

UNIVERSITE LYON 2- LUMIERE
THESE Pour obtenir le grade de DOCTEUR DE L'UNIVERSITE
Discipline : Histoire

présentée et soutenue publiquement par M. Thierry KECK

**Aux sources de la crise progressiste en
France : Le mouvement « Jeunesse de
l'Eglise » (1936-1955)**

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur Etienne FOUILLOUX

Table des matières

Table des sigles utilisés .	3
REFERENCES DES DOCUMENTS DU FONDS MONTUCLARD .	5
INTRODUCTION .	7
Préambule : Le monde catholique français à l'orée des années 1930 .	21
PREMIERE PARTIE : LA COMMUNAUTE . .	25
CHAPITRE I : FONDATIONS .	25
I LA FORMATION D'UN THEOLOGIEN THOMISTE .	26
II La création de la communauté .	29
III LES FONDEMENTS THEORIQUES . .	36
CHAPITRE II : INFLUENCES . .	45
I LES PUISSANCES TUTELAIRES : MARITAIN ET MOUNIER . .	45
II PARTICIPATION AUX DEBATS DU TEMPS . .	52
III LES PROPHETES DE L'ABSOLU : BERDIAEV, BLOY, BERNANOS .	54
CHAPITRE III : REALISATION ET ECUEILS . .	56
I L'EXPERIENCE COMMUNAUTAIRE .	56
II L'OPPOSITION DE L'ORDRE .	63
III L'EPREUVE DE LA GUERRE . .	68
DEUXIEME PARTIE : L'AVENTURE DES CAHIERS. DE LA CONSECRATION A LA MARGINALISATION (1942-1949) . .	77
CHAPITRE I LA NAISSANCE DES <i>CAHIERS</i> ET LA FIN DE LA COMMUNAUTE LYONNAISE (1942-1945) . .	77
I DANS LE BOUILLONNEMENT LYONNAIS .	79
II LA PUBLICATION DES PREMIERS CAHIERS DE JEUNESSE DE L'EGLISE . .	82
III RESISTANCES ? UNE PRISE DE CONSCIENCE PROGRESSIVE . .	97
IV LA CONDAMNATION EPISCOPALE ET LA DISPERSION DU GROUPE LYONNAIS . .	103
CHAPITRE II : LE TEMPS DU RAYONNEMENT (1946-1949) .	112
I UN NOUVEAU JEUNESSE DE L'EGLISE .	113

II DE NOUVELLES ORIENTATIONS .	130
III Jeunesse de l'Eglise dans la galaxie chrétienne des années d'après-guerre . .	166
TROISIEME PARTIE : DE L'AFFRONTEMENT A LA CONDAMNATION : 1945 – 1953 .	201
CHAPITRE I LA LEVEE DES EQUIVOQUES .	201
I LA CRISE DE 1949 .	202
II PREMIERS DESAVEUX .	216
CHAPITRE II : LA RADICALISATION . .	221
I LA RADICALISATION THEOLOGIQUE : <i>DIEU, POUR QUOI FAIRE ?</i> .	221
II L'ENFOUISSEMENT : L'INSTALLATION RUE BESSIERES . .	228
III LE POINT DE RUPTURE : <i>LES EVENEMENTS ET LA FOI</i> . .	229
CHAPITRE III : LA CONDAMNATION .	257
I Une rupture en trois temps .	257
II Les responsabilités des différents protagonistes dans le dénouement de l'affaire .	275
CHAPITRE IV : QUE FAIRE ? .	282
I L'assemblée générale de la Toussaint 1953 . .	283
II Le Centre de liaison et de recherche (1954-1955) . .	285
III Destins des membres de Jeunesse de l'Eglise . .	292
IV La réflexion du dernier Montuclard .	294
CONCLUSION .	303
ANNEXES .	313
I 011« Engagements immédiats pour les commençants », <i>Message</i> n° 18, 1 ^{er} août 1941. . .	313
II011« Pourquoi faire de nouvelles communautés ? », <i>Message</i> n° 39, 1 ^{er} mai 1943. .	316
III011Extrait des carnets d'Emmanuel Mounier. Page du 20 août 1940. Archives Mounier. Les crochets et les accolades indiquent les passages retenus ou écartés lors de l'édition de <i>Mounier par lui-même</i> (Entretiens X). .	319
IV011« Collaborer à J.E. », <i>Cahier 1 de Jeunesse de l'Eglise</i> , pages 67, 68 et 69. . .	327
V011« Pour l'intelligence chrétienne de notre temps. Le centre de Jeunesse de l'Eglise. », présentation du mouvement, mars 1944, 6 pages. . .	330
VI011Décision de Mgr Gerlier concernant la Communauté, 8 juillet 1944. . .	335

VII011Réponse de M.I. Montuclard à la décision de Mgr Gerlier concernant la Communauté, 11 juillet 1944. .	336
VIII011Charles Maignial, « Communistes et chrétiens » <i>Esprit</i> , février 1946, page 261 à 269. . .	337
IX011Les « Troisièmes dimanches ». Programme des réunions. . .	342
X011Maurice Montuclard, « Eglise et partis », <i>Les chrétiens et la politique</i> , ouvrage collectif, Edition du Temps présent, Paris, 1948. .	343
XI011Une militante de J.E. privée de sacrements. Extrait du journal intime de Cécile Grabner. Archives privées, 2 pages. . .	352
XII011Tract tiré à l'occasion de l'intervention du père Montuclard aux Assises des Combattants de la Paix et de la Liberté, 10, 11 et 12 mars 1950, A.D.P.L. .	354
XIII011Assignation du père Montuclard dans la province de Lyon, 10 mai 1950, A.D.P.L. . .	355
XIV011Tract de lancement de l'ouvrage <i>Dieu, pourquoi faire ?</i> .	356
XV011Notification faite au père Montuclard des monitions canoniques décrétées à son endroit, 16 novembre 1952, A.D.P.L. .	357
XVI011Lettre des cardinaux Liénart et Feltin au père Suarez, maître général de l'Ordre dominicain, 7 mars 1953, A.D.P.L. .	358
XVII011Rescrit de réduction à l'état laïque du père Montuclard, 8 mai 1953, A.D.P.L. .	359
XVIII011Circulaire adressée par le père Belaud, provincial, aux Dominicains de la province de Lyon, à l'occasion du départ du père Montuclard., 9juin 1953, A.D.P.L. .	360
XIX011Témoignage de Marcel Lebruchec, ingénieur à l'usine Hutchinson de Montargis, membre du M.L.P. et de Jeunesse de l'Eglise, puis du C.L.R. . .	362
XX011Modèle de fiche établie pour le dépouillement du fichier de Jeunesse de l'Eglise. .	368
XXI011Le fichier de Jeunesse de l'Eglise : cartes et graphiques. .	369
Graphique 1 . .	369
Graphique 2 . .	370
Graphique 3 . .	370
Graphique04 .	371
Répartition par département des mentions géographiques du fichier de Jeunesse de l'Eglise .	371
Répartition par région des mentions géographiques du fichier de Jeunesse de l'Eglise .	372
La présence de J.E. dans les grandes villes françaises .	373
La présence de J.E. en Europe et en Afrique du Nord . .	374

Les correspondants de Jeunesse de l'Eglise hors d'Europe . .	375
XXII011 Tableau : les publications de Jeunesse de l'Eglise. . .	376
XXIII Manifeste « Des chrétiens contre la bombe atomique », 1950. . .	377
XXIV Extrait du compte-rendu de l'assemblée générale de Jeunesse de l'Eglise du 28 décembre 1952, F.M., 22,3,9. . .	378
XXV Lettre de Gilles Ferry aux membres du bureau de J.E. écrite à la suite de l'assemblée générale du 1 ^{er} novembre 1953. 7 novembre 1953. . .	386
XXVI Lettre de Marcelle Auclair à Maurice Montuclard, 1 ^{er} juin 1954. . .	387
XXVII Documents photographiques. . .	389
Avertissement . . .	389
La famille Montuclard vers 1914 . . .	390
Le père Marie-Ignace Montuclard vers 1930, revêtu de l'habit dominicain . . .	390
Le prieuré de Montverdun, siège de la Communauté en 1939 et 1940 . . .	391
Le père Montuclard écrit	392
La villa Clairbois durant l'Occupation, alors transformée en Soldatenheim . . .	393
SOURCES . . .	395
I. ARCHIVES : . . .	395
A) Archives de Jeunesse de l'Eglise : . . .	395
II. TEMOIGNAGES . . .	397
A) Témoignages oraux : . . .	397
III. SOURCES IMPRIMEES . . .	399
A) Revues et bulletins publiés par Jeunesse de l'Eglise . . .	400
B) Ouvrages et articles de Maurice Montuclard . . .	402
C) Ouvrages et articles utilisés à titre de sources. . .	404
BIBLIOGRAPHIE . . .	411
I. Ouvrages généraux et outils de travail. . .	411
A) Historiographie et méthodes. . .	411
B) Histoire générale du catholicisme français . . .	412
C) Histoire des intellectuels . . .	413
D) Les catholiques et la société française . . .	414

I. Etudes particulières .	416
1°) Etudes consacrées à J.E. et à Maurice Montuclard . .	416
B) Les références intellectuelles. . .	417
C) Eglise et monde moderne. Enjeux et conflits .	419

A ma mère, Louise KECK-VERSINI (1926-1998) *In memoriam*.

Et aux miens, si chers.

« Les historiens nous proposent du passé des systèmes trop complets, des séries de causes et d'effets trop exactes et trop claires pour avoir jamais été entièrement vraies : ils réarrangent cette docile matière morte, et je sais que même à Plutarque échappera toujours Alexandre » Marguerite Yourcenar, Mémoires d'Hadrien

« Le passé est imprévisible ». Proverbe tchèque de l'époque communiste

Table des sigles utilisés

A.C.	Action catholique
A.C.A.	Assemblée des cardinaux et archevêques
A.C.J.F.	Association catholique de la jeunesse française
A.C.O.	Action catholique ouvrière
A.C.S.	011Action catholique spécialisée
A.D.P.F.	Archives dominicaines de la province de France
A.D.P.L.	Archives dominicaines de la province de Lyon
A.D.P.T.	Archives dominicaines de la province de Toulouse
A.R.S.	Association pour la rénovation sociale
B.L.	Bulletin de liaison
C.F.T.C.	Confédération française des travailleurs chrétiens
C.G.T.	Confédération générale du travail
C.L.R.	Centre de liaison et de recherche
F.M.	Fonds Montuclard
F.T.P.F.	Francs-tireurs et partisans français
J.E.	Jeunesse de l'Église
J.E.C.	Jeunesse étudiante chrétienne
J.E.C.F.	Jeunesse étudiante chrétienne féminine
J.O.C.	011Jeunesse ouvrière chrétienne

- J.O.C.F.**
Jeunesse ouvrière chrétienne féminine
- M.L.O.**
Mouvement de libération ouvrière
- M.L.P.**
Mouvement de libération du peuple
- M.P.F.**
Mouvement populaire des familles
- M.R.P.**
Mouvement républicain populaire
- P.C.F.**
Parti communiste français
- P.O.**
Prêtre(s)-ouvrier(s)
- R.P.F.**
Rassemblement du peuple français
- S.F.I.O.**
Section française de l'Internationale ouvrière
- T.C.**
Témoignage chrétien
- U.C.P.**
Union des chrétiens progressistes

REFERENCES DES DOCUMENTS DU FONDS MONTUCLARD

Les documents tirés du fonds Montuclard sont signalés en note par le sigle F.M. Le premier chiffre qui suit indique le carton, le deuxième chiffre la liasse et le troisième chiffre la référence précise du document.

Les coordonnées correspondent à celles du cédérom « Archives Montuclard », dans lequel elles peuvent être utilisées pour consulter les documents cités.

INTRODUCTION

« Nous marchons, et, en marchant sur les grandes routes, celles de tout le monde, nous soulevons de la poussière. Mais ils sont nombreux ceux qui préfèrent respirer quelques poussières plutôt que d'accepter l'asphyxie à laquelle on aurait voulu les condamner ». C.L.R, janvier 1955

A la date du 19 septembre 1953, François Mauriac écrit dans son *Bloc-notes* :
« Interdiction pour tous les séminaristes d'aller faire des stages en usine. C'est tarir la source du recrutement des prêtres-ouvriers : l'arbre se trouve atteint à la racine. Le grand responsable : l'animateur de Jeunesse de l'Eglise. Il a donné toutes les armes à l'adversaire. »¹

L'accusation est grave, à la mesure de la douleur et du dépit ressentis. Rien de moins que d'avoir compromis « **l'événement religieux le plus important depuis la Révolution française** », soit l'existence des prêtres-ouvriers, selon le mot du père Chenu.² Depuis plusieurs mois, les menaces s'amoncellent, venues de Rome. Dès ses débuts, l'existence des prêtres-ouvriers a soulevé des interrogations fondamentales sur la nature du sacerdoce et, partant, des inquiétudes en très haut lieu, de la part de Pie XII lui-même. Mais l'engagement dans le mouvement syndical et les prises de position politiques émeuvent plus encore la hiérarchie et une partie de l'opinion catholique. Les premières

¹ François Mauriac, *Bloc-notes (1952-1957)*, volume 1, Seuil, 1993, page 97.

² Cité par François Leprieur, *Quand Rome condamne*, Plon, Le Cerf, collection Terre humaine, 1989, 786 pages ; page 765.

adhésions de prêtres-ouvriers à la C.G.T. datent de 1946. Quelques prêtres-ouvriers participent aux grandes grèves de novembre-décembre 1947 avec l'approbation du cardinal Suhard, archevêque de Paris. Mais l'accentuation du climat de guerre froide et la radicalisation des positions entraînent un raidissement réciproque. Quand, en 1951, Henri Barreau est élu secrétaire de l'Union syndicale des travailleurs de la métallurgie parisienne ; quand, le 28 mai 1952, deux prêtres-ouvriers sont arrêtés lors de la manifestation organisée par le Mouvement de la Paix contre la venue à Paris du général Ridgway – « Ridgway la peste » - ³, le retentissement est considérable et contribue à attiser les préventions d'une hiérarchie de plus en plus inquiète et désapprobatrice.

Suit « l'affreuse année 1953 » ⁴ au cours de laquelle une série de mesures condamne une « expérience » ⁵ désavouée par Rome. La décision déplorée par Mauriac, connue par une lettre du cardinal Pizzardo, secrétaire du Saint-Office et préfet de la Congrégation des séminaires, adressée aux évêques de France et rendue publique le 15 septembre, est suivie très vite de la condamnation pure et simple : le 23, Mgr Marella nonce à Paris, apprend aux dignitaires de l'Eglise de France, que le pape a décidé l'arrêt de l'expérience des prêtres-ouvriers. ⁶

« **Il faut qu'aucun de ces petits ne se perde** ». Les dernières paroles du cardinal Suhard évoquant les prêtres-ouvriers sonnaient à la fois comme une crainte et une mise en garde. Malheur alors à qui profiterait d'eux pour servir de sombres desseins ! Derrière cette perception singulière – les candides prêtres-ouvriers confrontés à des enjeux qui les dépassent – se lit déjà en filigrane la théorie du complot. Si les prêtres-ouvriers bénéficient des excuses de leur impréparation – réelle - et de leur naïveté – supposée -, il en va différemment de ces intellectuels qui répandent la contamination marxiste et le virus de la contestation en toute connaissance de cause. Or, parmi toutes les brebis égarées que comptait alors l'Eglise de France aux yeux de la hiérarchie, il y avait un « mouton noir » dont la seule évocation déclenchait les foudres : Jeunesse de l'Eglise et spécialement son directeur : Maurice Montuclard.

Dans sa *Chronique de la petite purge*, qui relate la crise de 1953-1954 au sein du monde catholique français, le père Congar note à propos de son article sur les prêtres-ouvriers, paru le 25 septembre 1953 dans *Témoignage chrétien* : « **Le père Camelot me dit, le tenant du père général, que ce qui a surtout déplu dans mon article (...) était l'allusion à Montuclard** » ⁷. Et François Leprieur, qui cite ce passage ⁸, le commente ainsi : « **La vive réprobation de Rome, comme celle de l'épiscopat**

³ Surnom donné par les communistes, qui accusent le général Ridgway d'avoir utilisé en Corée des armes bactériologiques et chimiques.

⁴ Pierre Pierrard, *L'église et les ouvriers, 1940-1990*, Hachette, 1991, page 273.

⁵ Le terme est vigoureusement rejeté par les prêtres-ouvriers de l'époque. Un engagement aussi essentiel dans leur vie et leur sacerdoce n'avait à leurs yeux rien d'« expérimental ». Le mot traduit cruellement, en revanche, le point de vue de la hiérarchie d'alors.

⁶ Sur la question de P.O., voir notamment la synthèse des travaux d'Emile Poulat : *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Cerf, 1999, 647 pages.

français à l'endroit du père Congar (...) n'est plus surprenante : il a nommément cité le père Montuclard . Quelle provocation ! »⁹. A ce moment là, l'homme a déjà été « réduit à l'état laïque » depuis plusieurs mois, tandis que les publications de *Jeunesse de l'Eglise* avaient été condamnées le 16 octobre 1953 par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques. Ces sanctions apparaissaient dès l'époque comme l'aboutissement inévitable d'un affrontement dramatique entre le mouvement et les instances de l'Eglise catholique.

Pourtant, les choses n'étaient pas écrites *a priori*. Le mouvement fondé en 1936 à Lyon par le dominicain Maurice Montuclard et quelques amis issus de cercles d'étudiants et des Amis de *Sept*¹⁰, et qui se donne le nom emblématique de « *Communauté* » s'inscrit dans un double contexte : celui de la reconquête catholique et du foisonnement d'initiatives qui marquent les années du pontificat de Pie XI, d'une part ; celui, d'autre part, de la recherche communautaire, qui connaît son heure de gloire dans les milieux chrétiens comme laïques. La *Communauté*, qui réunit de jeunes adultes en quête d'un approfondissement de leur foi et du sens de l'Eglise comme corps vivant, peut à juste titre revendiquer une légitimité dans le climat d'apostolat tous azimuts qu'ont ravivé les succès de l'Action catholique. Mais, dès l'origine, sans nier la nécessité de la réaction contre une religion individualiste et spiritualisée à l'extrême - un catholicisme saint-sulpicien en un mot -, le petit groupe lyonnais se positionne de manière critique vis-à-vis de l'Action catholique spécialisée. L'incarnation et le prosélytisme sont dénoncés comme des dérives qui empêcheront à terme de toucher le monde athée, faute de le comprendre et de le respecter. Cette position doctrinale dominera jusqu'au bout la recherche du mouvement et forme le « noyau dur » de la théologie de Jeunesse de l'Eglise autour duquel s'articule toute sa réflexion. Certains prolongements fournirent autant de pierres d'achoppement avec la hiérarchie, qui ne tarda pas à condamner sur le fond cette prétention à s'emparer du magistère, tout comme elle n'admit pas la collaboration sur un pied d'égalité des laïques et des prêtres dans le mouvement.

Dans cette perspective, la coloration ouvriériste du groupe et son attraction par le parti communiste apparaissent, l'une comme l'aboutissement d'un engagement au coeur du monde et de la société moderne, l'autre comme une volonté assumée d'en vivre les combats et les espérances, mais conjointement dans une ardente exigence de présence au monde. Tarauté par l'athéisme du monde qui l'entoure, Montuclard se veut avant tout missionnaire¹¹, mais l'analyse qu'il propose des conditions de la mission et l'attitude qu'il préconise se heurtent au désaveu de la hiérarchie.

Il n'empêche. Les publications de Jeunesse de l'Eglise, entre 1942 et 1953, ont

⁷ Yves Congar, , *Journal d'un théologien (1946-1956)*, édition annotée et présentée par Etienne Fouilloux, Paris, Cerf, 2000, page 244.

⁸ François Leprieur, *op. cit.*, note 68, page 542.

⁹ *Ibid*, page 186.

¹⁰ L'hebdomadaire *Sept*, créé en 1934 dans les milieux éditoriaux dominicains, se donnait pour but d'offrir un regard catholique sur l'actualité. Accusé de sympathies pour la gauche par ses adversaires, il cessa de paraître dès 1937.

rencontré un large écho chez des militants confrontés quotidiennement aux attentes du monde et au défi de sa construction. Un temps, les gardiens de l'orthodoxie ont loué le courage de ces éclaireurs qui osaient défricher les marges de la chrétienté, puis, effrayés par leurs audaces, ils ont préféré couper court.

Achevée sur une condamnation, l'histoire de Jeunesse de l'Eglise a été stigmatisée par les accusations qui furent alors portées contre elle et les termes de son procès un peu vite avalisés : ainsi, le groupe aurait eu, comme principale préoccupation, la prise en compte du politique dans la réflexion théologique¹², la seule date de sa fondation suffisant parfois à justifier cette interprétation¹³ ; il aurait été le laboratoire d'idées du progressisme français, une sorte de « chef d'orchestre clandestin » occupé à imprégner de marxisme les militants chrétiens et les prêtres-ouvriers ; il aurait fait de l'action révolutionnaire et de la victoire historique du communisme le préalable à l'évangélisation.

Pourtant, la lecture des publications et des archives du mouvement montrent que c'est là « simplifier une problématique et des positions plus délicatement élaborées qu'il ne semble », comme se reprochait d'avoir pu le faire le père Congar, qui, lecteur bienveillant mais distancié, ne cacha jamais ses désaccords avec Jeunesse de l'Eglise. Pour autant, ce serait une aussi grave erreur que de dépouiller Jeunesse de l'Eglise de son engagement temporel. Il faut reconnaître qu'au-delà de son action aux côtés des forces sociales de gauche – principalement du P.C.F., de la C.G.T et du Mouvement de la Paix –, le mouvement a développé une réflexion novatrice, voire révolutionnaire, sur des sujets tels que la place des chrétiens dans la société laïque et le débat politique, la liberté de conscience du croyant ou encore les liens entre foi, morale et politique. Cette réflexion va beaucoup plus loin qu'un alignement sur les prises de position du parti communiste et, surtout, place les préoccupations religieuses au cœur de toute sa démarche. Mais à condition de ne pas perdre de vue que, dans une subtile synthèse, le mouvement de recentrage sur la transcendance est vu comme moyen d'une présence au monde réelle et efficiente.

L'historien n'a pas à jouer au théologien, pas plus qu'il ne saurait se prendre pour un juge. L'histoire n'a pas à dire le juste et l'injuste, le vrai et le faux. Il n'est donc pas question ici d'instruire un dossier, ni en accusation, ni en réhabilitation. La démarche historique se sait tributaire du temps présent et des passions qui l'agitent. Depuis l'effondrement du système soviétique et la faillite du socialisme léniniste, des révisions déchirantes s'opèrent sans fin. Ceux qui naguère parlaient haut et avec arrogance sont

¹¹ « Ou l'on renonce à la mission apostolique de l'Eglise ou l'on accepte comme un fait que le problème religieux numéro un de notre temps est l'existence d'un monde nouveau qui se construit sans Dieu. Si quelques prêtres et quelques croyants ne sont pas courageusement et sans équivoque avec ce monde-là, l'Eglise et Dieu n'y auront jamais leur place. » Lettre de Maurice Montuclard au père Belaud, provincial de Lyon, 18 mai 1951, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

¹² André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, page 123 : « L'idée neuve de Montuclard, c'est de donner à son groupe une préoccupation politique. »

¹³ Adrien Dansette, *Destin du catholicisme français*, page 234 : « En 1936 s'est constitué (...) un petit groupement (...) en vue d'étudier la problématique apportée par le Front populaire. »

les premiers à minimiser pathétiquement leur participation et à antidater leur clairvoyance critique. D'autres jouent les procureurs. Parfois ce sont les mêmes, et les plus virulents... Il ne s'agit pas de cela ici, mais de rechercher les tenants et les aboutissants, de comprendre les motivations et éclairer les faits ; en un mot, de problématiser une vision outrancièrement réduite. Ce qui sera perdu en simplicité sera gagné en compréhension, du moins peut-on l'espérer.

En définitive, le travail s'articule autour de trois thèmes centraux :

La doctrine, tout d'abord, ce qui fait sa spécificité, sa cohérence interne et ses éventuelles évolutions ; en quoi elle a pu finir par apparaître comme hétérodoxe aux yeux du magistère.

La place, ensuite, de Jeunesse de l'Eglise dans le contexte de l'époque et dans la constellation des organisations proches. « Parangon du progressisme chrétien » pour Yvon Tranvouez¹⁴, Jeunesse de l'Eglise a pourtant entretenu des relations compliquées voire antagonistes avec les diverses tendances de ce courant. La proximité dans la lutte, les amitiés, n'ont pas étouffé un débat exigeant, ravivé aujourd'hui par l'éclairage historique porté sur le communisme. Sous l'étiquette « compagnon de route », la postérité a regroupé par amalgame des projets et des itinéraires parmi lesquels il convient de restaurer les distinctions nécessaires. Cela conduit à soulever la question du « progressisme » de Jeunesse de l'Eglise. Le concept, forgé par les adversaires des mouvements dans une volonté polémique¹⁵, présente deux faiblesses : d'une part, il regroupe sous une même étiquette et de manière abusivement simplificatrice des groupes (l'U.C.P., Jeunesse de l'Eglise, *La Quinzaine*, le M.L.P.,...) et des individualités (l'abbé Boulier, voire les pères Desroches et Chenu) dont les réflexions sont souvent très différentes ; d'autre part, il fait de la collaboration avec les communistes le critère de définition exclusif, masquant ainsi une construction théologique très riche. Du coup, peu sont ceux qui acceptent de se reconnaître dans cette classification. Ce qui ne signifie pas pour autant que le progressisme chrétien n'ait pas une réalité historique. Au-delà de ce qui distingue forcément les itinéraires intellectuels de personnalités toutes singulières, il existe un socle commun qui a conduit à une certaine unité de pensée et d'action – notamment à la base – et pas seulement dans une solidarité défensive¹⁶. De plus, si l'opinion et la postérité ont retenu seulement l'option politique en faveur du parti communiste, c'est qu'elle portait en elle une immense charge de scandale, au regard du contexte idéologique comme de l'enseignement de l'Eglise. Une telle prise de position, dans sa redoutable clarté comme dans ses prolongements possibles, avait davantage de quoi frapper les esprits que d'arides spéculations

¹⁴ In *Catholiques d'abord. Approche du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècles)*, page 245.

¹⁵ Cf Yvon Tranvouez, « La question du progressisme chrétien », *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Cerf, 2000, pages 23 à 50.

¹⁶ On citera au moins l'action au sein du Mouvement de la Paix et la campagne en faveur des prêtres-ouvriers en 1954.

théologiques.

Les formes de l'action, enfin. L'organisation elle-même ne se laisse pas si facilement qualifier : communauté, cercle, réseau, voire tribune d'un leader charismatique ? Les moyens interrogent aussi sur l'influence de Jeunesse de l'Eglise : somme toute assez modestes, ils soulignent paradoxalement – ou remettent à sa place – le magistère intellectuel dont le mouvement a bénéficié. Voilà qui soulève la question de l'audience, en termes quantitatifs et qualitatifs : combien de lecteurs, de sympathisants, de militants ? Quels sont les caractères socioprofessionnels, religieux, géographiques de ces différents ensembles ? Le fichier de Jeunesse de l'Eglise a pu donner des éléments de réponse. Il forme un élément important d'un corpus documentaire riche et varié.

Au coeur de cet ensemble, il y a les publications de Jeunesse de l'Eglise. La rédaction et la diffusion des cahiers constituaient les principales activités du groupe. Surtout, ces volumes forment la quintessence de la réflexion menée par Jeunesse de l'Eglise, ils présentent son point de vue doctrinal et c'est à partir d'eux que ses sympathisants comme ses détracteurs ont réagi et pris position. C'est pourquoi leur importance ne doit pas être occultée par l'abondance des archives disponibles par ailleurs.

Les publications de Jeunesse de l'Eglise n'étaient pas aisément consultables jusqu'à leur diffusion par CDROM¹⁷. La collection complète des cahiers n'est conservée en totalité que par quelques particuliers et cinq bibliothèques publiques : la bibliothèque jésuite des Fontaines à Chantilly, aujourd'hui transférée à Lyon ; celles de l'Institut catholique de Lyon, du Saulchoir, de la Pierre-qui-Vire et Sainte Geneviève à Paris. La collection de la Bibliothèque nationale de France, sous la cote 8° H 9360, est incomplète.

Il était plus difficile encore d'accéder à l'ensemble des bulletins internes du mouvement. En ce qui concerne *Message*, l'organe de liaison de la Communauté lyonnaise, publié de 1939 à 1944, la collection la plus complète se trouve dans le fonds Montuclard, mais elle comporte quelques lacunes. Une série complète de la *Lettre de Jeunesse de l'Eglise*, destinée à faire le lien entre le groupe parisien et les équipes provinciales créées à partir de 1946, ainsi que les 25 numéros de *Bulletin de liaison*, parus de janvier 1951 à novembre 1953 et les trois cahiers du Centre de Liaison et de Recherche qui prolonge quelques temps l'aventure de Jeunesse de l'Eglise, y sont également rassemblés. On devine l'intérêt de ces publications internes qui permettent de suivre presque au jour le jour la vie du mouvement et de connaître ses réactions face aux événements de l'époque.

Quant aux archives de Jeunesse de l'Eglise, elles sont désormais ouvertes et aisément consultables. En 1984, Maurice Montuclard a déposé ses archives personnelles concernant le mouvement à la bibliothèque des facultés catholiques de Lyon. Son rôle éminent de fondateur et de principal animateur, ainsi qu'un souci remarquable de la conservation et de l'archivage (les nombreux doubles des lettres envoyées en témoignent) rendent ce fonds précieux pour la connaissance du mouvement. Outre l'abondante correspondance de Jeunesse de l'Eglise de 1936 à 1953, principalement

¹⁷ Publications de Jeunesse de l'Eglise, CD-ROM multimédia PC/MAC, ADELE diffusion, 2000.

entre ses membres et avec la hiérarchie, l'Ordre dominicain, ou encore les lecteurs des cahiers, les papiers Montuclard contiennent de nombreux comptes rendus de réunions et de sessions à Paris ou en province, les projets de cahiers inédits tels que *La liberté du chrétien*, écrit en partie et *La Bible, livre du pauvre*, entièrement rédigé, des notes pour des projets avortés sur l'athéisme, la morale chrétienne, etc.... S'ajoutent à cela de nombreux documents administratifs (livres de comptes, bulletins de salaires, voire factures de ramonage...) qui permettent d'appréhender la situation financière et la vie matérielle du mouvement. Une collection de coupures de presse sur Jeunesse de l'Eglise couvre la période 1943 – 1954, avec une lacune de 1949 à 1951.

En tout, 26 cartons d'archives, mais dont le classement sommaire effectué lors du dépôt ne permettait pas une consultation aisée. Notre travail était déjà bien avancé lorsque ce fonds a été presque entièrement scanné et transféré sur CDROM par l'équipe du professeur Zighed du laboratoire E.R.I.C. (Equipe de Recherche en Ingénierie des Connaissances) de l'Université Lyon 2¹⁸. Un site internet avec le même contenu a également été créé¹⁹. Au-delà de l'aspect pratique de la consultation – 15 000 pièces disponibles partout et tenant dans une poche ! – cette réalisation constitue un outil précieux par le biais de l'indexation des documents. Si l'on a pu déplorer que le choix des mots-clés n'ait pas été confié à un documentaliste professionnel, encore que cette fonction ait le mérite d'exister et surtout d'être adaptable au gré de l'utilisateur, la recherche par auteur permet un progrès considérable par rapport au travail sur papier. Surtout, cette mise à la disposition de tout lecteur de l'ensemble du corpus documentaire étudié nous paraît ouvrir la voie d'une véritable révolution épistémologique. Traditionnellement, l'historien a joué, à côté de sa fonction d'analyste, un rôle de médiateur entre le public et le document, dont la consultation et l'interprétation, pour des raisons diverses, ne sont pas toujours aisées. Demain, le lecteur éclairé pourra accéder directement au matériau de travail et ainsi valider ou critiquer la démarche, les hypothèses et les conclusions de l'historien. On imagine déjà les travaux publiés, avec, en annexe, l'ensemble du corpus utilisé. En perspective, c'est une transformation de la procédure historique, voire du statut de l'historien qui se dessine. En tout cas, c'est un incontestable enrichissement, aux prémices desquelles nous sommes heureux d'avoir été associé.

L'exploitation des papiers Montuclard constitue à l'évidence un pan essentiel de notre travail, en complément de l'analyse des publications. L'intérêt dépasse d'ailleurs le cadre de Jeunesse de l'Eglise pour toucher à quelques grandes questions de l'histoire du catholicisme français des années 1930 à 1950. Ainsi, la correspondance et les comptes rendus de rencontres entre Montuclard et les principaux dignitaires de l'Eglise de France durant l'été 1937 offrent un éclairage intéressant sur la stratégie missionnaire des évêques en amont de l'effervescence des années 1940²⁰. L'étude des échanges entre

¹⁸ Archives Montuclard . *Mouvement Jeunesse de l'Eglise*, ADELE diffusion, 2000.

¹⁹ <http://moulin-a-vent.univ.lyon2.fr>.

²⁰ Thierry Keck, « Le père Montuclard, l'action catholique et la mission (1936-1940), in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome LXXXII, n°209, juillet-décembre 1996, pages 301 à 310.

Montuclard et Mounier permet d'appréhender plus précisément les positions du directeur d'*Esprit* sur des points encore discutés (le fameux « philocommunisme » de la revue, par exemple...).

Toutefois, il est vite apparu que ce fonds pouvait être avantageusement complété par d'autres sources de documentation : le fichier de Jeunesse de l'Eglise au moment de sa dissolution en 1953 ; certains papiers personnels de Maurice Montuclard datant de la période postérieure au mouvement et dans lesquels le sociologue qu'il était devenu réfléchit sur l'action du religieux qu'il avait été ; mais aussi les documents rassemblés sur Jeunesse de l'Eglise par diverses institutions : la province dominicaine de France, dont le dossier Montuclard nous a été communiqué en photocopies par François Leprieur ; la province dominicaine de Lyon dont l'archiviste, le père Lévesque, nous a accordé la plus libre consultation ; l'archevêché de Lyon enfin qui, selon le souhait du cardinal Decourtray, a ouvert au travail des chercheurs l'accès total aux papiers Gerlier. Ceux-ci, et particulièrement la correspondance entre les cardinaux Feltin, Gerlier et Liénart, nous ont été très précieux pour reconstituer le déroulement de la crise de 1953, comprendre les positions de chacun au sein de l'Action catholique et de l'épiscopat français, vis-à-vis de Rome, de l'Ordre dominicain...

Evidemment, la consultation des archives du Saint-Office aurait été à coup sûr fructueuse, mais elles ne sont pas consultables pour la période postérieure à 1903. Quant aux archives de la Curie généralice de l'Ordre dominicain à Rome, elles ont été vraisemblablement détruites²¹.

Cette rapide présentation des sources disponibles montre, au-delà de leur richesse, le caractère inédit de leur étude. En effet, tous ces fonds n'étaient pas disponibles lorsque des travaux antérieurs sur Jeunesse de l'Eglise ont été réalisés. C'est pourquoi notre travail s'est appuyé largement sur le dépouillement et l'examen critique de ces documents.

Toutefois, une étude basée exclusivement sur ceux-ci aurait pu conduire, à notre avis, à des erreurs d'interprétations de deux ordres :

Une surévaluation du rôle du père Montuclard, rôle que nous présentions certes comme prépondérant, ce qu'a confirmé le travail, mais qu'il fallait vérifier ;

Une déformation par focalisation excessive, dont la démarche monographique, qui privilégie forcément le sujet étudié, n'est jamais exempte. Contre ce risque de « grossissement » abusif, une mise en perspective et une méthode résolument comparatiste s'imposaient.

C'est pourquoi nous avons eu recours le plus possible, au-delà des études disponibles sur l'époque et les mouvements contemporains de Jeunesse de l'Eglise, aux témoignages oraux.

Certes, nous n'ignorons pas les limites d'une histoire orale, prompte à reconstruire

²¹ François Leprieur, *Quand Rome condamne*, page 729.

une « vérité rétrospective »²², surtout sur un sujet où les engagements furent profonds et d'une teneur souvent bien différente d'aujourd'hui, le grand cordon de l'adoubement marxiste ne se portant plus si bien chez les intellectuels, qui s'en revêtirent à l'époque...

Mais une fois armé contre ces déviations possibles, le chercheur a tout à gagner dans l'exploitation de ce gisement. Il peut ainsi reconstituer cet « air du temps » si difficile à saisir à travers les seules sources écrites, - même si nous avons eu accès à une collection fournie de lettres privées, précieuses pour leur liberté de ton et leurs réactions à chaud -, récolter les « petits faits vrais » chers à Stendhal, qui, mis bout à bout, redessinent l'atmosphère d'une époque et confèrent un peu de chair et de sang à une histoire qui perdrait tant à n'être que de papier.

Nous avons donc interrogé deux catégories de témoins : les anciens membres de Jeunesse de l'Eglise d'abord ; parmi eux, en premier chef, Marie Aubertin-Montuclard, inlassablement sollicitée et toujours disponible ; François Le Guay avec qui j'ai eu plaisir à échanger des heures durant ; Gilles Ferry, Jacques Roze, Paul-Henri Chombart de Lauwe..., mais aussi des membres de groupes de province, dont le point de vue est souvent bien différent : moins intellectuel, plus ancré dans le militantisme de terrain. Autre catégorie de témoins : des personnalités extérieures susceptibles d'apporter un « autre regard », mais le choix a ici prévalu de circonscrire leur nombre aux acteurs très proches, issus de groupes en relation directe avec Jeunesse de l'Eglise, afin d'éviter de tomber dans des généralités et des reconstructions sans grand intérêt. Ainsi, nous n'avons pas cherché à rencontrer d'éventuels interlocuteurs de Jeunesse de l'Eglise au parti communiste ou au Mouvement de la Paix, pas plus que d'anciens adversaires de Jeunesse de l'Eglise, dans les milieux de la presse intégriste par exemple. Les écrits d'époque sont ici beaucoup plus fiables pour connaître les positions de chacun.

Le premier souci a été, par ces diverses approches, de reconstituer le plus fidèlement possible l'histoire-bataille du mouvement, « wie es eigentlich gewesen »²³, selon la fameuse formule de Ranke. Ce travail d'histoire « positive » n'a pas été sans difficultés pour certains épisodes comme la Résistance ou la condamnation du mouvement. Il nous a fallu tenter de retrouver la trame des événements, dans la mesure du possible, et le résultat n'est pas sans présenter encore quelques zones d'ombre.

Cette tâche étant accomplie, il était aussi impérieux d'aborder les questions que soulève l'aventure de Jeunesse de l'Eglise. Quelques-unes ont été déjà citées chemin faisant : Jeunesse de l'Eglise a-t-elle été une entreprise collective ou essentiellement l'oeuvre d'un seul homme, Maurice Montuclard ? Quelle a été l'influence réelle du mouvement, si tant est qu'on pût la mesurer avec précision ? Dans quelles formes d'organisation s'inscrit son action ? Mais, au-delà, c'est la place de Jeunesse de l'Eglise dans l'histoire du catholicisme en France au XXe siècle qui est en débat. Décrire le cheminement d'une pensée qui a été reconnue pour sa pertinence avant d'être vouée aux gémonies, c'est s'interroger, non seulement sur sa « fabrication », son évolution propre,

²² *Ecrire l'histoire du temps présent*, Actes de la journée d'études de l'IHTP du 14 mai 1992, Paris, CNRS, 1993, 417 pages, en particulier René Rémond, introduction, pages 27-33.

²³ « Comment les choses se sont effectivement passées ».

mais aussi sur le mouvement global de la réflexion catholique contemporaine. C'est questionner les enjeux de pouvoir au sein de « l'ecclésiosphère », les mécanismes de la production théologique. C'est enfin définir la place de Jeunesse de l'Eglise dans une myriade d'initiatives dont chacune a son originalité et éclairer sa position dans le déroulement de la crise progressiste.

Jeunesse de l'Eglise a connu une postérité historiographique précoce et mouvementée. Dès 1957, Adrien Dansette lui accorde une large place dans son *Destin du catholicisme français*²⁴ qui va connaître un beau succès éditorial et servir de manuel à des générations d'étudiants. Jeunesse de l'Eglise apparaît dans le chapitre central du volume, le chapitre V, intitulé « *Le progressisme chrétien et les prêtres-ouvriers* »²⁵. Sous ce titre significatif, il semble accrédiéter la thèse de la perversion de l'expérience des prêtres-ouvriers, écrivant d'ailleurs : « **Le mouvement prêtres-ouvriers a pris, en raison des tendances de ses membres, de leur participation aux formes les plus accusées de l'action ouvrière et de certaines influences intellectuelles, un caractère progressiste** ». Toutefois s'ensuit une présentation des thèses de Jeunesse de l'Eglise plus objective et nuancée qu'ont pu le dire parfois les détracteurs de l'ouvrage, même si la recherche du mouvement est lue dans une perspective erronée de préoccupation politique et sociologique. Surtout, l'auteur se livre à une réflexion mesurée sur les deux accusations les plus sensibles auxquelles Jeunesse de l'Eglise a eu à répondre et qu'il a le mérite de pointer : l'évangélisation différée (dans l'attente de la libération de la classe ouvrière) et la contamination des prêtres-ouvriers. Sur le premier point, une note²⁶ rappelle la position du père Montuclard. A la seconde question, Adrien Dansette ne consacre pas moins de huit pages, marquées d'une grande prudence et d'un louable souci d'objectivité : « **C'est une question délicate de savoir si le mouvement des prêtres-ouvriers a réellement subi l'influence du père Montuclard ou d'autres personnalités progressistes et s'il s'est, par eux, laissé pénétrer de marxisme.** » Et, tout en présentant la thèse de Georges Suffert pour qui « **la responsabilité des intellectuels extérieurs aux prêtres-ouvriers – et très précisément l'équipe de Jeunesse de l'Eglise – a été de bout en bout considérable** »²⁷, il précise : « **Il serait bien osé de prétendre que les prêtres-ouvriers n'auraient pas abouti à des positions extrémistes si quelques-uns d'entre eux n'avaient pas connu des progressistes tels que l'abbé Boulier, le père Desroches et surtout le père Montuclard** ».²⁸ Il n'en reste pas moins que voilà Jeunesse de l'Eglise institué chef de file du progressisme, tandis que l'histoire de l'U.C.P. est expédiée en deux brefs paragraphes et que *La Quinzaine* a droit à une note infrapaginale.

²⁴ Paris, Flammarion, 1957, 493 pages.

²⁵ *Ibid*, pages 225 à 246.

²⁶ *Ibid*, page 236, n° 1.

²⁷ Adrien Dansette cite ici l'article retentissant de Georges Suffert dans *Témoignage chrétien* (26 novembre 1954).

²⁸ *Ibid*, page 238.

On comprend dès lors que les différentes études consacrées à Jeunesse de l'Eglise soient souvent empreintes d'une forte charge polémique et marquées par une conception nettement idéologisée de l'histoire, que ce soit dans une démarche empathique – l'ouvrage de Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1940 – 1990)*²⁹, en offre un bel exemple – ou hostile, telle que l'illustrent certains passages de *L'histoire religieuse de la France contemporaine*, d'Yves-Marie Hilaire et Gérard Cholvy. Une autre catégorie d'ouvrages, moins passionnée mais cependant parente de la première, est constituée par les analyses faites de l'intérieur de l'institution ecclésiale : la réflexion du jésuite André Manaranche³⁰ pour la version critique, *Quand Rome condamne*³¹ de François Leprieur, alors dominicain, pour la plaidoirie en défense.

Ainsi André Manaranche consacre un long développement, dans son chapitre « *Réflexions catholiques* » à la pensée de Montuclard, au même rang qu'à celles de Maritain et Mounier, et précise : « **Sa contribution nous semble fort importante et son influence dure encore** »³². Tandis que François Leprieur, qui évoque la condamnation de Jeunesse de l'Eglise, note « **qu'il pourrait être intéressant de développer ailleurs les multiples séquences** » de l'affaire³³.

La chose a été entreprise plusieurs fois dans le cadre de la recherche universitaire. Dès 1959, un premier essai était signé d'une ex-membre de Jeunesse de l'Eglise³⁴. Travail d'histoire immédiate à tous les sens du terme, ce document exprime des positions dogmatiques qui s'accommodent mal des exigences historiennes.

La décennie suivante est marquée par plusieurs tentatives. En 1967, un étudiant de l'Institut d'études politiques de Paris, dirigé par le professeur René Rémond, entreprend une thèse qui n'aboutit pas. La même année, Henri Desroches propose le sujet à un jeune dominicain de son séminaire à l'Ecole pratique des hautes études, sans plus de succès. Toutefois, c'est aussi de 1967 que date le mémoire de D.E.S. de Wenceslas Baudrillart³⁵, jusqu'à présent seule monographie disponible et qui fait référence sur le sujet. Maurice Montuclard lui-même, que l'auteur avait rencontré, en avait apprécié les qualités : « **Une histoire discrète, à très peu de détails près exacte, et à mon sens**

²⁹ Volume III : 1930 – 1988, Toulouse, Privat, 1988, 572 pages. Ainsi, page 224, à propos des *Evénements et la foi* : « tous les parallogismes du progressisme se trouvent dans ce document ».

³⁰ André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, 1978.

³¹ Plon, Cerf, 1989, 789 pages.

³² André Manaranche, *op. cit.*, page 122.

³³ François Leprieur, *op. cit.*, page 540, n° 28.

³⁴ Marina-Medjavilla (Anne-Marie), *Un aspect du modernisme de l'Eglise : Jeunesse de l'Eglise, son évolution, sa condamnation, 1940 – 1954*, mémoire d'E.N.S.E.T., 1959, 86 pages dactylographiées.

³⁵ Wenceslas Baudrillart, *Contribution à une réflexion sur le progressisme catholique : Jeunesse de l'Eglise, 1936 – 1953*, Paris, 1967, 235 pages dactylographiées.

assez bien faite »³⁶. Une telle concomitance ne peut être fortuite : on a ici affaire à une nouvelle génération de militants en délicatesse avec la hiérarchie qui, à travers la recherche historique, se cherche une généalogie. Cette floraison contraste d'ailleurs singulièrement avec le désintérêt qui semble caractériser la période suivante. Cette glaciation a sans doute pour cause l'aboutissement du travail de Wenceslas Baudrillart qui a traité, semble-t-il, la question de manière complète, voire définitive. Pourtant, la conclusion soulevait toute une série de questions auxquelles il n'avait pas réussi à donner réponse, notamment sur la composition sociologique du mouvement, sur son audience, sur les circonstances de la crise de 1952–1953. En fait, il avait manqué à ce travail l'accès aux archives de Jeunesse de l'Eglise, détenues en grande partie par Maurice Montuclard, et dont celui-ci entendait réserver l'accès pour une étude de plus grande ampleur, du type de la thèse de doctorat. Et c'est bien en effet l'ouverture de ce fonds, déposé en 1984 à la bibliothèque des facultés catholiques de Lyon, qui a relancé l'intérêt de la recherche. L'accès, aujourd'hui facile, aux dossiers de l'Ordre dominicain ou de l'archevêché de Lyon, voire aux archives privées des principaux protagonistes, justifiait une reprise du sujet. Un ouvrage comme celui de Yann Moulier-Boutang sur Althusser³⁷, qui a révélé au public le long compagnonnage du philosophe avec Jeunesse de l'Eglise, illustre tout le parti à tirer d'une sollicitation tous azimuts des documents désormais disponibles, conduite en parallèle avec le récit des témoins vivants.

Le défrichage peut donc être aujourd'hui entrepris. Reste que la réflexion autour du sujet n'est toujours pas dépassionnée. Alors que l'affaiblissement, puis l'effondrement du communisme a permis son historicisation, la virulence des débats reste intacte sur le sujet. Faut-il en chercher la cause dans la dureté des affrontements de l'époque, la profondeur des engagements individuels, l'importance des enjeux³⁸ ? Ou plutôt dans l'âpreté du débat idéologique qui a marqué la France, plus que tout autre pays d'Europe occidentale, durant la guerre froide ? Ou encore dans la puissance du magistère exercé par le parti communiste dans les sphères intellectuelles, à la mesure du contrecoup actuel, qui évoque un effet de balancier ? De « livre noir » en « passé d'une illusion », le XXe siècle finissant a voulu solder ses comptes avec ses vieux démons. Mais, dans cette grande entreprise cathartique, la tentation a été grande de jeter le bon grain avec l'ivraie. Or, la recherche élaborée par Jeunesse de l'Eglise, si elle s'inscrit dans un contexte idéologique manichéen qui a contribué à la gauchir, mérite mieux qu'une condamnation expéditive. Derrière un ouvriérisme sans doute naïf et daté, elle a soulevé à sa manière la lancinante question des rapports entre l'Eglise et le monde et tenté d'apporter des réponses valides et concrètes à des militants conscients de l'inadaptation dans les sociétés modernes de schémas traditionnels qui fleuraient bon la vieille chrétienté et le prosélytisme triomphants.

³⁶ Lettre de Maurice Montuclard à Henri Desroches, 9/12/1967, F.M. 21,3.

³⁷ Yann Moulier-Boutang, *Althusser, une biographie*, tome 1, Grasset, 1992.

³⁸ Rappelons que, pour Pierre Chaunu, : « Le père Chenu était presque trop modeste dans son jugement : le tournant-test de 1954 est comparable à la bombe d'Hiroshima en 1945 et à la mise en vente de la pilule de Pincus en 1960 ». Cité par François Leprieur, *op.cit.*, page 766.

Dans sa réflexion théologique, elle a fondé une théorie de la foi qui va loin dans la remise en cause des modèles de dévotion proposés par l'institution. En un mot, elle a défini un nouveau statut du croyant au sein du monde et de son Eglise. C'est d'ailleurs peut-être ce qui a causé finalement sa perte.

« **Pour faire de l'histoire religieuse, il faut parler deux langues** », confiait un jour Andrea Riccardi, résumant ainsi un exercice qui nécessite de concilier une connaissance intime du sujet et la distance critique garante d'une recherche rigoureuse. Puis il ajoutait, avec une malice toute romaine : « **En Italie, on dit que celui qui parle plusieurs langues, c'est le diable** ». Sans viser à tout prix une objectivité que l'historien sait illusoire, j'ai cherché tout au long de mon travail à maintenir cet équilibre délicat, aidé en cela par le fait que j'ai abordé mon sujet en lui étant étranger. Issu d'un milieu peu porté sur la spéculation intellectuelle et la controverse religieuse, c'est mon intérêt de citoyen et de chercheur pour la question des rapports entre religion et politique qui m'a conduit finalement à m'intéresser à Jeunesse de l'Eglise. N'étant pas du sérail, je n'avais donc ni comptes à régler avec quiconque, ni panégyrique à dresser. C'est là, *in fine*, une posture confortable.

Trop souvent solitaire, en raison de mes obligations professionnelles qui m'ont tenu éloigné de l'université, ce travail doit cependant beaucoup à de nombreuses personnes à qui il m'est agréable de témoigner ma profonde gratitude.

Monsieur le professeur Etienne Fouilloux en est à l'origine et à l'aboutissement : il m'en a suggéré l'idée, a accepté d'en diriger le cours et m'a constamment témoigné une confiance sans faille. Sa disponibilité bienveillante m'a été aussi précieuse que ses conseils avisés. Derrière les qualités de l'historien reconnues de tous, j'ai pu apprécier aussi des qualités humaines qui ne sont pas moins grandes.

Mes remerciements les plus chaleureux vont aussi à Madame Marie Aubertin-Montuclard, qui m'a ouvert sans limite la consultation des archives de Maurice Montuclard et dont j'ai inlassablement sollicité la mémoire et les compétences. Non seulement elle a répondu à mes nombreuses interrogations, mais elle a pris en charge un fastidieux travail de dépouillement de la correspondance et du fichier de Jeunesse de l'Eglise, tâche sans laquelle l'exploitation qui en a été faite eût été impossible. Son enthousiasme et sa ténacité, qui forcent l'admiration de tous ceux qui la côtoient, m'ont souvent été un appui précieux. Je la remercie tout particulièrement de m'avoir donné accès à la correspondance personnelle qu'elle a échangée avec Maurice Montuclard lors de la crise de 1953.

De nombreux anciens de Jeunesse de l'Eglise et d'autres témoins, dont la liste figure au chapitre des sources, ont bien voulu répondre à mes questions. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

Je dois à Mademoiselle Behr, conservatrice de la bibliothèque des facultés catholiques de Lyon, au père Lévesque, archiviste de la province dominicaine de Lyon et à Monsieur Hours, archiviste de l'archevêché de Lyon, un accès discrétionnaire aux fonds dont ils ont respectivement la charge. Je mesure le prix de la confiance qu'ils m'ont témoignée.

L'équipe de Recherche en Ingénierie des Connaissances (E.R.I.C.) de l'Université

Lumière Lyon II et tout particulièrement son directeur, le professeur Djamel Zighed, ont bien voulu me faire profiter sans réserve de l'accès au cédérom et au site internet qu'ils ont mis au point à partir des papiers Montuclard et des archives de Jeunesse de l'Eglise. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Merci aussi à celles et ceux qui m'ont apporté leur aide technique, sans laquelle ce travail n'aurait pas été possible : Françoise Chevrot, Brigitte Maret, Martine Panenc, Robert Keck, Philippe Maret, François Plault et tout spécialement Agnès Journet.

Enfin, j'adresse une pensée toute particulière à ceux qui, par toutes sortes de gestes ou d'attentions, m'ont encouragé à mener à bout ce chantier :

.
mes amis, et tout particulièrement Agnès et François Journet ;

.
François, Lucie, Milena, mes enfants, à qui ce travail a « volé » leur père trop souvent ;

.
enfin Fabienne, mon épouse, qui s'est associée maintes fois à mes recherches et m'a offert quotidiennement un indéfectible soutien.

Préambule : Le monde catholique français à l'orée des années 1930

On a parfois évoqué les années 1920-1930 comme celles d'un « printemps » de l'Eglise de France.³⁹ De fait, le foisonnement d'initiatives et le dynamisme dont fait preuve la sphère catholique alors frappent l'observateur. Surtout, le contraste est saisissant avec les années de « discordat »⁴⁰ qui ont marqué la période d'avant 1914, durant laquelle, face à la double offensive antireligieuse et anticléricale, le monde catholique français paraît retranché dans un ghetto et contraint à une stratégie essentiellement défensive.

Il est vrai qu'entre-temps, la Grande Guerre est passée par là : l'Union sacrée, la fraternité des tranchées, le secours de la foi dans l'épreuve, le prix du sang payé par les fidèles et le clergé⁴¹... Le conflit a favorisé les rapprochements et les catholiques ont montré que leur patriotisme ne pouvait être mis en doute. Même si les personnalités catholiques de premier plan restent rares, la participation aux majorités républicaines modérées, qui gouvernent de 1919 à 1936 à l'exception de la parenthèse du Cartel des Gauches de 1924 à 1926, accrédite l'idée d'un ralliement en bonne voie.

³⁹ René Rémond, *Les catholiques dans la France des années trente*, Cana, 1979.

⁴⁰ Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 2, pages 13 et sq.

⁴¹ Annette Becker, *La guerre et la foi : de la mort à la mémoire : 1914-1930*, Armand Colin, 1994.

La canonisation de Jeanne d'Arc, le rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège symbolisent ce climat de pacification que le regain de tension attisé par les tentatives infructueuses du gouvernement Herriot – suppression de l'ambassade française auprès du Vatican, expulsion des congréganistes rentrés en France et surtout suppression du régime concordataire en Alsace-Moselle – ne parviendra pas à ruiner.

Il ne faut certes pas idéaliser le rapprochement de la masse catholique avec la République. Le meilleur signe de cette adhésion relative est la puissance renforcée de l'Action française dont l'influence est alors très grande. Or, le mouvement demeure foncièrement antirépublicain et antilibéral.⁴² C'est pourquoi sa condamnation par le Vatican en 1926 va profondément modifier la donne.

Mais l'événement déborde largement la sphère politique et détermine toute l'évolution ultérieure du catholicisme français.⁴³ En revendiquant l'autonomie puis le primat du politique, Maurras et ses amis instillaient dans les rangs catholiques un poison dont Pie XI sut mesurer le danger pour ses prétentions à faire triompher « la royauté sociale du Christ ». Non seulement le parti de Maurras risquait d'enfermer à nouveau les catholiques dans un ghetto, mais surtout le « catholique d'abord » ne pouvait s'accommoder du « politique d'abord » de l'Action française.

Cette condamnation, au-delà de l'émoi qu'elle provoqua, allait entraîner des lames de fond considérables. L'effet le plus directement visible fut le profond renouvellement du personnel épiscopal. Avec l'aide du nouveau nonce, Mgr Maglione, nommé en 1926, Pie XI promouvait une nouvelle génération de prélats plus jeunes, plus enclins au dialogue avec le régime et davantage préoccupés par les questions apostoliques. Surtout, la levée de l'hypothèque politique libérait toutes sortes d'énergies. Celles-ci allaient s'investir dans la définition d'une nouvelle spiritualité – c'est l'âge d'or des « théologiens en veston » –, mais aussi dans un apostolat rénové qui marque l'entrée en scène massive des laïcs et des jeunes dans l'institution. « L'Histoire, dégagée de toute polémique, enregistrera que c'est à partir du moment où les doctrines maurrassiennes ont cessé de stériliser le cœur et l'esprit des catholiques français que ceux-ci ont fait éclater, dans une floraison d'œuvres religieuses et sociales, tout ce qu'un positivisme desséchant avait tristement comprimé pendant trop d'années. L'équivoque une fois brisée, le champ était libre pour l'apostolat », affirme Louis Terrenoire, certes non sans arrière-pensées, dans *L'Aube* du 14 février 1939, à l'occasion de la mort de Pie XI.⁴⁴ Si cette évolution se paye d'une désaffection et d'une défiance durables pour la politique qui auront de lourdes conséquences ultérieures, elle se concrétise aussi dans un grand mouvement de rénovation de l'Action catholique.

⁴² Jacques Prévotat, *Catholiques français et Action française. Etude de deux condamnations romaines*, thèse inédite, Université Paris X – Nanterre, 1994.

⁴³ « La condamnation de l'Action française est, pour une génération d'intellectuels catholiques, un événement fondateur ». Denis Pelletier, article « Condamnation de l'Action française » du *Dictionnaire des intellectuels français*, sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock, Seuil, 1996, page 41.

⁴⁴ Cité par Etienne Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération*, p 55.

Celle-ci connaît alors une spécialisation par milieu, sur le modèle de la J.O.C. dont l'existence est officialisée en 1927.

« Refaire chrétiens nos frères », « remettre le christianisme dans toute la vie ». Ces mots d'ordre vont galvaniser des milliers de jeunes gens et de jeunes filles qui trouvent dans le militantisme le moyen d'exprimer conjointement leur foi et leur volonté de transformation sociale, dans leur travail, dans leur quartier, dans leur village.⁴⁵ Le mouvement est porté par une mystique enthousiaste, que le slogan « fier, pur, joyeux, conquérant » traduit bien et par des succès de recrutement qui emportent toutes les réticences. Au Xème congrès de la J.O.C. en 1937, les plus hauts dignitaires de l'Eglise de France sont un peu grisés par le défilé de leurs troupes qui supplantent par leur nombre toutes les autres organisations de jeunesse en France à l'époque.⁴⁶

Le phénomène a aussi des répercussions dans le domaine de la spiritualité : l'engagement dans le monde favorise une théologie de l'incarnation, tandis que le rôle nouveau des laïcs trouve son prolongement dans la théorie de l'Eglise comme corps mystique du Christ.

Cette spiritualité n'épuise pas, loin s'en faut, le champ de la réflexion théologique. Dans ce domaine, le thomisme occupe une position quasi hégémonique depuis que le pape Léon XIII en a promu la restauration par l'encyclique *Aeterni Patris* de 1879. A sa suite, les différents pontifes ont tous renouvelé l'injonction d'exprimer la foi catholique dans ce cadre et se sont employés à rendre leurs consignes opératoires à travers tout l'appareil des séminaires et des universités.⁴⁷

La vague thomiste touche ainsi tout ce que la catholicité compte d'intellectuels et de théologiens ecclésiastiques, mais aussi laïcs. A tel point qu'à l'exception de la nébuleuse blondélienne et de quelques cheveu-légers, c'est plutôt au sein d'un thomisme plus ou moins scolastique qu'il faut chercher les nuances de la recherche théologique dans la France d'alors.

Le plus ardent disciple du Docteur angélique est d'ailleurs Jacques Maritain qui passe communément pour le plus grand intellectuel catholique français de l'époque.⁴⁸ Issu d'un milieu libéral et protestant, attiré dans sa jeunesse par les idéaux socialistes, il se convertit sous l'influence de Léon Bloy. Initié au thomisme par le père dominicain Clérissac, son directeur de conscience, il anime avec sa femme Raïssa, dans leur propriété de Meudon, un cercle fréquenté par de nombreux intellectuels et artistes. Très actif dans la mouvance de l'Action française, il se soumet à la condamnation du mouvement et va s'employer, dans un esprit de fidélité à Rome, à justifier la décision

⁴⁵ Gérard Cholvy, Bernard Comte, Vincent Feroldi, *Jeunesses chrétiennes au XXème siècle*, Editions ouvrières, 1991.

⁴⁶ Jean-Pierre Coco, Joseph Debes, 1937, *L'élan jociste, le dixième anniversaire de la J.O.C., 1937*, Paris, Editions ouvrières, 1989.

⁴⁷ Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Desclée de Brouwer, 1998, notamment pages 39 et sq.

⁴⁸ *Ibid*, pages 59 à 65. Voir aussi Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel*, Stock, 1995.

pontificale. Ses adversaires l'accusèrent alors d'avoir trahi ses anciennes positions théologiques en même temps que ses convictions politiques premières, mais les choses sont plus complexes : Maritain rejette surtout le rationalisme étroit des thomistes les plus orthodoxes et les plus rigoureusement antimodernistes. Cette évolution fait de lui le meilleur relais, voire l'aiguillon, de la pensée de Pie XI en France. Son ouvrage fondamental, *Humanisme intégral*, résume les recherches autant qu'il ouvre de nouvelles pistes à propos de la place de l'Eglise dans le monde moderne et l'engagement des chrétiens dans une société pluraliste et démocratique. Il n'est pas étonnant que le père Montuclard se soit, comme d'autres, longtemps placé dans son sillage.

C'est donc dans un climat de bouillonnement intense que va naître la Communauté créée à Lyon en 1936 autour du père Montuclard. Portée par une dynamique de recherche, elle illustre bien la volonté d'une partie des catholiques de prendre toute leur part dans les bouleversements sociaux qu'ils ressentent comme imminents. Même si les pesanteurs institutionnelles, l'autorité du magistère et une stricte acception du devoir d'obéissance limitent encore fortement les marges de manoeuvre dans le cas d'initiatives informelles et venues de la base, le sentiment impérieux de l'urgence des changements et l'ardeur apostolique engendrent la naissance de telles initiatives.

PREMIERE PARTIE : LA COMMUNAUTE

CHAPITRE I : FONDATIONS

Si Jeunesse de l'Eglise n'accède à la notoriété qu'en 1942, avec la publication du premier cahier, la naissance du mouvement est antérieure à cet événement. En effet, les années de la Communauté lyonnaise sont bien plus qu'une simple préhistoire de Jeunesse de l'Eglise, elles en forment la matrice et la substance même comme en témoigne l'article-manifeste qui ouvre le premier cahier, «Tâches d'aujourd'hui» et dont la réflexion s'appuie largement sur l'expérience vécue les années précédentes.

Dans la fondation de la Communauté, plusieurs éléments ont joué un rôle essentiel : il y fallut des circonstances particulières, un vivier de participants et surtout la rencontre de deux personnalités habitées d'une volonté forte de réaliser une expérience chrétienne de type communautaire dans un esprit nouveau : Jehanne Allemand-Martin et Maurice Montuclard. Jusqu'en 1944, date de l'éclatement de l'équipe originelle, les orientations fondamentales du mouvement seront le fait de l'une comme de l'autre et seul l'éloignement de Jehanne Allemand-Martin après la guerre - et donc son absence lorsque Jeunesse de l'Eglise défrayera la chronique - conduira à minimiser son rôle dans les années de la fondation. En définitive c'est moins l'antécédence des réflexions de Montuclard que le rôle qu'il a joué par la suite qui en fait la figure emblématique du

mouvement.

I LA FORMATION D'UN THEOLOGIEN THOMISTE

A) Une vocation précoce, mais réfléchie

Comme on a souvent parlé d'une « génération 1905 » dans l'histoire intellectuelle du XXe siècle français,⁴⁹ on pourrait évoquer aussi le phénomène générationnel pour les milieux catholiques : 1904 marque la naissance de Maurice Montuclard, d'Yves Congar, de Henri-Irénée Marrou, de Madeleine Delbrêl ; Henri Guillemin était de 1903, Emmanuel Mounier et Jean Daniélou naissent en 1905. Issus de la première génération qui échappe au feu - mais non à l'empreinte - de 14/18 et qui atteint la maturité dans la tourmente des années 30, voilà des hommes qui vont se trouver confrontés à tous les bouleversements du catholicisme contemporain.

C'est donc le 21 octobre 1904 que naît Pierre Marie Maurice Montuclard, cadet d'une famille de la petite bourgeoisie stéphanoise qui comptera quatre garçons. Le père, à la tête d'une petite entreprise familiale du textile, spécialisée dans le lisage de dessins, se laisse percevoir comme une personnalité pragmatique, ancrée dans le réel et peu encline à la spéculation⁵⁰. En politique il accorde sa voix à la droite modérée. Il vote républicain indépendant. En matière de foi, il affiche une attitude plutôt conformiste : messe le dimanche, confession pour Noël et Pâques... et si la religion occupe une place de premier plan dans la famille c'est en raison de l'influence de la mère⁵¹. Profondément croyante, elle a un directeur de conscience et fait partie du tiers-ordre de saint François ; d'une religiosité mystique, elle fréquente des stigmatisées, dont l'une sera enterrée dans le caveau familial. Seule femme de la famille, plus intellectuelle que son mari, elle exerce une forte influence sur ses quatre fils. Lorsque son fils aîné, Gaston est atteint, en 1931, d'une tuberculose incurable, elle s'isole avec lui pour le faire « mourir saintement ». Il est clair qu'elle a joué un rôle décisif dans la vocation précoce de ses deux fils, Maurice et Paul, affirmée vers l'âge de dix ans. Toutefois, cette emprise a été contrebalancée par l'attitude du père qui souhaitait éprouver ces choix. Ainsi, après avoir commencé ses études au pensionnat Saint-Louis à Saint-Etienne, le jeune Maurice est placé dans une école professionnelle. Sa vocation se maintenant, il entre ensuite au petit séminaire d'Oullins, puis poursuit au grand séminaire de Lyon, se destinant alors au clergé séculier. Cependant, au bout de quelque temps, se sentant moins sûr, il quitte le séminaire et travaille pendant deux ans dans une fabrique stéphanoise de rubans. C'est à l'issue de cette période de réflexion qu'il choisit d'entrer dans l'Ordre dominicain. Nous sommes en 1927. Montuclard est alors âgé de 23 ans et sa vocation a donc mûri. On remarquera aussi qu'en dehors des périodes de grandes vacances, il a peu connu la vie de famille.

⁴⁹ Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, Paris, Fayard, 1988

⁵⁰ Témoignage de Marie Aubertin-Montuclard (entretien du 26/11/1992) et de Roger Montuclard (correspondance du 2/8/1994)

⁵¹ Jean Delumeau, *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*, Cerf, 1992, 387 pages.

Donc, si le rôle de la mère a été décisif dans l'éclosion de la vocation de son fils, celle-ci s'est ensuite affermie sous d'autres influences. Cependant, Montuclard continuera à avoir des échanges intellectuels périodiques avec sa mère jusqu'au décès de celle-ci en 1946. Quant au choix de l'Ordre dominicain, une de ses motivations vaut d'être ici mentionnée : au dire de son frère Roger, «Maurice prétendait avoir besoin d'une règle de vie plus stricte que celle du clergé séculier». On mesurera le poids de cette remarque à l'aune des péripéties ultérieures.

B) Montuclard, *Action française* ?

Est-ce dans cette période de formation intellectuelle qu'il faut rechercher les éléments d'une éventuelle participation de Montuclard à l'*Action française* ?

Dans son ouvrage *Dominicains français et Action française. Maurras au couvent*, le père Laudouze consacre tout un paragraphe au père Montuclard. Non sans avoir noté, page 209, que «**paradoxalement, la province de Lyon, de tradition conservatrice quant aux observances héritées de la période du père Danzas, semble avoir été moins touchée par les événements de l'Action française**», il signale quelques cas attestés, puis indique que «**la situation de Maurice Montuclard est plus délicate à cerner (...). Il semble que, dans la province, ce souvenir [d'un Montuclard Action française] se soit conservé...**» et ajoute : «**S'il y avait certitude, on serait devant un cas assez remarquable par l'évolution ultérieure qui a été celle de Montuclard .» André Laudouze s'appuie en fait sur le témoignage du père Serrand qui «a entendu parler de lui comme un ancien partisan d'A.F., mais ne le cite que par oui-dire»⁵².**

Ces propos appellent plusieurs remarques. La première, de pure chronologie, permet de préciser les choses : l'entrée de Montuclard dans l'Ordre est postérieure à la condamnation pontificale de l'Action française et, même si celle-ci n'a pas étouffé toutes les velléités, la normalisation est alors entamée. De plus, les expressions «entendu parler» et «par oui-dire» surprennent sous la plume du père Serrand⁵³ qui devint dès les années de Rijckholt, un proche ami de Montuclard. Si ce dernier avait manifesté des sympathies marquées pour l'A.F. au couvent d'études, il en aurait été le témoin direct. En fait, c'est le rapprochement de la chronologie et des propos employés par le père Serrand qui est éclairant : l'épisode Action française date des années antérieures à l'engagement de Montuclard dans l'Ordre et donc à la rencontre des deux religieux. Deux éléments corroborent cette hypothèse. Dans le témoignage de Roger Montuclard qui indique que «**Gaston, l'aîné, était Camelot du Roi, jusqu'à la condamnation romaine**» et sur la foi du témoignage d'un ancien condisciple de Maurice, que celui-ci était «**responsable du groupe A.F. au grand séminaire de Lyon**⁵⁴ ». En définitive, il nous semble que la participation de Montuclard au mouvement d'Action française est à relativiser. S'il est indiscutable que celui-ci a baigné dans un milieu très marqué par l'idéologie

⁵² *Op. cit.*, page 189.

⁵³ Lettre à l'auteur, 14/10/1986

⁵⁴ Lettres du 2/8/1994 et du 20/11/1995

maurrassienne et qu'il y a été sensible dans ses années de maturation intellectuelle, le terme de « partisan », au sens d'un engagement militant, nous paraît excessif. Il faut donc se défier d'une tentante reconstruction conceptuelle qui ferait du Montuclard progressiste des années 1950, le rejeton d'un Montuclard maurrassien des années 1920. Certes, un spécialiste en la matière, Jacques Prévotat, peut affirmer : « **il ne fait aucun doute qu'il existe un lien et une parenté de structure mentale entre les militants d'A.F., acharnés maurrassiens, d'avant-guerre et les militants catholiques du progressisme chrétien d'après guerre : même importance accordée au politique, même tendance à minimiser l'apostolat d'action catholique et les « oeuvres » au sens large du terme** »⁵⁵. Mais Montuclard n'est pas un « acharné maurrassien », bien au contraire – tout son travail des années trente le montre – et il n'est pas non plus réductible au confusionnisme de gauche décrit ci-dessus – c'est le centre de notre thèse - ; mieux, c'est non pas les idées de l'Action française, mais bien plutôt sa condamnation par Rome qui a marqué l'expérience de Montuclard, au moins jusqu'à la fin des années 1940, comme le montre ce qu'il écrivait en 1948, inspiré par ces réminiscences : « L'on n'a pas encore perdu le souvenir d'un type de catholique, fréquemment rencontré naguère dans les milieux de l'Action française, et qui tend – nous en avons été témoins quelquefois – à réapparaître maintenant en certains groupements influencés par un marxisme trop scolastique. La politique « réaliste » a une vertu particulière pour absorber les énergies, mobiliser les passions, développer le sectarisme et, par contrecoup, pour diminuer le sens de la grâce, de la charité, des réalités invisibles. Le chrétien qui cède à cette tentation d'un positivisme sec et étroit, s'exteriorise de plus en plus, s'anémie spirituellement, verse partiellement dans l'amoralisme : il est perdu pour l'Action catholique, les oeuvres, et parfois même pour l'Eglise »⁵⁶.

C) De Rijckholt à l'Angelicum

Le 2 octobre 1927, Maurice Montuclard, devenu Marie-Ignace en religion⁵⁷, prend donc l'habit dans l'Ordre des frères prêcheurs. Il rejoint alors le noviciat de la province de Lyon à Angers, puis le couvent d'études, encore exilé à l'époque à Rijckholt, dans le Limbourg hollandais, près de Maastricht. Le climat qui y règne est celui d'un petit milieu très refermé sur lui-même, coupé du monde environnant, mais non dénué de chaleur humaine. Maurice Montuclard y découvre certes les rigueurs de la règle dominicaine, les levers de nuit, la mauvaise nourriture et les longues marches à pied, qui le conduisent assez vite à une première dépression nerveuse. Mais il y trouve aussi une atmosphère beaucoup plus vivante, beaucoup plus stimulante et, en fin de compte, beaucoup plus libre qu'au séminaire de Francheville, dont il déplorait sans cesse la médiocrité de l'enseignement. Il s'y lie d'amitié avec un de ses maîtres, le père Sertillanges, qui, au cours de longues

⁵⁵ Lettre à l'auteur, 17/12/1997

⁵⁶ Henri Guillemin, André Mandouze, Paul Ricoeur, Georges Hourdin, Daniel Villey, M. Montuclard, *Les chrétiens et la politique*, Paris, Editions du Temps présent, 1948, pages 155-156

⁵⁷ Ce nom, bien peu dominicain, ne traduit pourtant aucun attachement particulier à la tradition jésuite. Faut-il y voir un hommage à l'ardeur apostolique ou à la vertu d'obéissance incarnées par Ignace de Loyola ?

discussions, lui ouvre les horizons d'une philosophie morale très imprégnée à la fois de rationalité – Sertillanges reste d'un thomisme très classique – et des vertus de l'amour. C'est à Rijckholt que le jeune frère découvre aussi la musique : il joue un peu d'orgue et acquiert une certaine culture musicale. En définitive, Maurice Montuclard conservera toute sa vie un souvenir heureux de ces années passées au noviciat, au cours desquelles se forge en lui un sentiment très fort d'appartenance à la famille dominicaine et naissent de solides amitiés avec certains de ses condisciples, comme le père Serrand ou le père Belaud.

Ordonné prêtre le 20 décembre 1931, il passe avec succès les examens du lectorat en théologie en 1932. Son mémoire porte sur « La nature de la quantité, d'après le chapitre sixième des Catégories d'Aristote ». Puis, remarqué par ses supérieurs, il est envoyé au collège de l'Angelicum à Rome, pour y préparer sa thèse de doctorat, qu'il soutient en 1933 sur « Le don du conseil et la certitude pratique ». Il a comme directeur le fameux père Réginald Garrigou-Lagrange, qui incarne alors le thomisme le plus traditionnel.

On retiendra en tout cas que le père Montuclard s'est constitué, dans ses années de formation, tant à Rijckholt qu'à Rome, un solide bagage théologique, puisé aux meilleures sources du thomisme officiel. Remarqué par ses maîtres, il est promis à un brillant avenir au sein de l'Ordre. Certains n'hésitent pas à lui prédire un avenir de prédicateur à Notre-Dame...⁵⁸

II La création de la communauté

A) Les fondateurs

1) Le rôle de Montuclard

C'est un père de 29 ans qui rentre en France pour y vivre sa vocation dominicaine. Plutôt grand, svelte, il est cependant un peu trop maigre pour ne pas sembler flotter dans l'habit blanc des frères prêcheurs. Le visage, émacié, mangé par des lunettes à l'épaisse monture, laisse deviner une nature dont la sérénité et le contentement de soi sont absents. Non pas que le jeune religieux soit d'humeur atrabilaire : toute sa trajectoire ne peut se comprendre sans l'intervention d'un optimisme fondamental, tant du point de vue religieux que de la lecture de l'histoire du monde. Mais la conscience de la mission à accomplir et de l'ampleur de la tâche consomment l'homme de l'intérieur. Il faut peut-être chercher là la source de la fragilité nerveuse qui provoquera chez lui plusieurs crises graves de dépression.

Lorsqu'il ne se sent pas à la hauteur des buts qu'il s'est fixés ou que les obstacles paraissent décidément insurmontables, il sombre dans un profond désespoir. Pourtant, sa nette tendance à l'intellectualisation, qui le porte à se complaire dans les raisonnements les plus compliqués et à discourir interminablement pour convaincre ses interlocuteurs, a

⁵⁸ Témoignage de Mme Marguerite Montuclard, 27 octobre 1994.

toujours été contrebalancée par un fort ancrage dans le réel, hérité d'un milieu familial engagé dans les affaires. Cette dichotomie marque toute la vie du personnage. D'une part, il éprouve sans cesse le besoin de théoriser, au point d'agacer son entourage lorsqu'il élabore, à propos du transfert du centre Jeunesse de l'Eglise de Petit-Clamart au Quartier latin, fin 1949, une « théologie du déménagement »... Mais, d'autre part, il éprouve le souci constant de ne pas se couper des réalités matérielles et sait faire preuve d'un redoutable esprit pratique lorsqu'il s'agit de négocier un contrat ou de réaliser une opération pour le compte de J.E.. C'est ce souci, tout autant que l'épuisement nerveux dû à un travail intellectuel trop intense, qui le pousse en 1949 à quitter l'équipe du Petit-Clamart pour vivre une expérience de travail manuel. Même si cette tentative se révélera être un échec, notamment du fait de la fragilité physique du religieux, elle dénote une volonté de connaître la vie ouvrière de l'intérieur et d'en partager les aspects concrets. Mais cette tentation permanente de l'engagement ne doit pas faire oublier l'intensité de ses capacités réflexives. C'est là un trait qui a marqué tous ceux qui l'ont côtoyé : cette manière d'être littéralement habité par son sujet, cette façon de s'exprimer par formules-chocs et par flashes lumineux, cette capacité de se retirer en lui-même dans une profonde méditation. Ce goût du silence est en partie dû à la surdité qui le frappe et ne cesse de s'aggraver au fil des années. Le plongeant dans un profond isolement, elle influence fortement sa personnalité. L'homme utilise aussi son handicap lorsqu'il ne se sent pas en confiance ou qu'il a affaire à un interlocuteur trop éloigné de sa pensée. Le père Varillon, essayant de discuter avec lui en 1952, a pu dire que « **Montuclard était sourd dans tous les sens du terme** »⁵⁹, tandis que le cardinal Suhard le qualifia de « **sourd psychologique** »⁶⁰. Mais ce refus d'entendre la contradiction, sauf si elle venait d'amis proches, se doublait d'une vraie souffrance, qui contribua sans doute grandement aux troubles nerveux déjà évoqués. Il n'empêche que cette concentration intense à laquelle l'homme est en quelque sorte contraint participe de la séduction qu'il exerce sur ceux qui l'approchent et s'intéressent à ses projets.

A son retour en France, le père Montuclard réside quelques mois à Lyon. Il y est nommé aumônier de la J.E.C.F. (section Sciences, Beaux-Arts et Conservatoire) et anime le groupe lyonnais des Amis de Sept⁶¹. Mais peu de temps plus tard, il est envoyé au studium de Saint-Alban-Leysses près de Chambéry, où le couvent d'études de Rijckholt a été transféré en 1932, pour y enseigner la théologie morale fondamentale. Cependant, le religieux qui supporte mal les contraintes de la vie conventuelle, ne se résout pas à rompre avec ses activités lyonnaises et les multiples contacts qu'il a noués dans le milieu étudiant. « **Je suis resté à Lyon trop et trop peu. Trop pour ne pas y avoir contracté des relations et trouvé des appuis ; trop peu pour avoir eu le temps d'utiliser ces avantages.** »⁶². Ces relations sont la source des premiers différends avec ses supérieurs. Ainsi, dans une lettre du 26 octobre 1935, adressée au père Cathelineau qui dirige

⁵⁹ Témoignage de Mme Marie Montuclard, 26 juillet 2001.

⁶⁰ Témoignage de Maurice Combe, 18 octobre 1994.

⁶¹ Cf M.I. Montuclard, o.p., *L'amitié de Sept, rapport sur Les amis de Sept, leur esprit, leur rôle*, présenté au congrès régional de Lyon le 31 janvier 1937, Paris, Editions du Cerf, 15 pages, F.M., carton 7.

Saint-Alban, le père Paragot, prieur du couvent du Saint Nom de Jésus à Lyon écrit : **« Déjà au mois de juillet, mes préventions portaient sur ce fait que le père prenait des initiatives sans me consulter et au lieu de demander les permissions, usait de subterfuges pour que je ne puisse pas les refuser »**. De fait, dans sa correspondance, Montuclard invoque bien souvent la « distraction » ou son « étourderie » pour réclamer les autorisations...*a posteriori*. Il faut dire que, dans ces derniers mois de 1935, son projet commence à se dessiner clairement. En effet, s'il a pu écrire en 1937 : **« Il y a dix ans que mes préoccupations convergent plus ou moins directement vers ce projet de communauté, trois ou quatre que je me consacre presque entièrement à cette ébauche de réalisation »**⁶³, c'est de cette période que datent les orientations précises : **« Mon séjour à Lyon en 1933/1935 a été une recherche constante de la formule, dont l'idée explicite et à peu près complète, date de décembre 1935 (...), je ne pense rigoureusement qu'à cela et ne peux penser à autre chose. Mon infirmité favorise encore cette concentration »**⁶⁴. En effet, sa surdité, tout comme les voyages en train qu'il multiplie entre Saint-Alban-Leysses et Lyon, le poussent alors à une concentration très forte.

2) Jehanne Allemand-Martin et Louis Dominjon

Le projet de communauté chrétienne mûrit aussi dans l'esprit de Montuclard au cours de son séjour lyonnais parce qu'il a trouvé une forte résonance chez des laïcs prêts à le réaliser avec lui. Dans le *Mémoire sur la Communauté*⁶⁵, il est indiqué : **« La première réunion du groupe que nous appelons – faute peut-être d'un autre nom – la « Communauté » date de la première quinzaine de janvier 1936. Elle rassemblait trois membres : un jeune avocat, un dessinateur de l'usine Berliet, une étudiante »**. Deux de ces personnes sont aisément identifiables.

Le jeune avocat est Louis Dominjon, originaire de Belley, qui a rencontré Montuclard lors de recollections à Saint-Alban et l'a retrouvé à Lyon pendant ses études de droit. D'une foi intense et d'une grande exigence morale, il apparaît comme un peu perdu dans son époque, nostalgique d'une chrétienté chevaleresque idéalisée. Son éloignement pour raisons professionnelles puis sa mort au front le 8 juin 1940 dans les combats de la campagne de France, le priveront d'un rôle de premier plan dans l'histoire de la Communauté.

L'étudiante s'appelle Jehanne Allemand-Martin et va jouer un rôle fondamental dans l'aventure de Jeunesse de l'Eglise. Après sa mère – et avant Marie Aubertin -, elle est la deuxième femme qui a inspiré et accompagné l'oeuvre de Montuclard. Fille d'un professeur de sciences naturelles du lycée Ampère, ami de Pierre Termier et pionnier des

⁶² Montuclard au père Paragot, prieur du couvent de Lyon, 28 octobre 1935, F.M., carton 7

⁶³ Lettre au Maître Général, 7/12/1937, F.M., carton 7

⁶⁴ *Mémoire sur la Communauté*, 8/12/1936, 10 pages dactylographiées, F.M., carton 7.

⁶⁵ *Op. cit.*, page 1

campes de vacances itinérants en montagne, Jehanne, sans être une convertie *stricto sensu*, affirme un engagement religieux personnel depuis l'adolescence. Responsable de la J.E.C.F. (section Sciences) de la Faculté de Lyon, elle est amenée par son mandat à rencontrer Montuclard, aumônier de son groupe. Celui-ci est impressionné par sa vive intelligence et sa forte personnalité. De plus, le dominicain découvre à travers elle un mode de vie exaltant qui tranche avec l'atmosphère confinée et quelque peu étouffante du couvent : les randonnées dans les Alpes, les longues soirées de discussion dans le chalet familial d'Huez, où se croisent de nombreux étudiants... Habitée par le désir de parfaire sa vie de chrétienne et séduite par l'idéal communautaire, Jehanne partage les préoccupations de Montuclard. Jusqu'à la rupture de 1944-1945, la réflexion menée sera l'oeuvre conjointe des deux partenaires. « **Elle (Jehanne Allemand-Martin) a permis la fermentation du départ et éclairé Montuclard sur beaucoup de choses. Certes, elle se retire en 1944-1945, mais à ce moment-là, l'essentiel du travail de création était accompli. C'était un tempérament du feu de Dieu, mais honnêtement, c'est à elle qu'on doit tout** », pourra affirmer Marie Aubertin.⁶⁶

B) Les circonstances

Les premières démarches concernent l'acquisition d'un local. Dans une lettre du 28 octobre 1935 adressée au père Paragot⁶⁷, Montuclard fait allusion à « **l'offre qui [lui] a été faite par plusieurs personnes (...) des frais de location, de réparation et d'entretien d'un assez grand appartement à Lyon** » pour y abriter quelques oeuvres dominicaines. Il précise à ce propos, faisant ici, de toute évidence, allusion au projet de communauté pour la première fois auprès de ses supérieurs : « **Certaines de ces oeuvres prendraient d'ailleurs une forme nouvelle qui leur permettraient ainsi d'atteindre un public plus élargi et non spécialisé.** » Cette première mention est complétée dans un courrier⁶⁸ adressé au tout nouveau père provincial⁶⁹ ; on y apprend notamment que l'appartement, situé au 16 de la rue Grenette, a été loué à l'initiative du père Montuclard, qu'il est susceptible d'accueillir deux salles de réunion, un petit bureau, un petit oratoire.

La deuxième préoccupation est de donner une justification à cette installation, dans l'impossibilité d'arguer de l'oeuvre nouvelle « **pour n'effaroucher personne et parce que [l'] idée n'est pas encore tout à fait au point** ». C'est pourquoi Montuclard propose d'y accueillir les groupes des Amis de Sept, de la J.E.C. et de la J.E.C.F. dont il a la charge. Hélas, au même moment, le père Paragot prend des mesures pour le remplacer dans toutes ces activités. Finalement, une parade est échafaudée. Madame Sonnery offre son appartement privé de la rue Grenette aux Amis de Sept qui y établissent une permanence

⁶⁶ Entretien, 26 novembre 1992.

⁶⁷ F.M., carton 7.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Le père Lesimple est élu provincial le 21 octobre 1935.

et sollicitent le père Montuclard pour des causeries religieuses⁷⁰, qu'autorise le père Paragot, mais c'est probablement cette situation qui précipite la fondation de la Communauté, dans la première quinzaine de janvier 1936.

C) 1936 : et alors ?

La date de la fondation de la Communauté invite évidemment aux conjectures. Adrien Dansette écrit carrément : « **Jeunesse de l'Eglise est né avant le progressisme. En 1936 s'est constitué sous ce nom un petit groupement de prêtres et de laïcs, en vue d'étudier la problématique apportée par le Front populaire** »⁷¹. Pourtant un simple regard sur la chronologie rend cette interprétation contestable. Certes le Rassemblement Populaire a pris corps dès le courant de 1935, mais les projets de Montuclard sont, nous l'avons vu, antérieurs de plusieurs années à la fondation officielle du groupe, courant janvier 1936.

Surtout, il serait bien difficile, à la lecture des archives, d'axer les réflexions de la Communauté naissante selon une perspective proprement politique. Certes, on nous objectera que la défiance à l'égard du politique - et plus encore à l'égard des clivages traditionnels droite /gauche -, si souvent rencontrée chez les catholiques, est une attitude politique en soi ; que les préoccupations politiques ne sont pas absentes de la réflexion de la Communauté, du moment qu'elle réfléchit aux formes de l'engagement des chrétiens dans la société ; que Montuclard est loin d'être retiré sur l'Aventin, comme le prouvent ses responsabilités dans les Amis de Sept⁷², dont il dirige le très actif groupe lyonnais, et qu'on peut même parler chez lui d'une « passion des événements »⁷³ ; que le climat de 1936 est favorable aux réflexions et aux prises de position⁷⁴.

Tout cela est parfaitement exact. Les références intellectuelles de Montuclard (Berdiaev, Carrel...) comme les parentés d'idées entre la Communauté et les revues comme *Esprit* ou *Ordre nouveau* suffisent à prouver que le groupe s'inscrit bel et bien dans la nébuleuse « non conformiste » de l'esprit des années trente, dont la position, en marge des clivages traditionnels, n'en aboutit pas moins à une attitude éminemment politique. Mais à condition de ne pas négliger qu'il ne s'agit en aucun cas d'une préoccupation prioritaire, en vue d'un quelconque engagement. Si André Manaranche fait référence aux débuts de la Communauté lorsqu'il écrit : « **L'idée neuve de Montuclard , c'est de donner à son groupe une préoccupation politique** », cela nous semble

⁷⁰ Ces « causeries religieuses » demandées au père Paragot (lettre du 13/11/1935)- et autorisées par lui -, deviennent « causeries régulières » dans la relation qu'en fait le père Montuclard (lettre du 16/11/1935).

⁷¹ Adrien Dansette, *Destin du catholicisme français*, page 234

⁷² M.I. Montuclard, O.P., *l'Amitié de Sept*, rapport présenté au Congrès régional de Lyon le 31 janvier 1937, Edition du Cerf, Paris, 15 pages

⁷³ Témoignage de Marie Montuclard, Nyons, 26/11/1992

⁷⁴ Aline Coutrot, *Un courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire Sept*, Cerf, Paris, 1961, 334 pages.

relever de la simplification, tentante certes, mais abusive par anachronisme. C'est la même tendance qu'on retrouve sous-jacente dans les premières pages du travail de Wenceslas Baudrillart qui s'ouvre de manière symptomatique sur une longue évocation du Front populaire et du fameux discours de Maurice Thorez sur la « **main tendue aux catholiques** »⁷⁵.

Certes, la référence mémorielle de 1936 est forte et la tentation est grande de jauger la Communauté lyonnaise à l'aune du Jeunesse de l'Eglise de 1953. Mais – nous aurons l'occasion de le vérifier pour la période 1940-1944 -, le temps de l'Eglise n'est pas toujours le temps du monde... Pour Montuclard et ses amis, la date emblématique dans les années de fondation, c'est bien davantage 1926 et la condamnation du « politique d'abord » de Maurras. Si la préoccupation de l'ouverture sur le temporel est non seulement présente mais fortement revendiquée, c'est dans une perspective globale et fondamentalement religieuse, dont les implications dans le champ politique ne sont pas clairement mesurées.

Quand, en 1937, Marie Aubertin revient de Paris où elle a assisté au congrès de la J.O.C. et dresse un compte rendu enthousiaste à ses compagnons, Montuclard se récrie : « **Mais ce sont des prises de position politiques !** »⁷⁶ et même dans l'allocution que celui-ci prononce pour le congrès régional des Amis de Sept, on cherchera en vain une seule prise de position claire sur les événements politiques, au milieu d'un prudent relativisme : « **Nous affirmons aujourd'hui notre défiance à l'égard des fascismes : demain l'évolution du pays peut établir sur nous une dictature. Telle autre attitude que nous prenons, et qui répond au sens actuel de l'évolution politique, peut, dans trois ans, être en opposition avec elle. Nous nous refusons à perdre, une fois encore, après tant de compromissions catholiques avec des conceptions temporelles plus ou moins affichées, la transcendance de la pensée du Christ** ». Les membres du groupe peuvent bien, dans leur action temporelle, contracter des engagements politiques, la Communauté, elle, doit se défendre de poursuivre des fins temporelles. « **L'écueil à éviter : qu'elle répète le glissement de Rex en Belgique, d'abord groupement d'action catholique, puis mouvement d'opposition politique** »⁷⁷.

Comme Michel Winock a pu l'écrire pour *Esprit* en 1934, on peut affirmer que pour les membres de la Communauté lyonnaise naissante, « **le monde politique restait le lieu de l'impur** »⁷⁸.

D) Le vivier

⁷⁵ *Op. cit.*, page 16

⁷⁶ Témoignage de Marie Montuclard, Nyons, 26/11/1992

⁷⁷ *Notre action*, page 16.

⁷⁸ Michel Winock, *Op. cit.*, page 110

Autour des quatre fondateurs, le groupe s'étoffe rapidement. A la fin de l'année 1936, il compte 16 membres⁷⁹. La section masculine en regroupe sept (outre le père Montuclard) : un avocat (Louis Dominjon), un professeur de lycée, le sous-directeur de l'usine Rhodiacéta de Péage-de-Roussillon, un étudiant, trois ouvriers ou employés. La section féminine regroupe huit membres : un professeur de lycée, quatre étudiantes, deux élèves de l'Ecole sociale, une jeune femme de la bourgeoisie, sans profession.

Deux constatations s'imposent : le poids des étudiants et la dominante bourgeoise. En fait, le groupe s'est constitué dans le vivier des militants fréquentés par Montuclard. Plusieurs sont issus des Amis de *Sept*. D'autres, comme les étudiantes de l'université catholique emmenées par Marie Aubertin, elle-même entrée en contact avec Jehanne Allemand-Martin, sortent des rangs de la J.E.C..

Un Jean Bonnet, technicien aux établissements Michallet, issu d'un milieu ardéchois extrêmement modeste, amené par Montuclard qui l'avait rencontré lors d'un prêche de carême, fait un peu figure de curiosité et de caution sociale. Il est en quelque sorte « **l'ouvrier de service** »⁸⁰ dans un ensemble surtout issu de la bourgeoisie et très féminin. En effet, l'équilibre entre les sexes mentionné dans le mémoire de décembre 1936 semble un peu reconstruit et la liste nominative dont nous disposons par ailleurs⁸¹ (vraisemblablement datée de 1942) nous paraît, bien que postérieure, refléter plus fidèlement la réalité : sur les quatorze membres entrés en 1936, on dénombre quatre hommes : Maurice Montuclard ; Louis Dominjon, que son travail éloigne de Lyon et du noyau central ; Jean Bonnet, dont nous avons signalé la situation atypique et un dénommé Albert Bernard. En définitive, c'est essentiellement un groupe de jeunes étudiantes, regroupées autour de Montuclard, qui constitue le noyau originel de la Communauté lyonnaise.

Au cours des années suivantes, le recrutement présente des caractères quelque peu différents : tout d'abord, une stabilisation du nombre des entrées annuelles : cinq en 1937, six en 1938, cinq en 1939, quatre en 1940, quatre en 1941, deux en 1942⁸² ; ensuite, une plus grande diversité géographique avec, à côté d'un noyau central à Lyon, des membres résidant à Saint-Etienne, Belley, Givors et Saint-Claude ; enfin, un renforcement de l'élément masculin avec l'entrée de couples ou de conjoints d'anciens membres, et surtout, nouveauté fondamentale pour la Communauté et son avenir, de plusieurs prêtres : tout d'abord les cinq entrants de 1937 ; François Fontvieille, curé de Montverdun dans le Forez, « **archétype du curé de campagne** »⁸³ ; Etienne et Joseph Garnier, tous deux professeurs, l'un au collège de Montbrison, l'autre au petit séminaire de Lyon ;

⁷⁹ *Mémoire sur la Communauté*, 8/12/1936 . Une liste datant vraisemblablement de 1942 en dénombre 14 (4 hommes et 10 femmes).

⁸⁰ Nous n'en avons pas trouvé d'autres.

⁸¹ F.M., carton 7.

⁸² Mais la dernière entrée portée sur la liste date du 24 avril 1942 . Il a pu y en avoir d'autres cette année là.

⁸³ Marie Montuclard, entretien du 26/11/1992.

Michel Chartier, jeune prêtre à la forte personnalité⁸⁴, vicaire à Givors, paroisse « rouge », réputée comme une des plus difficiles du diocèse (il y est le quinzième vicaire en 14 ans...) ; enfin le frère de Maurice Montuclard, Paul, mariste.

A ce noyau qui formera l'équipe des prêtres au sein de la Communauté, il faut ajouter quelques noms dont l'apparition, plus épisodique, explique les écarts numériques selon les différentes sources⁸⁵ : Henri Chirat, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, l'abbé Jean Servonnat, curé de Saint-Claude (Jura), le père Wilfrido Barrera, curé à Hauteville (Loire)...

Finalement la Communauté compte à la veille de la guerre une quarantaine de membres, chiffre qui restera stable jusqu'à sa disparition.⁸⁶

III LES FONDEMENTS THEORIQUES

A) Un corpus étoffé

C'est dans le long courrier adressé le 5 novembre 1935 au père Lesimple qui vient d'être élu provincial que l'on trouve sous la plume de Montuclard la première définition explicite du projet : « ***il s'agit dans notre pensée de créer ce que nous appelons encore la «Communauté chrétienne» : des chrétiens de tous milieux se rencontrant pour fraterniser dans la prière liturgique, l'étude en commun des problèmes actuels qui les intéressent et décidés à se former à l'exemple des communautés chrétiennes primitives*** ».

On ne peut qu'être frappé par cette définition, qui précise dès le départ tous les principes fondamentaux du mouvement : approfondissement de la foi menée conjointement avec une réhabilitation du temporel et d'une ouverture sur la société, refus de la spécialisation sociologique de l'Action catholique, choix du modèle communautaire, de la prière et de l'étude comme moyens de réalisation.

A partir de ces idées fondatrices, le groupe va procéder à une réflexion approfondie dont témoigne l'important ensemble de documents dont nous disposons. Ceux-ci sont de deux ordres : d'une part les nombreux rapports adressés par la Communauté à la hiérarchie, soit pour l'informer de l'évolution de la situation, soit pour solliciter une reconnaissance ou un statut particulier, et qui reprennent souvent les grandes orientations du groupe ; dans cette première catégorie, on peut classer les quatre rapports présentés au cardinal Gerlier et datés des 8 décembre 1936, 9 février 1938, 25 novembre 1940 et 2 mars 1944⁸⁷, ainsi qu'une série de mémoires envoyés aux principaux dignitaires de

⁸⁴ Détaché militaire au Liban en raison de son refus de porter les armes, il gifle son colonel qui avait frappé un supplétif autochtone.

⁸⁵ Il est question de sept prêtres dans le rapport du 25/11/1940 au cardinal Gerlier, de huit dans celui du 2 mars 1944, F.M., carton 7.

⁸⁶ 40 en 1940, 41 en 1944 (Cf rapports mentionnés en note précédente).

⁸⁷ A la lecture de ces dates, on mesure l'intérêt de ces documents pour une connaissance régulière du mouvement.

l'Eglise de France durant l'été 1937⁸⁸, ou encore des documents épars à usage interne qui forment comme des jalons destinés à faire le point de la réflexion.⁸⁹ ; d'autre part, un corpus de grands textes qui fondent en théorie l'expérience menée. Ces « grands textes » de la Communauté forment un ensemble d'une remarquable cohérence interne et développent tous une argumentation sensiblement identique, basée sur une description diagnostique de la situation de l'Eglise et une série de propositions de réformes. Le plus ancien, *Aspects nouveaux de l'Action catholique*, est un mémoire de 76 pages, daté du 19 mars 1936, que Montuclard a pensé pouvoir publier dans la collection des « Questions disputées », co-dirigée par Jacques Maritain et l'abbé Charles Journet aux éditions Desclée de Brouwer. Même profondément remanié à la suite des critiques de Maritain qui le juge beaucoup trop clérical, le texte porte les scories d'une réflexion encore balbutiante. Le second, intitulé *Notre action*⁹⁰, affirme la place et le rôle des chrétiens dans la société.

On peut y ajouter deux documents à usage interne : le premier numéro de *Message*⁹¹, le bulletin de liaison du groupe, qui ouvre sur un texte de six pages : « Pourquoi notre Communauté ? » et le *Carnet de route*, véritable « règle » de la Communauté, rédigée par Maurice Montuclard et Emmanuel Mounier en 1940 à Montverdun.

Enfin, il faut intégrer à cet ensemble, l'article principal du premier cahier de Jeunesse de l'Eglise, « Tâches d'aujourd'hui », publié en 1942, à la fois manifeste du mouvement et récapitulatif de l'expérience communautaire menée depuis 1936. Avant d'en étudier le contenu, il faut signaler que tous ces textes, présentés comme émanant de la Communauté, ont été rédigés pour l'essentiel par Maurice Montuclard seul : le contenu reflète certes les échanges et les contributions des membres – du moins les plus engagés –, mais, tant l'analyse interne (le style, le mouvement des idées) que la critique externe (à partir des brouillons, notes, correspondances diverses) conduisent à conclure à une rédaction très personnelle de sa part.

B) « Les maux dont nous souffrons »

« Toute association religieuse répond à un besoin de l'Eglise et du monde ; d'ordinaire au besoin principal de l'époque qui l'a vue naître. (...) La Communauté est née de la conscience des maux présents ».⁹² L'expérience de la Communauté s'est donc construite au départ en réaction contre une situation perçue comme négative, analyse rare et paradoxale dans le contexte d'unanimisme triomphant et de vitalité religieuse des années 1930. Tandis qu'aux lendemains de la première guerre mondiale

⁸⁸ Nous reviendrons sur les motivations et les circonstances de cette démarche. Cf *infra*, page 89.

⁸⁹ Par exemple le tapuscrit daté du 7/11/1936 : « Nous nous sommes rencontrés dans la conscience des faits suivants... »

⁹⁰ Aimablement communiqué par Emile Poulat. 28 pages, mais il manque au moins un quatrième chapitre sur l'Action catholique. La datation en est rendue difficile : 1937 ou 1938, en tout cas postérieure à février 1937.

⁹¹ 53 numéros du 10 décembre 1939 au 1^{er} juillet 1944. Bimensuel jusqu'en mai 1940, mensuel ensuite.

⁹² *Notre action*, page 1.

les catholiques français retrouvent leur place dans la société française, le pontificat de Pie XI, avec la levée de l'hypothèque maurrassienne et l'essor de l'Action catholique, apparaît comme une période de reconquête tous azimuts. Dans ce contexte de réussites reconnues, une critique frontale, qui plus est interne à l'institution, est difficile à soutenir. D'ailleurs, Montuclard ne nie pas la qualité des actions conduites, mais en regrette, selon ses écrits, soit les excès en certains domaines, soit la portée jugée trop limitée dans d'autres.

Se plaçant, non sans habileté rhétorique, dans une perspective historique, il décrit la stratégie religieuse de l'époque comme une saine réaction aux dérives antérieures qu'il dénonce vigoureusement : individualisme religieux, coupure entre la religion et la vie qui conduit à une laïcisation de l'existence, incarnée dans un fade moralisme et à une spiritualité confinée dans la contemplation et le seul souci de la vie intérieure, du salut personnel. Ce rejet d'un christianisme bourgeois et saint-sulpicien justifie pleinement le redressement opéré au XXe siècle, mais le fléau de la balance est revenu, selon Montuclard, à la fois trop loin et pas assez. Dans *Notre action*, c'est contre la tendance à privilégier le collectif par rapport à l'individu, contre l'air du temps qui exalte le groupe aux dépens de la personne et la fascination que peuvent exercer sur les mentalités les idéologies de masse, comme les totalitarismes communiste et fasciste, que l'on met en garde.

De manière un peu contradictoire, dans « Tâches d'aujourd'hui », Montuclard reproche plutôt aux différents mouvements chrétiens de s'être « arrêtés à mi-chemin ». ⁹³ Certes, le catholicisme social, le scoutisme, ou encore l'Action catholique spécialisée ont développé un type neuf de chrétien, conscient de ses responsabilités sociales et soucieux d'incarnation, mais pèchent de trois manières : la plupart des mouvements, conçus pour des jeunes, sont inadaptés aux aspirations d'un laïc adulte ; leur action dévalorise l'institution paroissiale, cellule de base de l'Eglise-communauté ; leur présence au monde n'est pas totale.

Le premier reproche est inspiré de l'expérience même de la Communauté, composée de jeunes adultes, issus de mouvements spécialisés - la J.E.C.F. pour l'essentiel -, et, qui, par leur âge, leur entrée dans la vie active ou par leur mariage, se trouvent exclus de mouvements principalement consacrés aux jeunes et qui, à l'époque, ne se sont pas dotés de prolongements adultes. Le risque apparaît double de ne consacrer les efforts de mobilisation qu'à la jeunesse : d'une part, si leur valeur religieuse n'est pas en cause, la richesse humaine de ces mouvements en est diminuée : « **Leur humanisme est encore incomplet. Celui d'un adolescent plus que celui d'un homme. Trop marqué par l'activisme (...). Un humanisme rétréci** » ; d'autre part les mouvements de jeunesse ont besoin d'adultes, prêtres et laïcs, formés « **intellectuellement, moralement, religieusement** » ⁹⁴, pour l'encadrement. D'ailleurs la Communauté ne songe nullement à fonder elle-même des mouvements d'Action catholique pour les adultes, mais plutôt à soutenir d'éventuelles créations, en formant des responsables.

⁹³ Page 23.

⁹⁴ *Mémoire sur la Communauté* du 8 décembre 1936. F.M., carton 7.

Le second reproche adressé à l'Action catholique spécialisée est plus structurel, plus grave : c'est de discréditer l'institution paroissiale, d'en détourner les forces vives de l'Eglise. Certes, une certaine inadaptation de la paroisse aux nécessités du temps est reconnue : l'obligation d'y composer avec les oeuvres anciennes, un esprit quelquefois routinier, un fixisme liturgique excessif et un ritualisme qui ont vidé les sacrements de leur sens aux yeux de beaucoup, la difficulté d'une organisation de l'Action catholique au sein des structures traditionnelles et la nécessité de calquer celle-ci sur les milieux dans lesquels elle s'est constituée⁹⁵. Certes, le clergé paroissial, relayé par la hiérarchie, a pu adopter une attitude défensive vis-à-vis des initiatives des mouvements et, ainsi, s'éloigner d'eux. Mais en multipliant les formules de cérémonies, de prières ou d'engagements hors de la liturgie, l'Action catholique favorise la désaffection de la paroisse et, dès le départ, un des objectifs clairement avancés de la Communauté est de « **défendre la paroisse contre la mésestime ou l'incompréhension que lui valent parfois les mouvements d'Action catholique** »⁹⁶.

Enfin, dernière critique fondamentale de l'oeuvre de l'Action catholique, la négation de la valeur propre du temporel. Reproche étonnant contre un mouvement qui se réclame justement d'une logique d'incarnation et a érigé en principe l'action dans le monde. Mais pour Montuclard, c'est l'intention et l'esprit de la démarche qui sont en cause : quand « **on s'occupe du temporel pour (pour porter témoignage, pour démontrer que le chrétien est aussi capable que quiconque dans les travaux humains, pour capter des occasions de conquête ou pour faire du bien)** »⁹⁷, on fait preuve d'un manque de désintéressement et, par là même, on nie la valeur du temporel, alors qu'« **il s'agit de prendre le monde tel qu'il est : a-t-on toujours mesuré cette exigence ?** »⁹⁸, questionne Montuclard. La revendication s'affirme d'ailleurs dès les débuts du mouvement. Dans le premier rapport adressé au cardinal Gerlier sous le titre « Servir le monde », il est précisé : « Avec la conviction qu'il [le monde] est aussi partie du Royaume du Christ et que l'aimer, c'est encore aimer Celui qui « remplit tout » et « en qui tout subsiste ». Les citations sont puisées à bonne source : l'encyclique *Quas primas*.⁹⁹

En définitive, le catholicisme militant de l'Action catholique tend à réduire le christianisme à une présence au monde, tout en subordonnant celui-ci à son programme de conquête. La recherche des remèdes à tous ces maux conduit à l'élaboration de l'appareil théorique du mouvement et à la définition d'un programme d'action.

C) Un programme de « rénovation chrétienne »

⁹⁵ « Tâches d'aujourd'hui », page 31.

⁹⁶ *Ibid*, page 32.

⁹⁷ « Tâches d'aujourd'hui », page 24.

⁹⁸ *Ibid*.

⁹⁹ Sur la royauté sociale du Christ, de 1925.

Des critiques formulées par Montuclard et ses amis, il ressort que l'action à entreprendre doit être centrée prioritairement sur la redécouverte de l'Eglise. « **Parce que le mystère de l'Eglise ne tient pas, dans la mentalité chrétienne actuelle, la place qui lui revient traditionnellement, parce que c'est en tant qu'il est Eglise que le christianisme est le plus en mesure de répondre aux aspirations profondes du monde moderne, [notre] entreprise est tout entière animée dans un esprit caractérisé par le sens de l'Eglise...** »¹⁰⁰. « **On cherche l'union des catholiques. Mais le seul organisme authentique d'union chrétienne, n'est-ce pas la paroisse ? Celle-ci n'est-elle pas l'incarnation de la Communauté chrétienne et donc du Corps mystique ? Et n'est-elle pas le plus beau témoignage et le plus convaincant à donner au monde présent ?** »¹⁰¹.

Cette tâche passe d'abord par la réhabilitation de la paroisse : « **Pour cela il convient de la mettre au centre de la spiritualité, de la piété personnelle, de la conception chrétienne du monde et de l'histoire ; vivifier en elle les comportements collectifs des chrétiens (la liturgie, les sacrements, la prière commune) ; en faire la base de l'enseignement et de la prédication** ». Il convient donc de « **défendre cette idée que la paroisse est le regroupement nécessaire des chrétiens séparés par les conditions de la vie sociale et les nécessités de l'Action catholique spécialisée, et le témoignage vivant de l'unité de tous dans le Christ ; collaborer à toute initiative tendant à revivifier la paroisse (vie liturgique, entraide sociale)** »¹⁰². C'est avec la constitution progressive de l'équipe des prêtres au sein du groupe qu'une stratégie plus concrète s'élabore. L'idée de mettre ceux-ci à disposition des évêques qui comptent dans leurs diocèses des paroisses non desservies s'accompagne d'une réflexion sur la nécessité d'un renouvellement de la vie paroissiale. « **Témoignage de pauvreté chrétienne donné par le clergé, spécialement en matière sacramentaire (uniformité des classes d'enterrement ou de mariage), introduction dans toute la limite permise de la langue vulgaire dans la liturgie, rénovation de l'esprit communautaire paroissial, surtout par le sacrifice de la messe et la collaboration entre prêtres et laïcs** »¹⁰³. Un programme encore assez flou, qui emprunte largement aux idées novatrices de l'abbé Remillieux en matière liturgique, mêlées de quelques propositions audacieuses, comme la relation prêtres-laïcs, tout cela dans une perspective missionnaire de « rechristianisation » qui rejoint les diverses initiatives qui se développent alors.

Ce souci d'une prédication plus efficace et d'une vie paroissiale plus intense n'est pourtant, nous l'avons dit, que l'aspect technique d'une préoccupation bien plus vaste et d'un projet autrement ambitieux : la restauration de la conscience de l'Eglise chez les chrétiens. Montuclard propose de commencer par traiter la question de l'unité des Chrétiens comme tout fait social : « **Le christianisme, bien plus qu'une doctrine, est**

¹⁰⁰ Rapport du 2 mars 1944.

¹⁰¹ Rapport au cardinal Suhard, 26 juin 1937, page 11. F.M., carton 7, liasse 4.

¹⁰² Rapport du 8 décembre 1936, page 4. F.M., carton 7, liasse 4.

¹⁰³ Ibid, pages 11 et 12.

un fait social »¹⁰⁴. Des hommes partagent une même foi, logiquement doit se créer entre eux une communauté de pensée et même de vie. Non sans ironie, Montuclard note : « **On aime à résumer le devoir chrétien dans celui d'incarnation (...) mais avant tout [il conviendrait] de l'incarner dans les formes et les institutions qui lui sont propres : vivre l'Eglise afin de rendre visiblement le Corps du Christ aussi semblable que possible à ce qu'il est invisiblement** »¹⁰⁵. Seulement cet objectif a été placé au second plan. Le souci prioritaire de la présence au monde et de la question sociale a fini par conduire à l'identification de la doctrine sociale de l'Eglise et du Royaume de Dieu. Au bout du compte, c'est non pas la conscience de l'Eglise, mais la conscience de classe qui en sort renforcée, car celle-ci apparaît comme la seule réalité collective. De plus, l'organisation ecclésiastique de l'Eglise a étouffé l'idéal communautaire en son sein. Les fidèles, exclus de la liturgie, de la mission pastorale, des responsabilités, ont laissé le destin de l'Eglise aux mains des clercs. L'Eglise-société a remplacé l'Eglise-communauté. Restaurer l'Eglise comme corps vivant est cependant possible par un approfondissement de la charité, une charité intensément vécue par les chrétiens entre eux et envers tous les hommes, plus soucieuse d'engagements que d'exercices et de préceptes moralisants, empreints de formalisme et inadaptés de toute façon aux circonstances multiples et imprévisibles de la vie d'adultes dans la société. « **Cette communion universelle, catholique, c'est l'Eglise. La réaliser entre ses membres, dans le corps tout entier et en chacune des cellules composantes, c'est la vie de l'Eglise au-dedans : la projeter et l'étendre parmi les hommes dans les groupes humains, c'est son rôle au-dehors. Il faut l'une et l'autre pour que l'Eglise soit pleinement charité** »¹⁰⁶.

On voit par là que la volonté de rénovation de l'Eglise comme communauté débouche également sur un projet global de transformation de la société civile. « **La compréhension de la charité est fonction d'une vue complète de la destinée humaine** »¹⁰⁷. Il faut dire que la réflexion de Montuclard et de ses amis s'inscrit dans une conception de l'époque comme temps de rupture et de bouleversements : « **Chacun maintenant partage la conviction qu'un Ordre nouveau se prépare. Les chrétiens, qui sont la lumière du monde, doivent travailler à sa construction** »¹⁰⁸. Encore faut-il que les chrétiens soient à même d'investir le mouvement social et de répondre aux besoins du monde. La première condition de réussite de cet engagement est le respect de la pleine valeur de l'ordre temporel et ce pour trois raisons : tout d'abord, des militants chrétiens qui aborderaient l'action sociale ou politique avec un programme relevant explicitement de la doctrine de l'Eglise, inadmissible pour le plus grand nombre dans la

¹⁰⁴ *Tâches d'aujourd'hui*, page 34.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid*, page 38.

¹⁰⁷ *Ibid*, page 38.

¹⁰⁸ *Rapport au cardinal Suhard*, 26 juin 1937, page 1. On notera l'expression, alors triviale, mais appelée à une autre postérité, ainsi que la majuscule.

société moderne, ajouteraient encore à la désunion contre laquelle ils prétendaient lutter ; ensuite, la subordination de l'ordre humain au projet de l'Eglise va à l'encontre du message du Christ qui, par la formule « **Rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu** », indique que César et l'ordre humain ont valeur en soi et, « **quoique subordonnées** »¹⁰⁹ doivent être considérées comme des fins. C'est la même injonction qui figurait dans le premier rapport adressé au cardinal Gerlier¹¹⁰, sous le titre « **Surtout servir le monde** » ; enfin, les chrétiens peuvent donner un exemple de désintéressement et de pur service en servant le monde ni pour l'accaparer, ni pour le dominer.

Cette action doit viser la construction d'un « nouvel ordre humain » qui n'est pas contradictoire avec la doctrine de l'Eglise, mais en constitue un domaine, celui que la raison seule est capable de comprendre et d'accepter et sur lequel des chrétiens et des non-chrétiens peuvent se retrouver, ce programme de reconstruction sociale faisant figure de socle pour un « **ordre social chrétien que la Providence rendra peut-être possible plus tard** »¹¹¹. Car la tâche prioritaire, « **la grande tâche qu'impose le monde présent, dont le mal foncier est la division et, parmi toutes les divisions, le divorce entre l'humanisme et le christianisme, c'est de rapprocher harmonieusement ces deux courants, la religion et la vie** »¹¹². Rapprochement qui contribuerait, même indirectement, à la rechristianisation du monde, car « **si le monde est déchristianisé, c'est souvent pour être d'abord déshumanisé** »¹¹³.

Cette « grande tâche » ne peut être confiée à n'importe quels chrétiens, mais à de « super-militants », préparés à leur mission, car celle-ci nécessite un total dévouement et ne va pas sans risque. Dans le rapport adressé au cardinal Suhard, Montuclard dresse le portrait de ces « nouveaux apôtres » : formés intellectuellement, consacrés profondément au Christ et donc disciplinés dans l'action, porteurs d'un témoignage chrétien authentique et presque héroïque de charité, très épris de la valeur de l'ordre humain et en même temps animés par un profond et constant esprit de religion. Mais, même si chacun d'eux doit agir seul, pour mieux rayonner dans le monde et ne pas compromettre l'Eglise, il n'en reste pas moins que ces chrétiens devront se regrouper. La forme que prendront ces groupements devra correspondre tant aux aspirations du laïcat qu'aux intérêts de l'Eglise et du monde. C'est par une réalisation du type communautaire que Montuclard et ses amis entendent atteindre cet objectif.

D) La Communauté comme réponse aux défis du monde moderne et aux exigences du christianisme

¹⁰⁹ *Ibid*, page 2.

¹¹⁰ *Rapport du 9 février 1938.*

¹¹¹ *Rapport au cardinal Suhard.*

¹¹² *Ibid*, page 13.

¹¹³ *Mémoire sur la Communauté* du 5 novembre 1937.

La stratégie communautaire s'impose comme le moyen d'action qui évite les écueils tant de fois pointés : d'une part l'individualisme qui replie l'homme sur lui-même par un souci égoïste du salut personnel et débouche sur l'indifférence, voire le mépris vis-à-vis du monde ; d'autre part l'organisation de masse qui procure certes ferveur et enthousiasme, mais cherche à imposer sa doctrine et se révèle inefficace pour pénétrer le cœur de la société des hommes et ses problèmes concrets. Groupement d'une élite, elle vise toutefois l'adhésion ultérieure d'un nombre croissant de membres en même temps que l'approfondissement d'un programme de vie.

On peut certes chercher dans la tradition dominicaine les sources de l'adhésion de Montuclard à l'« utopie communautaire », on pensera alors avant tout à la conception ecclésiale de saint Thomas d'Aquin pour qui l'Eglise se définit face aux « gentils » comme société parfaite des chrétiens, en préfiguration à la fameuse image de l'Eglise « corps mystique du Christ ». Daniel Lindenberg pointe précisément cet héritage dans ses *Années souterraines* : « **Dans le champ de la pensée catholique, la communauté se situe au confluent conceptuel de la théologie du corps mystique et du néo-thomisme. Il y a communauté possible parce que, d'une part, la société, selon le Docteur Angélique est « ordonnée au bien commun » et parce que, d'autre part, l'Eglise s'identifie au Christ, éternellement vivant à travers elle** ».¹¹⁴ On évoquera aussi inmanquablement les statuts d'un ordre qui, sans minimiser le vœu d'obéissance, s'enorgueillit d'une pratique séculaire de l'*electio*, au sens de l'adhésion volontaire des membres à la communauté et à ses supérieurs librement choisis.

Cependant, c'est un spectre bien plus large qui est parcouru à l'époque par le concept de communauté, même s'il faut bien reconnaître avec Denis Pelletier que les frères prêcheurs sont partie prenante de nombre de ces expériences¹¹⁵. Avec Mounier, on peut bien parler de « **l'immense vague communautaire qui déferle sur l'Europe** »¹¹⁶.

Dans le premier mémoire qu'il rédige sur la Communauté, Montuclard en mentionne les manifestations : « **La réaction générale contre l'individualisme a restauré l'idée de communauté : école sociologique française, fascisme, marxisme, national-socialisme** ». **Robert Nisbet a explicité en quoi « la notion de communauté constitue le plus fondamental des concepts élémentaires de la sociologie (...), de Comte jusqu'à Weber** » et a mis en lumière la place de Le Play dans cette tradition, ainsi que l'influence de celui-ci dans la pensée catholique française¹¹⁷. Quant à la mention des grandes idéologies totalitaires de l'époque, Montuclard l'emprunte à Mounier ou Maritain qui y font référence à longueur de pages. « **Un double fait s'impose : communisme et fascisme, écrit Montuclard dans Notre action. Le premier est plus subversif de**

¹¹⁴ Daniel Lindenberg, *Les années souterraines, 1937-1947*, Editions La Découverte, Paris, 1990, page 208.

¹¹⁵ Denis Pelletier, « Utopie communautaire et sociabilité d'intellectuels en milieu catholique dans les années quarante », in *Sociabilités intellectuelles, lieux, milieux, réseaux, Les cahiers de l'IHTP*, numéro 20, mars 1992, pages 172 à 187.

¹¹⁶ In *Révolution personaliste et communautaire*.

¹¹⁷ Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, PUF, Paris, 1984.

l'ordre humain, mais tous deux sont au fond identiques et également dangereux pour le christianisme, car l'un et l'autre absorbent l'individu dans la collectivité : Etat (fascisme italien), race (national-socialisme) ; classe prolétarienne (communisme) »¹¹⁸.

Pour réaliser sa rénovation, la chrétienté doit utiliser le même procédé : ***« L'effort est si grand qu'il ne peut être entrepris avec l'ampleur et la convergence voulues par quelques individualités isolées, mais par une communauté de chrétiens résolus à se donner dans la discipline et l'abnégation à cette oeuvre de longue haleine »***¹¹⁹.

La stratégie communautaire s'appuie ainsi sur deux fondements : d'une part, l'ampleur de la tâche à accomplir, qui s'apparente dans une perspective historique ***« à celle des moines défricheurs et civilisateurs d'autrefois »***¹²⁰, dont le succès s'explique par la vie cénobitique, ou ***« aux chrétiens des premiers siècles qui ont accompli leurs progrès parce qu'ils ont été sensibles à la réalité communautaire de l'Eglise »***¹²¹ ; d'autre part, la réflexion d'éminents écrivains catholiques : Jacques Maritain, Etienne Borne, Arnold Rademacher, le père Teilhard de Chardin, Alexis Carrel¹²²...

Mieux, l'aspect communautaire de l'expérience menée prend une dimension de plus en plus importante au fil du temps. La formule, qui semblait en quelque sorte aller de soi au départ et se présentait simplement comme moyen d'action, inspiré d'idées contenues dans l'air du temps ou puisées chez les maîtres spirituels comme Mounier ou Maritain, devient peu à peu le point central du projet. L'introduction du mémoire remis au cardinal Gerlier le 25 novembre 1940 illustre parfaitement cette évolution. Le rapport adressé à l'archevêque en 1938 sur les grandes orientations du groupe y est qualifié de « théorique » et les lignes qui suivent précisent clairement : ***« Nous nous permettons d'insister ici sur un point qui, au cours de notre expérience, et dans la prière, s'est révélé comme essentiel et pour ainsi dire contenant tous les autres : vivre dans le monde le christianisme en tant qu'il est une communauté. Il y a dans l'Eglise divers groupements, chacun exprime un aspect du patrimoine chrétien : celui-ci par la contemplation ; celui-là par l'action ; d'autres honorant particulièrement tel mystère chrétien ou propageant telle dévotion. A côté d'eux, peuvent sans doute trouver place des groupements comme le nôtre, dont le but est de vivre de la réalité communautaire du christianisme et de le manifester. Car dans cette preuve vivante de l'unité qu'est la communauté, le Seigneur a mis un des motifs de crédibilité les plus efficaces : « Qu'ils soient uns comme nous sommes un, afin que le monde connaisse que vous m'avez envoyé et que je vous ai aimé comme vous m'avez aimé »*** ».

¹¹⁸ Notre action s.d., papiers personnels d'Emile Poulat, page 3.

¹¹⁹ Ibid, pages 3 et 4.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Rapport au cardinal Gerlier, 25 novembre 1940, F.M., carton 7, liasse 2.

¹²² Sur Alexis Carrel, cf *infra*, dans le paragraphe « Influences ».

En cela la Communauté lyonnaise illustre parfaitement le modèle mis en lumière par Denis Pelletier d'une communauté comme forme de sociabilité avec ses deux versants, intérieur et extérieur : « **Modèle universel de société enfin réconciliée avec elle-même (...), elle est aussi le lien à mettre en oeuvre entre [les militants] ici et maintenant à l'échelle de leur militantisme. Elle est donc à la fois motif d'un engagement et forme possible de cet engagement, théorie et pratique, la seconde apparaissant à son échelle comme le modèle déjà à l'oeuvre de la première** »¹²³.

Reste à examiner les formes précises et concrètes de la réalisation menée. Toutefois, on s'est aperçu, chemin faisant, du poids des influences intellectuelles qui président à cette création et qu'il convient maintenant d'élucider dans la mesure du possible.

CHAPITRE II : INFLUENCES

I LES PUISSANCES TUTELAIRES : MARITAIN ET MOUNIER

A) Le maître : Jacques Maritain

Pour qui connaît surtout de Maritain et Montuclard les trajectoires suivies par les deux hommes dans la période postérieure à la deuxième guerre mondiale, le rapprochement des deux noms peut surprendre. Pourtant, à la lecture des archives disponibles, il apparaît clairement que le philosophe de Meudon, qui a alors toute une oeuvre derrière lui et exerce un magistère reconnu dans certains cercles catholiques, incarne la référence première de la jeune Communauté. Déjà, les deux hommes partageaient un itinéraire intellectuel commun : la formation thomiste, une même « gestion » de la crise de l'Action française. Mais surtout, la proximité de vues entre le programme du groupe lyonnais et les idées défendues par le Maritain d'*Humanisme intégral* est flagrante. Sur la validité du modèle communautaire, auquel Maritain consacre les chapitres centraux de son ouvrage ; mais plus encore sur le « nouveau style de sainteté » et le concept de « nouvelle chrétienté » dans lesquels Montuclard et ses amis retrouvent leur projet de réconciliation du christianisme et du monde, tout comme leur volonté de sanctification de la vie profane. Ils peuvent à juste titre se reconnaître quand Maritain affirme : « **L'avenir d'une nouvelle chrétienté dépend aussi avant tout de la réalisation intérieure et plénière d'une certaine vocation profane chrétienne dans un certain nombre de coeurs** ».

Ils peuvent puiser là un appareil conceptuel susceptible d'élaborer la théologie du laïc qui ils appellent de tous leurs voeux. Ils y trouvent également des outils pour l'action, notamment la fameuse distinction « **en tant que chrétien / en chrétien** » qui clarifie la situation ô combien délicate des laïcs engagés dans l'action sociale¹²⁴, tandis que le chapitre V de l'ouvrage insiste sur la liberté des personnes, le pluralisme des sociétés

¹²³ *Op. cit.*, page 182.

modernes et surtout l'autonomie du temporel, à titre de « *fin intermédiaire et infravalente* » c'est-à-dire ultime dans un ordre donné, certes subordonnée à une fin ultime absolue, mais comme agent principal et non pas comme simple moyen, réduit au statut de simple ministère.

Les membres de la Communauté ont été imprégnés de la lecture d'*Humanisme intégral* : leurs écrits l'attestent. Lorsque Montuclard, s'adressant au cardinal Suhard en juin 1937, note : « **A l'intérieur de la doctrine proposée par l'Eglise, surtout en matière sociale, économique et politique, se trouve tout un domaine que la raison seule peut comprendre et admettre. C'est cette philosophie de l'ordre humain que le chrétien engagé dans l'action temporelle pourra proposer aux non-chrétiens appartenant comme lui à la cité** »¹²⁵, on retrouve le concept d'« oeuvre profane chrétienne » que défend Maritain pour rendre possible les réalisations communes entre croyants et incroyants¹²⁶. Quand Maritain invite à reconnaître la valeur du travail des « adversaires de la vérité » que sont les marxistes, dont l'action a fait accéder le prolétariat à la prise de conscience de la dignité ouvrière et de la dignité du travail, il fait écho au principe de la Communauté selon lequel le monde est aussi partie du Royaume.

On a dit l'importance de la publication d'*Humanisme intégral* tant dans le contexte d'avant-guerre¹²⁷ que dans l'histoire de la pensée catholique¹²⁸ et il est vrai que l'oeuvre a eu un profond retentissement à sa parution, fin juillet 1936. Mais les membres du groupe lyonnais en connaissaient la teneur avant cette date. On sait que l'ouvrage reprenait des conférences données en août 1934 à l'université de Santander en Espagne. Une partie avait d'ailleurs été publiée en France dans divers articles de revues, dont *Esprit*, que le groupe lisait assidûment¹²⁹. On comprend mieux ainsi que, deux mois à peine après sa création, et par l'entremise de Jacques Madaule¹³⁰, la Communauté adresse à l'approbation de Maritain, et dans l'espoir d'une publication, le premier texte qu'elle produit. Daté du 19 mars 1936, intitulé *Aspects nouveaux de l'Action catholique*, il compte 60 pages organisées en cinq chapitres qui visent à préciser quelques points délicats de la vie des groupes d'Action catholique, notamment la répartition des pouvoirs entre aumôniers et responsables laïcs, mais aussi à dépasser certaines formes d'apostolat

¹²⁴ *Humanisme intégral*, page 299.

¹²⁵ *Rapport du 26 juin 1937*.

¹²⁶ *Humanisme intégral*, page 210.

¹²⁷ Emile Poulat, « Humanisme intégral dans la culture des années trente », in *Le supplément*, numéro 187, décembre 1993, pages 139 à 174.

¹²⁸ *L'humanisme intégral de Jacques Maritain*, colloque de Paris, Editions Saint Paul, 1988.

¹²⁹ « Des chances historiques d'une nouvelle chrétienté », *Esprit*, numéro d'octobre 1935, repris dans le chapitre VI d'*Humanisme intégral*.

¹³⁰ Lettre de Jacques Maritain à Maurice Montuclard, 15 mai 1936.

jugées inefficaces ou mal adaptées. La première partie, « *Nova et vetera* », ¹³¹ dresse un état des lieux sévère : face à la nécessité proclamée pour l'Eglise de se renouveler sans cesse, à l'image de la vie qu'elle incarne, l'inadaptation des moyens de l'apostolat éclate au grand jour : inadéquation de la paroisse aux formes modernes de la vie en société (quartiers, banlieues...), difficulté du prêtre, isolé par son sacerdoce, à saisir les réalités, inefficacité des oeuvres qui conservent mais ne conquièrent pas vraiment. De ce constat découle la liste des remèdes : restauration d'une conscience communautaire au sein de l'Eglise (deuxième partie), nouvelles relations entre clercs et laïques (troisième partie), rénovation liturgique (quatrième partie), enfin engagement des chrétiens dans la cité (cinquième chapitre). Par divers biais, c'est l'Action catholique spécialisée qui est visée. Certes, elle a « **réagi contre cet individualisme irréel qui a étioilé l'apostolat chrétien** » (page 18), elle a « **favorisé une prise de conscience communautaire** » (page 9), et « **entraîné une attitude hardie de pénétration et de présence** » (page 9). Mais puisque ces différents mouvements ont « **capté à leur profit des énergies dont, sans eux, des oeuvres moins récentes avaient reçu l'apport** » (page 1), ils doivent justifier leur existence par une plus grande réussite. En fait, Montuclard, qui est le principal, voire l'unique rédacteur du texte, adresse à l'A.C.S. deux reproches principaux. La spécialisation tout d'abord, qui nuit à la communion de tous les chrétiens dans leur diversité et dont la paroisse est le reflet vivant : « **Où verra-t-on qu'il n'y a dans le Christ ni Juifs, ni Grecs (...) si disparaissait cette communion dans l'unité paroissiale de toutes les classes sociales, de tous les âges et de toutes les professions ?** ». Autre désaccord sur les formes de la conquête qui ne respectent pas toujours les valeurs propres de la société civile : « **Les chrétiens n'ont pas liberté de ne pas pâtir de voir leurs frères séparés du Grand Bien, mais ils n'oublient pas qu'il est imprudent parfois de troubler sans précaution la bonne foi d'autrui, que la conscience de tous exige un respect délicat et que le prosélytisme indiscret est odieux** ».

A lire ces lignes, on comprend la réaction de « l'ami de France » de l'abbé Journet, abbé Journet à qui Montuclard a adressé son manuscrit sur le conseil de Maritain . Cette personnalité « **qui occupe une position très en vue dans l'Action catholique** ¹³² **pense que la publication n'est pas indiquée, que les choses bonnes [contenues dans le document] peuvent être trouvées ailleurs et que notamment la partie II est un peu floue, il écrit même équivoque** » ¹³³.

Ce n'est toutefois pas sur cet aspect que s'était engagé le débat avec Maritain ¹³⁴, ni

¹³¹ Titre qui évoque évidemment pour Maritain la collection fondée par son ami l'abbé Charles Journet en 1926.

¹³² *Il s'agit vraisemblablement de Monseigneur Courbe, si l'on se fie au post-scriptum d'un courrier de Jacques Maritain à Charles Journet : « Pour le manuscrit Montuclard – si vous le trouvez bon, on pourrait le publier, mais en consultant peut-être auparavant Monseigneur Courbe ». Correspondance Charles Journet – Jacques Maritain, volume II, 1930-1939, Editions universitaires, Fribourg, Editions Saint Paul, Paris 1997, page 580.*

¹³³ Lettre de l'Abbé Journet au père Montuclard, s.d. cachet postal 28/08/1936, F.M., carton 7, liasse 1, 1^{ère} chemise.

¹³⁴ L'échange a été publié dans la correspondance Charles Journet - Jacques Maritain, *op.cit.*, pages 580 à 586.

sur le chapitre intitulé « Attitudes chrétiennes » où Montuclard reprend en substance la distinction « en chrétiens / en tant que chrétiens ». D'ailleurs, le philosophe écrit à Montuclard : « ***Ai-je besoin de vous dire que sur tout le reste, je me sens en profonde communion d'idées et de sentiments avec vous*** »¹³⁵. En fait, le point litigieux réside dans la conception des relations entre clercs et laïcs au sein des mouvements d'Action catholique, ce qui n'est pas étonnant, car on touche là un problème concret et précis, loin des déclarations d'intention générales et un peu théoriques qui forment l'essentiel du document. Si, dans la communauté ecclésiale, la supériorité du clergé sur le laïcat est incontestable (« ***il n'y a pas de corps vivant sans tête, (...) la tête visible, c'est la Hiérarchie*** »), il en va autrement dans les groupes d'Action catholique : ceux-ci comptent « nécessairement deux têtes » (page 25) car ils recouvrent partiellement communauté chrétienne et communauté temporelle. Mais là où Maritain, tout en admettant une certaine subordination, revendique pour l'action temporelle une réelle indépendance, Montuclard affirme : « ***C'est à la hiérarchie catholique qu'il appartient de proposer, dans son ensemble et ses détails***¹³⁶ ***le plan du règne de Dieu sur la cité, c'est-à-dire de concrétiser la vérité révélée jusqu'à manifester en toute occasion les exigences chrétiennes de la primauté du spirituel. Il lui revient aussi, tandis que les laïcs bâtissent, de contrôler la conformité de leurs initiatives aux consignes données.*** » (page 21 bis). Au nom de l'unité d'action, il va jusqu'à écrire : « ***Que l'aumônier écoute [les laïcs], les interroge, fasse cas de leurs jugements spontanés, car la lumière peut prendre ce chemin ; que, bien informé enfin, il donne le mot d'ordre qui, à l'égard de telle grève, de telle manifestation professionnelle, de tel cas de coopération avec des non-catholiques, fera l'unité de toutes les volontés. En toute circonstance importante d'ailleurs, il aura l'appui de directives plus hautes qu'il devra simplement transmettre*** ».

C'est ce passage et plus encore les pages suivantes, que nous ne possédons pas¹³⁷, qui sont l'objet d'une sévère critique de Maritain : « ***On ne saurait dire d'une manière absolue que »l'aumônier propose la forme chrétienne de l'action « ou que » l'Église par ses délégués donne le mot d'ordre ; les laïcs exécutent « (page 24) ; ni que «les laïcs ont reçu de l'autorité enseignante le plan exact du règne de Dieu sur la communauté temporelle « (page 25) ; ni que l'attitude à prendre à l'égard d'une grève (page 23 et 25 bis) relève de soi et directement (sinon en ce qui concerne les interférences du spirituel avec le temporel) de l'aumônier d'action catholique. L'enseignement commun de l'Église nous instruit des principes les plus élevés dont relève l'ordre temporel ; mais il y a de la distance entre ces principes et un «plan exact « qui ne laisserait place à aucune diversité d'opinions et à aucune initiative indépendante des mots d'ordre de la hiérarchie «.*** ».

¹³⁵ Lettre de Jacques Maritain à Maurice Montuclard, 15 mai 1936, F.M., *ibid.*

¹³⁶ *C'est nous qui soulignons.*

¹³⁷ Le document, retourné par Jacques Maritain, a été retravaillé en fonction de ses remarques. Une nouvelle pagination, les caractères de machine à écrire et l'ajout d'intercalaires permettent de repérer les passages modifiés. Les pages 24, 25 et 25 bis ont été carrément remplacées.

En fait, c'est une accusation de cléricisme à peine voilée que formule le philosophe à l'égard du dominicain et Montuclard le comprend bien ainsi, comme le montre sa réponse à Maritain : « ***S'il y a un reproche que j'ai à coeur d'éviter avant tout autre, c'est précisément celui de cléricisme*** »¹³⁸. Et le religieux de protester de son parfait accord de vues avec son correspondant, leur malentendu provenant « ***d'une insuffisante correspondance de [ses] expressions et de [sa] pensée*** ». En réalité, la cause de leurs divergences est bien analysée par Maritain lui-même : « ***En bref, mon idée est qu'en dessous de l'Action catholique, doit exister une action temporelle qui n'engage ni la religion, ni l'Eglise, bien qu'elle doive être chrétiennement conduite, et dont les initiatives doivent venir d'en bas, je veux dire du laïcat lui-même, sans que l'Action catholique ait à en tenir les leviers de commande.*** »

En d'autres termes, le reproche adressé à Montuclard est d'enfermer toute l'action temporelle des chrétiens dans le cadre de l'Action catholique et de ne pas envisager d'autres formes d'intervention dans la cité, totalement indépendante de l'Eglise. Contrairement au philosophe qui jouit d'une complète liberté de ton, Montuclard est d'Eglise et sa conception très prudente vis-à-vis de l'action des laïcs est fortement marquée par cette donnée essentielle. Non seulement elle imprime chez lui des schémas de pensée figés dans le cadre ecclésiastique, mais elle lui inspire le pressentiment que rien ne se fera en opposition avec une hiérarchie dont il est tout à fait à même de mesurer les réticences. On ne manquera pas d'être surpris par cette « leçon » donnée par le maître de Meudon à un Montuclard encore prisonnier d'une vision très traditionnelle, mais le plus important est de constater à quel point l'influence de Maritain va marquer la réflexion de la jeune Communauté lyonnaise durant des années – jusqu'en 1945 au moins - et renforcer son analyse critique de l'action catholique¹³⁹. Pour l'heure, Montuclard accepte volontiers de « revoir sa copie » et d'y apporter les corrections réclamées pour une éventuelle publication dans la collection des *Questions disputées* chez Desclée de Brouwer, qui en définitive ne se fera pas (l'abbé Journet évoque « les difficultés des temps »).

Les remarques sur la subordination du laïcat disparaissent opportunément dans la deuxième mouture, remplacées par une typologie basée sur des critères théologiques : « ***Dans de nombreuses situations, dont l'analyse dépend de critères rationnels (medium rationis), le prêtre peut apprécier la conduite à tenir ; mais lorsqu'il s'agit de la justice, c'est la réalité même des choses (medium rei) qu'il faut prendre en compte. Ainsi, en ce qui concerne la légitimité d'une grève, l'insuffisance d'un salaire, la moralité d'une opération de bourse, la solution prudente ne peut venir que de la comparaison de données objectives, dont les laïcs ont une plus exacte connaissance*** » (page 32, nouvelle pagination).

Le virage tactique est évident ; toutefois, le document définitif annonce si bien les

¹³⁸ Lettre du père Montuclard à Jacques Maritain, 21 mai 1936, archives Maritain, Centre d'archives Maritain de Kolbsheim.

¹³⁹ A propos du deuxième cahier de Jeunesse de l'Eglise (1943), André Manaranche écrit : « Ici, Montuclard tire parti de Maritain au maximum. La chose vaut la peine d'être notée, car l'instrument de pensée changera du tout au tout par la suite. » André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, page 124.

prolongements ultérieurs qu'il méritait qu'on s'y arrêtât longuement. Voir évoqués dès 1936 « **ces laïcs intérieurement donnés, extérieurement libres, décidés au devoir de présence...(qui) iraient de par le monde, respectueux de toutes les initiatives loyales, prêts à la collaboration, pour repenser en sagesse les structures de la société et de la civilisation** » donne des clés pour mieux comprendre l'évolution, voire l'issue, connues par le mouvement.

B) Le compagnon : Emmanuel Mounier

C'est un parrain d'un tout autre style que la Communauté lyonnaise s'est choisie en la personne de Mounier. De 25 ans plus jeune que Maritain, il diffère de lui tant par ses origines sociales et idéologiques que par son attitude à l'égard de l'Eglise : là où le converti recherche le moule de l'institution, le chrétien de toujours rue dans les brancards et dénonce l'envers du décor. Si Mounier a fréquenté le cercle de Meudon, si Maritain a patronné la naissance d'*Esprit*, la distance s'impose entre les deux hommes dès les premiers numéros de la revue, par le ton et l'orientation adoptés. « **Là où il [Maritain] attendait une revue d'abord catholique, Mounier et ses amis publiaient une revue d'abord révolutionnaire** »¹⁴⁰. Or, ce qui a, chez Mounier, plu à Montuclard, c'est peut-être d'abord la révolte. D'emblée, *Esprit* s'est placé sous la bannière de la révolution¹⁴¹.

Lorsque la Communauté lyonnaise tente de préciser l'esprit de son action temporelle¹⁴², elle proclame en première instance : « **Nous ne sommes pas des conservateurs, ni même des réformateurs d'un ordre existant. Nous sommes, au sens désormais acceptable de ce mot, des novateurs et des révolutionnaires. (...) Un ordre nouveau se prépare. Nous ne voulons pas que l'Eglise du Christ, par la faute de ses fils inattentifs et timorés, arrive trop tard** ».

Puis, elle précise : « **La révolution doit se faire d'abord dans la pensée (...). Prendre conscience du caractère anti-personnaliste et anti-communautaire de la partie du monde où nous sommes placés** ». Ici, plus de doute possible : le vocabulaire de Mounier est emprunté mot à mot. On le retrouverait dans bien des écrits de Montuclard : ainsi, dans le premier mémoire sur la Communauté du 8 décembre 1936 : « **Les efforts [des chrétiens] doivent aller actuellement à déterminer concrètement en politique, en sociologie, en économie... d'un humanisme personnaliste et communautaire, qui soit le champ de tous ceux qui se refusent à ne voir en l'homme que la matière et les forces de la matière.** » Dans *Notre action*, l'ouvrage de Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, figure aux côtés d'*Humanisme intégral* et de *L'Homme, cet inconnu* de Carrel, comme un livre qui « **fixe bien la ligne générale des réformes à faire pour améliorer humainement l'homme** ».

¹⁴⁰ M. Winock : *Esprit, des intellectuels dans la cité, 1930-1950*, Paris, Seuil, page 41.

¹⁴¹ Les titres des premiers numéros l'attestent : *La révolution contre les mythes* (mars 1934), *Révolution personnaliste* (décembre 1934), *Révolution communautaire* (janvier 1935), *Vers l'action. Mouvement pour la révolution spirituelle* (février 1935), etc...

¹⁴² *Notre action*, page 5.

¹⁴³. Auparavant, le texte s'était lancé dans une apologie du personnalisme que Mounier n'aurait pas reniée : « **Tout le malheur des temps vient d'un déséquilibre dans les rapports de l'individu et de la société. Or, ce déséquilibre a une cause : une erreur sur la nature de l'homme. (...) L'homme n'est plus considéré comme une personne¹⁴⁴** ». Suit une définition philosophique du terme qui se conclut ainsi : « **Tout effort opportun aujourd'hui doit se proposer un double but de pensée et d'action : retrouver en l'homme la personne et les exigences de celle-ci en tout ordre (famille, profession, travail, science, art, civilisation, politique, religion...) et retrouver les justes rapports de la personne et de la communauté en tout ordre aussi** ». Et lorsqu'il présente au cardinal Suhard son « programme de reconstruction sociale », Montuclard précise : « **Il sera opportun d'insister surtout sur la redécouverte pratique de deux vérités fondamentales dont l'oubli, au dire des penseurs, est à la base même du désordre actuel : l'homme est une personne ; il est essentiellement fait pour vivre en communauté** »¹⁴⁵.

Au départ, la Communauté n'a de la pensée de Mounier qu'une connaissance purement livresque, par les numéros d'*Esprit* ou la lecture de l'ouvrage-manifeste : *Révolution personnaliste et communautaire*, paru en 1935. Puis le contact se fait plus direct, par l'intermédiaire de Paul Fraise. D'origine stéphanoise, comme Maurice Montuclard, il fréquente alors les cours de philosophie de la Faculté catholique de Lyon de la rue du Plat où il côtoie Marie Aubertin. Mais c'est par Jehanne Allemand-Martin qu'il rejoint le groupe. Elle est alors responsable de la section J.E.C.F. – Sciences de la Faculté d'Etat, tandis que lui-même occupe le poste de secrétaire fédéral de la J.E.C. sur Lyon. Or, dès cette époque, Paul Fraise fait partie « **du lot de ceux que Mounier avait gagnés à lui lors de ses tournées provinciales** »¹⁴⁶. Ayant entendu une conférence du directeur d'*Esprit* sur « la nécessité de la violence », il fut convaincu de rompre « avec la limonade », autrement dit la démocratie chrétienne dont il était plus ou moins proche. A l'automne 1938, il rejoint Paris et intègre le cercle des proches de Mounier en devenant responsable du groupe *Esprit*. Mais il reste en relation avec ses amis lyonnais, comme en témoigne une correspondance dont on retrouve la trace dans *Message*, le bulletin interne de la Communauté. Il n'y a d'ailleurs pas lieu d'interpréter l'éloignement de Paul Fraise comme une rupture avec la Communauté lyonnaise. Ce départ est motivé par des raisons personnelles – Paul Fraise vient alors de perdre son épouse, Renée Dupuy, au bout d'un an de mariage – et par l'attraction de Mounier, certes visiblement plus forte pour lui que celle de Montuclard, mais non par d'éventuels désaccords avec ce dernier et ses compagnons, avec lesquels ses liens étaient d'ailleurs » plus une question d'amitié que de doctrine »¹⁴⁷, même s'il a pu participer intensément à certaines réflexions, comme

¹⁴³ Page 12.

¹⁴⁴ **Le mot est souligné.**

¹⁴⁵ *Rapport au cardinal Suhard*, 26 juin 1937, page 2.

¹⁴⁶ M. Winock, *Esprit...*, page 157.

¹⁴⁷ Entretien avec l'auteur, Châtenay-Malabry, 22 octobre 1993.

l'élaboration de la notion de superflu. Quelques annotations soulignent assez la persistance d'une communauté de vue, du moins jusqu'à *Message* n° 42/43 d'août-septembre 1943 : « **Retour de captivité de Paul Fraisse . Tous, nous nous rappelons combien nettement, pendant la guerre¹⁴⁸, il s'était affirmé avec nous (...). Ce qu'il a fait au Stalag et ce que nous avons fait, nous, de notre côté, dans le même temps, coïncide étonnamment** ». Et, dans le numéro 44 du 1^{er} octobre 1943 : « **Paul Fraisse et sa femme ont passé récemment (...). Paul est à Paris : cela complique un peu notre collaboration. Nous avons décidé de faire un effort de liaison serrée. Dans ces prochaines semaines, Paul va voir comment son engagement avec nous s'exprimera.** »

C'est par son entremise que Mounier et Montuclard se rencontreront dans la tourmente de 1940 et qu'ils entretiendront des relations complexes mais fidèles jusqu'à la mort du philosophe en 1950.¹⁴⁹

II PARTICIPATION AUX DEBATS DU TEMPS

En dehors des influences prégnantes de Maritain et Mounier, les textes produits par la Communauté font référence à de nombreux auteurs dont les réflexions touchent les principales préoccupations du groupe. Ces citations nombreuses prouvent le souci ardent de l'équipe de se documenter et son immersion dans les débats de son temps.

Dans un essai de nomenclature, on repère une première série composée de théologiens et d'essayistes dont les travaux sondent la question de la place des chrétiens dans les sociétés modernes et les défis posés à l'Eglise par le monde contemporain. Ainsi Montuclard lit dès sa parution le fameux ouvrage du père de Lubac : *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*¹⁵⁰. Par la lecture de la *Vie intellectuelle*, il suit les réflexions du père Congar, notamment à l'occasion de la grande enquête menée en 1935 sur l'incroyance¹⁵¹. Il s'intéresse également aux travaux du père Chenu dont la brochure *Dimension nouvelle de la Chrétienté* paraît au Cerf en 1937. Dans cette nébuleuse, l'influence dominicaine est prépondérante et les liens personnels de Montuclard via *Sept* ou les éditions du Cerf, facilitent les échanges.

Ce sont les mêmes préoccupations, mais exprimées dans une perspective plus concrète, que Montuclard trouve dans l'oeuvre de l'Allemand Arnold Rademacher, dont il cite fréquemment les thèses¹⁵², exposées dans l'ouvrage *Religion et Vie*, où celui-ci propose, à côté d'une méditation sur les rapports entre l'Eglise et le monde, un

¹⁴⁸ En 1943, « la guerre » désigne la période officielle des hostilités, du 3 septembre 1939, date de la déclaration de guerre, au 22 juin 1940, date de la signature de l'armistice.

¹⁴⁹ Cf *infra*, page 231 et sq.

¹⁵⁰ Cerf, 1938.

¹⁵¹ Yves Congar, « Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance », *La Vie intellectuelle*, n° 37, 1935, pages 214-249.

programme de réalisations communautaires, « exigences des temps nouveaux », destinées à « travailler dans le monde à l'avènement du règne de Dieu ».

On s'étonnera peut-être de la rareté des références à la littérature d'Action catholique que l'on serait en droit d'attendre sous la plume d'un aumônier de J.E.C.F. A part le classique *Action catholique et action temporelle* du père de Soras¹⁵³, on en trouve peu de traces dans les écrits de Montuclard. Il faut dire que celui-ci est investi de fraîche date de cette fonction qui est décidément secondaire pour lui. Absent de France jusqu'en 1934, enseignant plus que prêtre, il est davantage versé dans les sommes théologiques et les encycliques pontificales – qu'il cite abondamment – que dans les manuels d'Action catholique.

Mais de toutes façons, sa réflexion sur les réalisations à entreprendre s'inscrit dans une vision bien plus vaste, qui appelle une transformation radicale de la société, du chrétien, de l'homme tout court.

Dans *Notre action*, sous le titre « *Objectifs de notre action temporelle* », un paragraphe se propose d'« **aider l'homme d'aujourd'hui à prendre conscience de son être spirituel et de sa vocation d'homme** ». Suit une longue liste de ce qui tend à diminuer l'homme : « **fausse notion de l'éducation..., conception simpliste de la morale..., confusion entre morale et religion..., tyrannie syndicale..., sport mal compris..., les buildings..., l'abus des congrès et des meetings...** »¹⁵⁴ Tout y passe. Ce tableau se conclut par une évocation de l'oeuvre du docteur Carrel, érigée en inspiration de la Communauté : « **Ce livre-là [*L'homme cet inconnu*] avec *Révolution personaliste et communautaire d'Emmanuel Mounier et Humanisme intégral*, malgré les réserves que sur quelques points on doit faire, fixe bien la ligne générale des réformes à faire pour améliorer humainement l'homme d'aujourd'hui** ».

Si aujourd'hui certains développements sur l'eugénisme - qui motivent peut-être les « réserves » dont il est ici question -, ont rendu l'auteur peu fréquentable, Carrel a tout, à l'époque, pour séduire les esprits en quête de rénovation sociale et spirituelle. La publication simultanée de *L'homme, cet inconnu* en français et en anglais (*Man the unknown*), lui a assuré, plus encore que le Nobel en 1919, une célébrité mondiale ; de plus, il se rapproche dans les années trente de la doctrine catholique et fréquente des religieux, parmi lesquels plusieurs dominicains auprès desquels il s'initie au thomisme, notamment le père Sertillanges¹⁵⁵. Surtout, les membres de la Communauté peuvent trouver dans ces pages un écho de leur conception du monde et de l'action. « **Il s'agit de tirer l'individu de l'état de diminution intellectuelle, morale et physiologique amené par les conditions modernes de la vie (...). Il faut donc refaire notre cadre matériel**

¹⁵² Ainsi dans le rapport au cardinal Suhard (26 juin 1937), page 13 ; dans le mémoire du 6 janvier 1938, page 2.

¹⁵³ Paris, Spes, 1938.

¹⁵⁴ *Notre action*, page 11 et 12.

¹⁵⁵ Daniel Lindenberg, *Les années souterraines*, op.cit., pages 177-194.

et mental (...). La restauration de l'homme doit être commencée immédiatement, dans les conditions actuelles de la vie » et surtout : **« Il n'y aurait pas besoin d'un groupe dissident très nombreux pour changer profondément la société moderne. Une minorité ascétique et mystique acquerrait rapidement un pouvoir irrésistible sur la majorité – jouisseuse et aveulée »**¹⁵⁶. Et Montuclard d'assimiler carrément la Communauté au projet carrélien : **« Cette Communauté nouvelle d'hommes et de femmes dont parle Carrel adoptant une discipline physiologique et mentale humaine pour renouveler l'homme contemporain, ce sera évidemment d'abord notre Communauté »**!¹⁵⁷

Par leur adhésion au programme de Carrel, Montuclard et ses amis témoignent autant de leur volonté d'une démarche révolutionnaire et globale dans la définition d'un humanisme nouveau que de leur intérêt pour la dimension proprement temporelle des changements à accomplir. C'est un pendant spirituel et prophétique que la Communauté trouve dans la lecture de Berdiaev.

III LES PROPHETES DE L'ABSOLU : BERDIAEV, BLOY, BERNANOS

Avec Berdiaev, c'est la même idée du surhomme, mais chrétien cette fois. Montuclard a évidemment lu *Un nouveau Moyen-Âge* « **Bible des jeunes chrétiens qui cherchent à retrouver un projet de société, difficile à trouver dans les litanies péguystes ou les fulminations de Léon Bloy, dans la mesure où elles ne sont que le moment du négatif, l'éruption d'un Grand Refus** »¹⁵⁸. Il connaît l'oeuvre de Berdiaev par ses publications qui se succèdent dans les années trente et dont les titres sonnent comme autant d'échos aux écrits de la jeune Communauté : *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*¹⁵⁹ ; *Christianisme et réalité sociale*¹⁶⁰. Dans *Notre action*, il est fait directement référence à *Destin de l'homme dans le monde actuel*¹⁶¹, évoqué aussi comme élément de définition d'un « nouveau style de sainteté » dans le mémoire du 8 décembre 1936. Le grand article paru dans le premier numéro d'*Esprit*, « **Vérité et mensonge du communisme** », n'a pas échappé non plus à l'attention des membres du groupe qui trouvent chez Berdiaev un souffle prophétique et une condamnation du matérialisme qui frappe le libéralisme bourgeois tout en définissant le communisme comme la part de l'Evangile non assumée – et même trahie – par l'Eglise. Lecture lourde de sens et de postérité... L'appel à un « **Christianisme régénéré, réalisant sa vérité**

¹⁵⁶ Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*, pages 355-358.

¹⁵⁷ *Notre action*, page 14.

¹⁵⁸ Daniel Lindenberg, *op.cit.*, page 33.

¹⁵⁹ Editions Je sers, 1931.

¹⁶⁰ Editions Je sers, 1934.

¹⁶¹ Edition Stock, 1938.

éternelle dans un concept de vie universelle, d'universelle culture, de justice sociale universelle »¹⁶² rejoint parfaitement le projet de rénovation totale auquel Montuclard et ses amis espèrent contribuer.

A travers Berdiaev s'exprime non seulement une tradition russe et orthodoxe de critique de la société moderne et matérialiste, mais aussi le courant révolté et contempteur du monde qui traverse en France la littérature catholique dans le premier XXe siècle. L'influence de ce mouvement, s'il n'apparaît pas directement dans les écrits de Montuclard, n'en a pas moins une importance capitale dans la formation de son univers intellectuel. Ainsi, celui-ci place très haut dans son panthéon littéraire le Bernanos de *La joie*¹⁶³ et dit volontiers sa passion pour *La femme pauvre*¹⁶⁴ de Léon Bloy¹⁶⁵. Deux écrivains catholiques qui incarnent l'intransigeance à l'égard du monde contemporain dont ils sont prompts à dénoncer la corruption par l'oubli de Dieu et l'idolâtrie matérielle. Deux esprits étrangers aux normes et aux coteries, mais qui partagent une vision des choses – du moins jusqu'à cette époque en ce qui concerne Bernanos – bien peu libérale et démocratique. Surtout une tradition littéraire qui s'en prend prioritairement aux catholiques eux-mêmes, jugés, par leur tiédeur et leur pâleur, premiers responsables de leurs misères et indignes représentants de leur maître. En citant Léon Bloy, Sophie Desormes rappelle qu'il « **exprime on ne peut mieux la révolte (...) contre les catholiques « qui déshonorent leur Dieu » moins par leurs sacrilèges que par leur médiocrité : « Malheur donc à moi qui ose imputer aux seuls catholiques la persécution dont ils se plaignent et qui est le juste salaire de leurs trahisons, de leur lâcheté inqualifiable »**¹⁶⁶ ».

Et si Montuclard peut difficilement adhérer à la profession de foi d'un corrégionnaire qui se veut un « catholique du Syllabus et de Boniface VIII », nostalgique de la théocratie et de la chrétienté médiévale, il n'en goûte pas moins à coup sûr l'anticonformisme et la révolte tonitruante contre les bien-pensants, aspects d'une oeuvre qui connut les faveurs de nombreux chrétiens révolutionnaires, à l'instar d'un Albert Béguin qui en publiera une anthologie en 1946¹⁶⁷. Mieux, au-delà des imprécations du « mendiant ingrat », le dominicain pouvait trouver bien des résonances dans de tels propos : « Fils obéissant de l'Eglise, je suis néanmoins en communion d'impatience avec tous les révoltés, tous les déçus, tous les inexaucés, tous les damnés de ce monde ». Il y a beaucoup de choses dans ce « néanmoins »... Montuclard aurait pu écrire, mot pour mot, les mêmes lignes en 1952 ou 1953...

¹⁶² « Vérité et mensonge du communisme », *Esprit*, numéro 1, octobre 1932, page 128

¹⁶³ Plon, 1929.

¹⁶⁴ 1^{re} édition 1897 – 19^e édition, Paris, Mercure de France, 1926, 393 pages.

¹⁶⁵ Témoignage de Marie Montuclard, Nyons, 26 novembre 1992.

¹⁶⁶ Sophie Desormes, « Léon Bloy l'imprécateur », in *L'Histoire*, numéro 239, janvier 2000, page 26.

¹⁶⁷ *Léon Bloy, choix de textes et introduction* par A. Béguin, Fribourg, Egloff, 1946.

CHAPITRE III : REALISATION ET ECUEILS

I L'EXPERIENCE COMMUNAUTAIRE

Dès août-septembre 1936, un souci très strict d'organisation préside à l'élaboration du projet, organisation formelle qui restera en partie sans contenu réel faute d'un développement suffisant du mouvement.

Sur le plan juridique, le groupe s'est constitué en association, déclarée conformément à la loi de 1901, sous le nom significatif et sans aucune connotation confessionnelle « d'Association pour la rénovation sociale », dont les statuts ont été déposés à la préfecture du Rhône courant 1936. Simple formalité, cette déclaration permet à l'A.R.S. de contracter le bail de location du local de la Communauté, d'abord l'appartement du 16, rue de Grenette, puis, en 1938 et 1939, au 1, place du Change. L'appellation a été choisie volontairement vague et l'absence de référence religieuse veut éviter d'attirer outre mesure l'attention de la hiérarchie.

A) Les équipes

Il était prévu au départ quatre branches : célibataires hommes, célibataires femmes, ménages, prêtres. En réalité, les célibataires des deux sexes formèrent une branche unique. Dans chacune de ces catégories sont formées des équipes dont le nombre doit aller croissant, de sorte que chacune ne comprenne pas plus de huit à dix membres. Chaque équipe est sous la direction d'un chef d'équipe, désigné selon une procédure précise : les membres de l'équipe votent à bulletins secrets et proposent chacun deux noms ; le chef de la Communauté choisit le chef d'équipe parmi les deux noms qui ont obtenu le plus de suffrages. La Communauté est dirigée par un chef assisté d'un conseil composé des représentants des trois branches : prêtres, laïcs célibataires, ménages. Dans le numéro 39 de *Message* (1^{er} mai 1943), il est précisé que les équipes d'une même région forment une Communauté, mais comme les effectifs ne compteront jamais, hors de l'agglomération lyonnaise, que des membres isolés, il n'y aura en réalité qu'une Communauté, à Lyon, à laquelle s'agrègeront les autres membres. Le père Montuclard en exercera de fait la direction de 1936 à 1944, date de la dissolution du groupe.

Une grande importance est accordée à l'organisation : en 1942, Montuclard impute à son déficit l'absence de succès de la Communauté : « **C'est dans notre organisation que, jusqu'à présent, nous avons manqué de logique. Nous n'avons pas créé l'institution exigée par l'objectif que nous désirions poursuivre (...), créé ensemble un organisme où des chrétiens puissent trouver toute la richesse de l'Eglise, communauté vivante, (...), [mis] (...) debout un cadre de vie collective** »¹⁶⁸.

¹⁶⁸ *Message*, 1^{er} avril 1942, 11pages, F.M., carton 7.

B) Les réunions

Sur l'importance des réunions, l'avis du groupe a évolué. Au départ, l'idée est de ne pas les multiplier pour laisser la plus grande latitude aux membres de la Communauté. **« La Communauté a pour principe de ne tenir que les réunions indispensables et d'utiliser les messages écrits et la correspondance, afin de ne sortir que le moins possible les laïcs de l'action temporelle, catholique et paroissiale »**¹⁶⁹. Plus qu'un souci d'alléger les obligations, c'est là une donnée qui s'inscrit dans l'essence même du mouvement : si chaque membre doit agir dans le monde, le groupe, lui, doit seulement préparer à l'action : chaque membre mènera une action d'autant plus fructueuse dans le monde qu'il se consacrera davantage au sein du groupe au perfectionnement de sa vie chrétienne et à l'approfondissement de sa foi.

Mais au fur et à mesure que l'aspect communautaire est apparu comme prioritaire, l'importance des réunions s'est accrue du fait même qu'elles en sont la seule manifestation spatiale. Il faut voir en effet que cette organisation, quasi institutionnelle, est le seul témoignage concret de la Communauté en l'absence d'une vie commune, la création d'une communauté de vie physique n'ayant jamais été envisagée, d'abord parce que rendue impossible par le statut religieux du père Montuclard et la présence de prêtres dans l'équipe, puis par l'opinion peu favorable des participants à cet égard : **« La cohabitation ne favorise pas toujours la vraie vie de communauté, c'est-à-dire le don profond de chacun à tous : il n'y a qu'à regarder pour s'en convaincre bien des couvents et bien des ménages ; [de plus], s'isoler du monde et de l'Eglise pour vivre dans une société choisie risque fort d'entraîner un oubli du véritable esprit de communauté »**¹⁷⁰.

Dans un rapport de 1940, on peut lire : **« Si la vie de communauté a pour fondement l'effort personnel de chacun, elle trouve son expression concrète surtout dans les réunions »**. Et, dans le numéro 39 de *Message*, Montuclard écrit : **« La vie de communauté s'exprime d'abord et avant tout par la réunion, c'est l'unique manifestation collective qui se suffit à elle-même parce qu'elle donne l'essentiel de la réunion chrétienne ; elle représente le « moment religieux » par excellence ou « l'office », qui comporte à la fois culte, enseignement, mise en commun du superflu (...), échanges fraternels ; c'est pourquoi l'engagement à la Communauté repose essentiellement sur la fidélité à son égard »**.

Parallèlement, la fréquence des réunions est aussi une préoccupation. Dans une première formule, les réunions se font sans périodicité fixe, puis, lorsque le groupe renforce son organisation, chaque équipe se réunit deux fois par mois : une fois seule ; une fois avec les autres équipes de la Communauté qui se retrouve ainsi au complet une fois par mois. Enfin, dans les derniers mois d'existence du groupe, le rythme semble être devenu hebdomadaire, avec une réunion chaque samedi soir, du moins pour les membres du conseil, ce qui ne va pas sans interrogations de la part de quelques

¹⁶⁹ *Mémoire*, 5 novembre 1937.

¹⁷⁰ *Message*, numéro 1, F.M., carton 7.

membres, comme en témoigne la réaction de Paul Montuclard : « **Les nouvelles décisions ne vont-elles pas contredire l'ancien point de départ : un minimum d'activités communes qui permettent de se donner pleinement ailleurs** »¹⁷¹.

La vie de la Communauté se traduit chaque année par des journées de prières et d'études, sortes de séminaires qui réunissent les membres, comme en septembre 1937 à l'ancien couvent de Chalais dont les propriétaires d'alors, sont proches des Dominicains¹⁷² ; en décembre 1938, à l'Alpe d'Huez, dans le chalet des Allemand-Martin ; à Montverdun aussi, dont François Fontvieille est le curé¹⁷³ et où l'équipe de prêtres avait pris l'habitude de se retrouver dès sa constitution.

Une réunion communautaire comprend plusieurs temps : une recherche partagée sur un des engagements communautaires ou un point de théologie fixé à l'avance soit sous forme d'exposé d'un des membres, soit par une discussion orientée ; la communication des « feuilles de route » ; la mise en commun du superflu ; la prière liturgique.

La forme précise du moment liturgique est difficile à déterminer. Dans un mémoire remis au cardinal Gerlier le 2 mars 1944, la Communauté sollicite l'autorisation de célébrer la messe dans son local, lors de ses réunions. Mais une simple feuille intitulée *Les réunions hebdomadaires*, sans date, mais visiblement antérieure, fait état d'un office liturgique en début de réunion...

Le temps consacré à la recherche s'inscrit dans un véritable programme de formation qui répond non seulement au souci de perfectionnement de la vie chrétienne, mais aussi à la volonté de donner aux laïcs un bagage doctrinal trop souvent réservé aux clercs et destiné à renforcer leur action temporelle. Le souhait d'organiser à terme des cours de théologie et de philosophie par correspondance à l'usage des laïcs va dans le même sens. Un premier degré comprend d'une part une étude de la doctrine chrétienne, des éléments d'apologétique, l'examen des principes chrétiens en matière de sociologie et de politique ; d'autre part, une initiation philosophique. Le deuxième degré prévoit l'analyse des questions importantes du dogme et de la morale, ainsi que l'approfondissement des notions de philosophie abordées au cours du premier degré.

Le travail de chacun est contrôlé (présentation des notes individuelles, exposés sur un point particulier des matières étudiées) et évalué : l'admission définitive des membres au sein du groupe y est subordonnée.

La mise en commun des « feuilles de route », c'est-à-dire la notation par chacun de

¹⁷¹ Message, numéro 26, 1^{er} avril 1942, F.M., carton 7.

¹⁷² Cf lettre du R.P. Duployé aux pères Chiffot et Dorange, s.d. [hypothèse octobre 1943], A.D. « Le couvent de Chalais a actuellement comme propriétaires Courbier et Rollet, qui voudraient en faire un centre d'accueil et en confier l'aumônerie aux Dominicains. Sur mon conseil, ils se proposent de confier Chalais aux Editions du Cerf ». Dès 1937, le père Montuclard est en contact avec les propriétaires grenoblois de l'abbaye. Il envisageait d'en faire une sorte de centre pour la Communauté (témoignage de l'abbé Robert Juron, 20 mars 2001).

¹⁷³ Lettre d'E. Garnier à l'abbé Labrosse : « Les démarches au sujet de la location de Montverdun pour la Communauté sont en bonne voie depuis huit jours et une demande va être adressée par le président de l'A.R.S. au maire pour cela.

son respect ou de ses manquements vis-à-vis des engagements communs, apparaît aux yeux des membres comme l'exercice de loin le plus important de la vie de communauté : « Nous communions par les idées dans nos séances d'études. Là, nous explicitons la communauté de nos vies ». Appelé encore « la coulpe », ce moment emprunte beaucoup à la correction fraternelle de la vie monastique, mais ne consiste pas seulement en une confession et un repentir. S'il convient d'avouer ses fautes et de se juger mutuellement, il faut aussi faire part de ses réussites, en « faire le don » aux autres pour les instruire et les fortifier. Ce difficile exercice a aussi pour vocation de cimenter l'amitié communautaire et de permettre l'approfondissement de l'action de chacun. Quant au partage du superflu, il est apparu d'emblée comme essentiel : « **Tout de suite, il nous a semblé que nous devons prendre ensemble un engagement à l'égard de l'argent. (...) Nous craignons fort que reste irréaliste et peu durable une vie de communauté qui n'irait pas jusqu'à une certaine communauté de l'argent** »¹⁷⁴. Volonté donc de créer entre les membres un engagement matériel fort et contraignant, mais soucieux d'en limiter l'exercice à une pratique raisonnée et réaliste ; ce qui n'épargnera pas au groupe d'interminables discussions sur la notion de superflu et surtout sa définition par rapport au nécessaire...

Mounier les évoque ainsi dans le récit de son passage dans la Communauté lyonnaise¹⁷⁵ : « **Longue discussion, avant-hier à table, sur le nécessaire et le superflu. Décidément, ce sont des notions boiteuses et inconfortables. Le superflu de l'un est le nécessaire de l'autre. Je rencontre, ayant peu mangé, des hommes qui n'ont pas mangé : je leur dois mon nécessaire, le dernier quignon de pain de mon sac. J'ai besoin, pour être, d'un minimum de vie esthétique : ce concert – quarante francs la place -, ce vase pour mettre une tâche dans ma chambre, sont un pain quotidien. Nécessaire, superflu, une échelle avec des barres, c'est vision quantitative du problème. Je ne vois décidément que trois pôles au problème de la richesse : l'existence de la misère et ses exigences ; l'attachement des biens et la nécessité, pour créer le climat de la grâce, de développer la vertu de libéralité ; enfin, les exigences des objets qui demandent de nous le respect et l'amour franciscain et de ne point les détourner de leur place, de leur rôle d'hommage** »¹⁷⁶.

Tout le numéro 11 de *Message* y est consacré, mais la question reste épineuse. « **Le grand danger, écrit Paul Fraisse, mobilisé en janvier 1940, c'est de confondre pauvreté et économie. Et ce danger est surtout grand chez les petits bourgeois que nous sommes. Le vrai riche et le vrai pauvre sont près l'un de l'autre en ce sens qu'ils ne croient pas à l'argent** »¹⁷⁷. Régulièrement, le bulletin interne du mouvement se fait écho des interrogations de ses membres. Ici, c'est la difficulté de remettre son superflu à la Communauté alors que tant d'oeuvres en feraient bon usage¹⁷⁸. Là, c'est l'utilisation

¹⁷⁴ *Message*, numéro 11, 10 mai 1940. Les mots soulignés le sont dans le texte.

¹⁷⁵ Cf *infra*, page 96 et sq.

¹⁷⁶ Mounier et sa génération, *Entretiens*, page 272.

¹⁷⁷ *Message*, numéro 4, 25 janvier 1940, F.M., carton 7.

de l'argent qui est mise en cause : plutôt que de l'employer à couvrir les frais de la Communauté (location, impôts du local, frais de publication et de diffusion de *Message*), ne pourrait-il pas être consacré à une entraide fraternelle, « **pour s'apprendre mutuellement la vie de charité ?** »¹⁷⁹. Quant aux sommes concernées, il est difficile d'en connaître le montant. Une indication peut cependant permettre une estimation : du 15 novembre 1942 au 22 février 1943 : 5 510 francs¹⁸⁰. Somme relativement importante, malgré la guerre et les difficultés, du fait de l'origine sociale de la plupart des membres et du nombre croissant de ceux qui entrent alors dans la vie professionnelle.

C) Les engagements

Toute l'activité communautaire repose sur l'engagement des membres de consacrer leurs efforts à l'approfondissement de leur foi et de se conformer dans leur vie aux directives de la Communauté. L'importance de cette démarche est marquée par l'existence de degrés que chacun doit parcourir avant d'appartenir définitivement au groupe : celui d'« aspirant » qui s'informe, celui de « commençant » qui s'applique à réaliser et à faire ses preuves ; enfin, celui d'« engagé ». La solennité en est renforcée par la codification d'une formule, d'ailleurs propre à chaque degré¹⁸¹. Celle du vœu définitif est la suivante : « **Moi, ..., je promets à mes frères et au Christ de travailler au règne de Dieu et de vivre la vie de notre Communauté pour toujours. Je remets mon engagement à vous, ..., qui tenez la place de toute la Communauté** ». Les engagements communautaires se subdivisent en engagements principaux et secondaires. Les engagements principaux sont calqués sur les trois vœux monastiques – pauvreté, chasteté, obéissance –, considérés comme « **les remèdes exactement proportionnés aux misères du temps** »¹⁸².

La pratique du superflu concrétise l'engagement de pauvreté, d'autant qu'il est demandé aux membres d'en envisager la compréhension de la manière la plus stricte et qu'il est prévu – cela ne se fera pas – que le montant en soit fixé par la Communauté elle-même. Parallèlement, les célibataires s'engagent à la chasteté intégrale « **soit jusqu'au mariage, soit pour toujours, si prudemment ils choisissent le célibat** »¹⁸³. Les ménages sont invités pour leur part à pratiquer la « **chasteté conjugale, selon les lois de l'Eglise** ».

¹⁷⁸ Brigitte Rony, *Message*, numéro 11.

¹⁷⁹ Denise Brihat, *ibid.*

¹⁸⁰ soit environ 6700 francs de 2001, d'après l'indicateur de pouvoir d'achat du franc fourni par l'I.N.S.E.E.

¹⁸¹ Cf annexe : engagements immédiats pour les commençants.

¹⁸² « La pauvreté, à l'amour excessif de l'argent et du bien-être et aux déviations de l'esprit de propriété ; la chasteté, à la sensualité et au dérangement des mœurs individuelles et familiales ; l'obéissance à cette perte du sens communautaire, à cet individualisme, qui a désorganisé la vie familiale, professionnelle, civique, internationale ». *Rapport au cardinal Suhard*, 26 juin 1937.

¹⁸³ *Mémoire de la Communauté*, 8 décembre 1936.

Enfin, l'obéissance s'incarne dans la soumission de chacun au contrôle communautaire sur l'ensemble de son activité, temporelle ou apostolique : fidélité à la vie communautaire, respect des engagements dans la vie quotidienne. Les engagements secondaires fixent l'obligation de formation et d'étude, selon le plan d'action, élaboré par le groupe¹⁸⁴, de « sanctification du travail par l'esprit de religion » (conscience professionnelle, souci de perfectionnement technique) de méditation quotidienne et de direction de conscience par un prêtre de son choix. Les premiers engagements définitifs sont prononcés le 26 août 1939.

D) Un nouvel ordre religieux ?

Engagement définitif, vœux solennels, pratique de la culpabilité... Par bien des aspects, la Communauté lyonnaise évoque un ordre religieux. Si l'on ajoute la rédaction d'une règle – le Carnet de route, rédigé en 1940 à Montverdun par Montuclard en collaboration avec Emmanuel Mounier, et revendiqué comme tel¹⁸⁵ –, le parallèle est inévitable. Et lorsque Montuclard présente son projet au cardinal Suhard à Reims au cours de l'été 1937, celui-ci s'exclame : « **En somme, vous voulez fonder un institut nouveau !** » Il faut dire que tout, dans le rapport que l'archevêque de Reims a reçu quelques jours plus tôt, le conduisait à une telle conclusion. Un long développement y traite de l'opportunité d'un groupement de laïcs chrétiens « **conçu, sinon canoniquement, du moins en fait par son esprit, ses moyens de formation et la profondeur de ses engagements, sur le type traditionnel, quoique nouvellement adapté, de la vie religieuse** ». La valeur des formes traditionnelles de communautés religieuses y est vigoureusement démontrée, tout comme leur viabilité dans le temps présent, au prix de quelques modifications nécessaires pour rendre l'engagement religieux possible aux gens mariés.

Dans plusieurs documents, il est fait mention d'institutions dont la Communauté se rapproche : les ordres militaires du Moyen Age, comme celui de saint Jacques qui admit des chevaliers mariés ; les Filles de Marie et plus spécialement les tiers-ordres, comme celui de saint François d'Assise, le plus connu, ou encore celui du Carmel qui impose à ses membres un vœu d'obéissance aux supérieurs de l'Ordre et un vœu de chasteté.

Plus qu'à l'oblature, le projet de Montuclard s'apparente bien au modèle du tiers-ordre. « **Sans être un institut religieux proprement dit, le tiers-ordre est, comme son nom l'indique, un ordre : ordre d'une nature spéciale puisqu'il est ouvert même à ceux devant qui le cloître ferme ses portes ; mais ordre véritable parce qu'il propose à ses membres l'essence même de la vie religieuse** »¹⁸⁶. Certes la Communauté, pour être née comme une oeuvre dominicaine (sans obtenir toutefois la moindre reconnaissance de ce côté-là), n'en souhaite pas moins se constituer en institut séculier, d'obédience diocésaine et surtout se distinguer des tiers-ordres qu'elle juge trop

¹⁸⁴ Cf supra, page 78.

¹⁸⁵ « Une règle fixera bientôt en détail l'esprit et le contenu de cet engagement » *Rapport au cardinal Gerlier*, 25 novembre 1940, F.M., carton 7.

¹⁸⁶ R. Lesage, *Dictionnaire de liturgie romaine*, cité par le père Montuclard.

exclusivement spirituels et impropres à répondre aux besoins de formation des militants d'Action catholique¹⁸⁷. Pourtant, la parenté est si grande que Montuclard se heurte souvent à l'incompréhension de ses interlocuteurs lorsqu'il présente son expérience : « **Je ne pense pas qu'il faille créer quelque chose de nouveau. Plutôt utiliser ce qui existe** », lui rétorque le cardinal Liénart, rencontré à Lille le 6 septembre 1937 ; et Monseigneur Beaussart, évêque auxiliaire de Paris, est encore plus net, dans sa lettre du 12 novembre 1937 : « **Il n'y a vraiment pas de quoi faire une congrégation nouvelle ; il y en a déjà tant et qui n'ont pas d'autre but que le vôtre** ».

Si ces prélats n'ont pas été convaincus de la spécificité du projet lyonnais, ils l'ont en tout cas bien perçu comme une volonté de créer un ordre religieux nouveau. Se réclamant de parrainages éminents, comme Jacques Maritain, Etienne Borne, le père Teilhard de Chardin ou encore le Pape, cité en exergue d'un mémoire de 1937 (« **Les nécessités des temps exigent (...) de nouvelles formes d'apostolat chrétien** »), Montuclard évoque clairement face au cardinal Gerlier la création d'un « ordre laïc », encouragé peut-être en cela par les propos tenus devant lui par Monseigneur Suhard quelques mois plus tôt : « **Il n'y a pas de doute que cela entre tout à fait dans les vues du Pape** »¹⁸⁸, ainsi que par le cardinal Verdier : « **Je ne vois pas de difficultés théoriques. Je parlais de cela avec le Pape. Pie XI me disait : pour les groupements religieux de ce genre (dont les membres sont dispersés dans le monde), il n'existe rien dans le droit canonique. Ils n'ont pas de statut, mais le Pape peut leur en donner un** ». Et le cardinal ajoutait : « **Ces groupements semblent un peu destinés à remplacer les ordres anciens. Actuellement, nous allons, à l'Assemblée des cardinaux et archevêques, nous occuper du statut des groupes féminins, parce qu'elles ont déjà réalisé. Amenez-nous, dans quelques temps, des hommes, des ménages... nous nous en occuperons aussi** ».

Juridiquement proches des tiers-ordres, au point de risquer la confusion avec eux, mais souhaitant résolument s'en distinguer par les buts et les formes d'action, la Communauté lyonnaise se voit donc bien comme la préfiguration d'un ordre religieux d'un type nouveau, consacré aux laïcs et prioritairement aux laïcs mariés, dans une relation inédite avec le milieu clérical.

E) L'équipe des prêtres et la question des relations laïcs/clercs dans la Communauté

A partir du printemps 1937 s'est structuré le groupe des cinq prêtres réunis au gré des rencontres avec le père Montuclard. Dès la fin de l'année, l'équipe se retrouve régulièrement au presbytère de Montverdun chez l'abbé François Fontvieille. Le groupe est aussi hétérogène que possible : un jeune et bouillant vicaire de paroisse ouvrière, deux professeurs, un religieux et un curé de campagne. Mais tous goûtent très vite la joie d'une fraternité qui rompt leur isolement et leur offre l'occasion d'échanger leurs conceptions du sacerdoce. Celles-ci sont inspirées du diagnostic dressé par Montuclard :

¹⁸⁷ *Projet de la Communauté*, janvier 1936, F.M.

¹⁸⁸ *Compte rendu des entretiens de l'été 1937*, F.M., carton 7.

les maux dont souffre l'Eglise, et surtout la perte du sens communautaire en son sein, viennent essentiellement du discrédit qui frappe la paroisse, dont les causes sont multiples : ritualisme vide, fixisme liturgique excessif, capture des énergies par l'Action catholique, mais aussi formation insuffisante du clergé.

De là l'idée de créer des « groupements sacerdotaux » au service de l'épiscopat, susceptibles de prendre en charge des paroisses non desservies ou de renforcer la prédication dans les pays de mission, voire de fournir des aumôniers aux mouvements d'Action catholique.

Cette structure retrouve les grandes lignes du projet de la Communauté, qui serait centré sur une pratique exigeante de la pauvreté, vécue comme témoignage à l'égard des fidèles, une formation théologique et philosophique poussée et une organisation inspirée de la vie religieuse. Cette formule, qui n'est pas sans rappeler les chanoines réguliers, pourrait être diocésaine – l'évêque jouant alors le rôle de supérieur religieux – mais le projet est plutôt de créer un mouvement national, voire international, afin de développer une plus grande solidarité envers les diocèses pauvres et déchristianisés.

Mais le projet de la Communauté va plus loin en défendant l'opportunité de réunir dans un même mouvement les clercs et les laïcs. Pour Montuclard, les laïcs groupés ont besoin de prêtres formés spécialement pour les assister spirituellement et les prêtres ont besoin des laïcs dans le ministère paroissial et – pourquoi pas ? – dans les missions. Pour que cette collaboration rende au maximum, il faut que l'esprit des deux groupements soit analogue, « **autour du même programme et des mêmes engagements** »¹⁸⁹.

Même si, dans ses contacts avec la hiérarchie, Montuclard s'efforce de minimiser cet aspect¹⁹⁰, le rapprochement constitue un élément essentiel de l'expérience lyonnaise. Dès cette époque, il y a dans son projet un souci de clarifier les relations entre clercs et laïcs et de sortir des ambiguïtés d'une situation où les principes (cléricature érigée en état, isolement du prêtre, célibat sacerdotal) sont parfois très éloignés de la réalité : relations personnalisées par le biais de la confession ou de la direction de conscience, vie mondaine de certains clercs, réseaux de pouvoirs et d'influence dans la société... Et si, par souci d'éviter d'affronter la hiérarchie, Montuclard veille à une organisation séparée pour la branche sacerdotale et la branche laïque, il tient à susciter quelques réunions communes où les barrières entre états sont volontairement abolies et où les membres participent à la réflexion sur un pied d'égalité.

« Il y aura de la tempête » avait prévenu Montuclard dans la toute première circulaire adressée aux cinq membres fondateurs de la branche sacerdotale. Ne se doutait-il pas déjà que la question des rapports entre clercs et laïcs était explosive ?

II L'OPPOSITION DE L'ORDRE

¹⁸⁹ Rapport du 6 janvier 1938, page 8 ; rapport du 9 février 1938, page 3.

¹⁹⁰ « Il ne saurait s'agir, évidemment, de confondre ce qui doit être distinct : on ne peut former ensemble des prêtres et des laïcs ». Rapport au cardinal Suhard, 26 juin 1937.

A) La question du statut canonique du père Montuclard

La première pierre d'achoppement entre Montuclard et ses supérieurs réside dans la situation du religieux lui-même, situation qui ne s'est guère clarifiée avec la fondation de la Communauté¹⁹¹, de sorte que la question arrive au niveau du Père Général – c'est alors le père Gillet, élu en 1929 -, qui souhaite que le père Montuclard choisisse clairement entre le ministère et l'enseignement¹⁹². Il est possible qu'à ce moment là – décembre 1936 – Montuclard ait obtenu, comme il l'affirme, du père provincial la permission de s'établir à Lyon pour s'occuper plus facilement de la Communauté. Cependant, la visite canonique du Maître Général au couvent de Saint-Alban-Leysses en février 1937 remet tout en cause. Celui-ci, qui souhaite y intensifier le travail intellectuel, interdit tout ministère aux professeurs en dehors des périodes de vacances¹⁹³. Dans le cas du père Montuclard, il apprécie peu ses allées et venues à Lyon et sa participation à des réunions forcément tardives, avec des laïcs pris durant la journée par leurs obligations professionnelles : « **Je n'aime pas beaucoup – et j'ai mes raisons pour cela – qu'un père sorte le soir et assiste à des réunions qui le mettent une partie de la soirée hors du couvent** ».

C'est donc d'abord de l'incompatibilité entre les exigences de la vie conventuelle et la participation à une oeuvre séculière que les désaccords permanents entre Montuclard et ses supérieurs sont le symptôme. Cette situation contraint le religieux à échafauder en permanence des stratagèmes pour quitter le couvent. Mais il y a plus : c'est une condamnation de fond de l'expérience lyonnaise que prononce le Maître Général.

B) La première condamnation de la Communauté

Au cours d'une visite canonique, le père Montuclard a remis un mémoire sur la Communauté au père Gillet. Celui-ci a soumis le document à une commission de religieux de l'Ordre, dont le verdict tombe en juin suivant : ils ont jugé « **cette conception de la vie chrétienne dangereuse et irréalisable** », en conséquence de quoi le père Montuclard se voit intimer l'ordre d'abandonner toute participation à cette oeuvre et de se consacrer exclusivement à sa charge de professeur au couvent d'études.

Parmi les arguments qui ont motivé cette décision¹⁹⁴, certains ont déjà été évoqués

¹⁹¹ La documentation manque pour suivre les péripéties de l'année 1936 et l'interprétation qu'en donne Montuclard, dans un bref résumé, est fortement sujette à caution. Une allusion, dans une de ses lettres au prieur de Saint-Alban-Leysses (décembre 1936), laisse penser en tout cas que rien n'est réglé : « Mon seul regret, c'est d'avoir demandé de suivre des cours à la faculté, sans vous dire explicitement que mes séjours à Lyon étaient nécessités par le ministère lui-même ».

¹⁹² Lettre du père Montuclard au père Lesimple, 9 décembre 1937, F.M., carton 8, chemise 5, liasse 2, série 4.

¹⁹³ « Je suis décidé à obtenir des pères lecteurs qu'ils gardent la résidence et se consacrent entièrement à leur tâche ». Lettre du Père Général au père Montuclard, 5 ou 6 juin 1937.

¹⁹⁴ Ces motifs nous sont connus grâce à deux lettres, l'une du père Gillet au père Montuclard du 5 ou 6 juin 1937, l'autre du père Louis, vicaire général de l'Ordre, au père Cathelineau, alors prieur de Saint-Alban, du 12 janvier 1938.

ailleurs : c'est à l'Action catholique qu'il appartient de former une élite laïque ; il existe déjà des associations qui se sont données ce but et il ne convient pas d'en créer une nouvelle. Mais l'accent est porté sur deux autres points : la conception qui préside à la création de la Communauté méconnaît trop la hiérarchie qui a la charge de l'Action catholique ; on mêle sous le nom de Communauté des groupes qui gagneraient à être formés séparément.

Avec ces deux derniers griefs, on touche le coeur du désaccord entre Montuclard et ses supérieurs : les prérogatives du magistère ne sauraient être limitées par une autorité qui n'entre pas clairement dans la hiérarchie ecclésiastique et dont l'activité, faute d'une direction clairement identifiée – parce que voulue collégiale par les statuts du mouvement – risque d'être incontrôlable : « **En fait, il est presque impossible de déterminer exactement l'autorité qui préside la vie de la « Communauté »** », s'inquiète le père Gillet.

Pire, cette organisation, en mêlant laïcs et clercs et en plaçant *de facto* des prêtres sous l'autorité des laïcs – puisque le conseil de la Communauté doit comprendre des représentants de chaque branche – contrevient aux principes sacro-saints de la séparation des états et de la prééminence des clercs sur les fidèles auxquels la hiérarchie demeure indéfectiblement attachée. Ainsi le rapport clercs-laïcs va se révéler comme un des points permanents du conflit entre la hiérarchie et Montuclard, - alors que celui-ci en fait un préalable à toute rénovation dans l'Eglise : « **On replie le prêtre sur « l'éminente dignité du clergé paroissial », et on l'isole du monde ; on fait un état de la cléricature, qui est fonction. On cultive alors le prêtre comme un solitaire, qu'on appelle à une ascèse individuelle, pour être digne de son état, au lieu de le former à une présence temporelle totale...** »¹⁹⁵.

Pour l'heure, Montuclard accuse le coup et semble se soumettre : « **Votre décision m'atteint on ne peut plus profondément. Vous l'avez cependant entourée de tant d'autorité, de tant de délicatesse surtout, que je suis heureux malgré mon brisement intime, de pouvoir, en me soumettant, donner au Père vénéré et très aimé de notre Ordre, une preuve de mon filial abandon** »¹⁹⁶, au point d'impressionner et d'émouvoir le Maître général¹⁹⁷. Mais deux semaines plus tard, il s'est visiblement ressaisi et adresse à Sainte-Sabine un long plaidoyer dans lequel il expose son déchirement, se comparant à Abraham partant immoler son fils¹⁹⁸, et sollicite une entrevue. La réponse, cinglante et sans équivoque, arrive cette fois par la voie hiérarchique : le père Gillet fait savoir qu'il a dit son dernier mot, qu'il estime un entretien superflu et que l'oeuvre doit être liquidée en septembre au plus tard¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Mounier, *Oeuvres*, Tome 1, pages 260-261. Le philosophe rapporte ici les grandes lignes du projet de Montuclard. Maurice Combe évoque aussi, à ce propos, une boutade de Montuclard en privé : « Pour réformer l'Eglise, il faut supprimer trois choses : le baptême des enfants, le célibat des prêtres... et l'Ordre des Jésuites ». Entretien avec l'auteur, 18 octobre 1994.

¹⁹⁶ Lettre du père Montuclard au père Gillet, 7 juin 1937.

¹⁹⁷ Réponse du père Gillet, 13 juin 1937, *ibid.*

¹⁹⁸ Lettre du père Montuclard au père Gillet, 24 juin 1937, *ibid.*

L'existence de la Communauté aurait pu – aurait dû, dans une logique institutionnelle –, s'arrêter là. Or, le père Montuclard ne renonce pas. Deux arguments lui permettent de justifier sa conduite : l'interdiction qui le concerne ne peut s'appliquer au mouvement, qui n'est pas placé sous l'autorité de l'Ordre dominicain ; le jugement des censeurs reposant sur des documents incomplets et rédigés à d'autres fins, leur décision est susceptible d'être modifiée par une meilleure information.

C'est pourquoi, profitant des vacances estivales, Montuclard entreprend un véritable tour de France, afin de présenter son projet aux membres les plus éminents de la hiérarchie, recueillir leur avis et, si possible, leur approbation.

C) La tournée des évêchés de l'été 1937

C'est ainsi que le père Montuclard rencontre les cardinaux Verdier, archevêque de Paris, Liénart, évêque de Lille, Suhard, alors archevêque de Reims, ainsi que Monseigneur Dutoit, évêque d'Arras. A chaque fois, il adresse à son interlocuteur un mémoire quelques temps avant la date de l'entrevue²⁰⁰.

Là, il expose son point de vue sur l'inadaptation de l'institution paroissiale et la nécessité d'une rénovation, signale l'opportunité d'une action temporelle de laïcs formés pour l'engagement et évoque la nécessité d'un statut pour ces laïcs. Même si les arguments utilisés ne sont pas tout à fait exempts d'habileté rhétorique – la création d'un ordre est présentée comme remède à la prolifération de petits groupes fermés et trop indépendants à l'égard de la hiérarchie²⁰¹... - Montuclard prend soin de développer ses idées et d'éviter toute équivoque. Il sollicite parfois ses interlocuteurs avec insistance pour peu qu'ils les sentent favorables à ses vues, notamment sur les deux points litigieux du projet : la possibilité de créer un ordre nouveau, celui-ci regroupant des prêtres et des laïcs des deux sexes, souvent mariés ; l'opportunité de constituer des équipes sacerdotales missionnaires. Dans ses démarches, Montuclard essuie une seule fin de non-recevoir, de la part de Monseigneur Beaussart, évêque auxiliaire du diocèse de Paris qui se déclare perplexe et même plutôt hostile : « **Si on pressait un peu certaines de vos allégations, on pourrait en faire sortir des conclusions qui n'auraient certainement pas l'approbation de l'Eglise** »²⁰². En revanche, les prélats qui le reçoivent, accueillent plutôt avec bienveillance le programme de la Communauté.

A propos de la possibilité de l'état religieux pour les laïcs mariés, Monseigneur Verdier ne voit pas de difficultés théoriques. Quand à Monseigneur Suhard, lorsque Montuclard avance l'intérêt d'admettre « même » des gens mariés ; il s'exclame : « Pourquoi « même » ? Mais c'est « d'abord » qu'il faut dire. Il faut respecter l'ordre

¹⁹⁹ Lettre du père Perrier (?) au père Montuclard, 30 juin 1937, *ibid.*

²⁰⁰ Nous disposons des documents adressés aux cardinaux Verdier et Suhard ; par recoupements, on peut déduire de manière quasi certaine que les autres prélats ont reçu sensiblement le même texte.

²⁰¹ Lettre du père Montuclard au père Cathelineau, 18 décembre 1937, *ibid.*

²⁰² Lettre du 12 novembre 1937.

naturel. Le laïcat est composé de chrétiens mariés en très grande majorité. Les célibataires dans l'action devraient être considérés comme des subalternes, des domestiques », avant d'ajouter : « Ne leur dites pas cela ! ». L'idée du groupe sacerdotal ne soulève pas d'avantage de désapprobation. Monseigneur Verdier entrevoit des difficultés du côté des évêques, mais Monseigneur Suhard est d'autant plus enthousiaste qu'il a lui-même mis en place un groupe communautaire de trois prêtres dans une région déshéritée de son diocèse de Reims²⁰³, même s'il mesure la hardiesse d'un projet interdiocésain et prévoit la résistance d'une partie de l'épiscopat.

Les objections viennent d'ailleurs. Elles concernent le positionnement du mouvement vis-à-vis de l'Action catholique et sont émises principalement par le cardinal Liénart. Celui-ci se montre un interlocuteur redoutable pour Montuclard : il a étudié le projet en détail et pousse le Dominicain dans ses retranchements. Préparer des prêtres à l'assistance des communautés laïques ? C'est offrir aux autres un prétexte pour s'en désintéresser ! Former les militants ? C'est à chaque mouvement spécialisé qu'il revient de former les siens. Assimiler le mouvement futur aux tiers-ordres ? Oui, à condition que, comme ceux-ci, ils ne donnent pas de directives en matière d'Action catholique... En ce qui concerne le projet de société sacerdotale, l'évêque de Lille ne voit pas bien la nécessité de créer une nouvelle institution qui poursuivrait les mêmes buts que des fondations déjà existantes : OEuvre des missions dans les campagnes, Auxiliaires de l'apostolat, etc... Le cardinal semble même craindre davantage un débordement qu'une pénurie dans ce domaine : « **Ici, il y a une foison d'initiatives et mon effort doit être surtout de coordonner tout cela** ». Cette réaction est imputable sans doute à la situation particulière et privilégiée du diocèse de Lille, alors réputé pour son dynamisme (« Je parle surtout comme évêque de Lille ») mais aussi à l'inquiétude du prélat devant le risque d'éparpillement des forces : « Le cardinal craint par-dessus tout la multiplicité des oeuvres et toutes créations nouvelles », note en marge de son compte rendu de l'entretien un Montuclard qui a cru aussi déceler chez son interlocuteur une certaine prévention à l'égard des religieux : « Il y en a trop à Lille pour les besoins réels de la ville : je n'en accepte plus », lui confie le cardinal. Mais l'essentiel est ailleurs, dans les prétentions de la Communauté à intervenir en matière d'Action catholique et à s'immiscer entre la hiérarchie épiscopale et le militant de base. Du moment qu'il a perçu le groupe comme un organisme de formation pour l'Action catholique, l'opinion du cardinal est faite : au moment où Monseigneur Chollet, archevêque de Cambrai prépare, à la demande de l'A.C.A., un rapport sur la nécessité et les moyens d'unifier tous les groupements de préparation à l'Action catholique qui surgissent, il serait malheureux d'encourager de nouvelles créations.

Au bout du compte, c'est cette réaction qui prévaut dans les différents entretiens. S'il faut mettre à part celle du cardinal Suhard, qui témoigne d'un chaleureux enthousiasme au cours de trois longues entrevues²⁰⁴, l'attitude des dignitaires consultés est empreinte de prudence, sinon d'hostilité et aucun évêque n'accepte finalement d'offrir un soutien

²⁰³ Voir J. Vinatier, *Le cardinal Suhard, l'évêque du renouveau missionnaire en France*, Paris, 1983.

²⁰⁴ Thierry Keck, « Le père Montuclard, l'Action catholique et la mission », in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome LXXXII, numéro 209, juillet-décembre 1996, page 301-310.

direct au projet de la Communauté, qui renvoyant Montuclard à l'ordinaire dont il dépend (Lyon ou Chambéry, selon ses interlocuteurs), qui demandant des réalisations concrètes, un commencement d'exécution pour pouvoir susciter une approbation. « **Les administrations ecclésiastiques n'ont pas l'habitude de se compromettre. Comme vous le dites fort bien, elles aiment mieux consacrer le succès déjà obtenu** », écrit à Montuclard un de ses amis à ce propos²⁰⁵.

Finalement, les démarches de l'été 1937 n'auront guère servi la stratégie du père Montuclard. Au contraire, il donne l'impression, et à juste titre, de continuer à s'occuper de l'oeuvre désavouée, malgré l'interdiction formelle du Maître général.

Certes, dans un premier temps, par l'intermédiaire du père Cathelineau, Montuclard réussit à obtenir que son cas soit reconsidéré. Le père Louis, vicaire général, qui n'est pas au courant des développements de l'affaire, accepte d'abord de revoir la position du Père général et consent à examiner un nouveau rapport du père Montuclard. Mais, après examen des archives, il fait marche arrière et confirme les décisions précédentes. Quant au rapport, soumis aux canonistes qui avaient examiné les précédents, il est également assorti d'un avis défavorable. Sur le fond, la situation en reste à ce *statu quo* : pour l'heure, l'Ordre maintient son opposition²⁰⁶, et il faudra le succès du premier cahier de Jeunesse de l'Eglise, en 1942, pour dédouaner Montuclard de toute tracasserie. En revanche, les choses ne s'apaisèrent jamais tout à fait au sujet du statut canonique du religieux et des modalités pratiques engendrées par sa situation.

Certes, Montuclard voit avec satisfaction un ami et un allié accéder au provincialiat en juillet 1939 en la personne du père Cathelineau²⁰⁷. Toutefois, les échanges épistolaires avec ses supérieurs font sans cesse état d'infinies tractations sur le temps maximum de présence hors du couvent, surtout à partir du moment où Maurice Montuclard s'installe à Montverdun²⁰⁸. Il est symptomatique qu'il conclue ainsi une lettre au père Crozier, prieur du couvent de Lyon, « **Je ne suis qu'en apparence un dissident ...** ».

III L'EPREUVE DE LA GUERRE

Entre-temps, la situation générale a eu des répercussions importantes sur la vie et le fonctionnement de la Communauté qui connaît comme tous les Français les épreuves et les bouleversements de la guerre.

A) La dispersion et la création de *Message*

²⁰⁵ Lettre de M. Lepin à Maurice Montuclard, 29 janvier 1938.

²⁰⁶ « Cette oeuvre est irréalisable me dit-on ». Réflexion après ma conversation du 26 mai [1940] avec le TRP Gerlaud.

²⁰⁷ *Message* n°1 (27 juillet 1939) : « Une bonne nouvelle : un nouveau provincial vient d'être élu chez les Dominicains : le père Cathelineau qui, l'an dernier, s'est employé très « chiquement » à aplanir toute difficulté à Rome... »

²⁰⁸ Cf aussi : « Réflexions après ma conversation du 26 mai[1940] avec le TRP Gerlaud » in *Correspondance avec les supérieurs dominicains*, F.M., carton 8, chemise 5, liasse 1.

Les événements font brutalement interruption dans la vie de la Communauté au cours de l'été 1939, lorsque la tension internationale est à son comble, aux lendemains de la signature du pacte germano-soviétique. Devant la gravité de la situation et les risques de guerre imminente, les plus anciens membres du mouvement décident de fonder la Communauté en prononçant leurs vœux définitifs. Le 26 août, dans l'église de Montverdun, après une soirée de prières devant le Saint-Sacrement, sept d'entre eux affirment leur engagement²⁰⁹. Deux prêtres de l'équipe sacerdotale, Etienne et Joseph Garnier, adressent par écrit le leur au père Montuclard dans les jours suivants, avant de rejoindre l'armée. Avec la mobilisation et la déclaration de guerre, la plupart des hommes se retrouvent sous les drapeaux. Les réunions deviennent difficiles et pour pallier les difficultés de communication, il est décidé de modifier la périodicité du bulletin interne né en juillet 1939. Après sept premiers numéros, une deuxième série est créée avec le numéro du 10 décembre 1939. La publication se veut dorénavant régulière et bi-mensuelle, afin de maintenir un lien entre tous les membres du mouvement. D'épaisseur variable (de une à onze pages selon les numéros), elle est composée d'articles de fond, d'exposés, de plans d'études ou de recherche, de « brèves » qui donnent des nouvelles des uns et des autres..., le tout rédigé presque exclusivement par le père Montuclard. On y trouve aussi des extraits de lettres adressées par les membres à Montverdun.

Cependant, avec la « drôle de guerre » qui s'installe et qui s'éternise, le spectre des hostilités s'éloigne et ce n'est qu'avec l'invasion et la campagne de France que les événements opèrent un retour fracassant dans les préoccupations du mouvement. Tandis que le numéro 11 de *Message*, daté du 10 mai 1940, analysait sur trois pages le problème de la gestion du superflu, la livraison suivante, consacrée à la France, traduit un changement de ton symptomatique du sursaut patriotique de l'opinion : « ***Nous nous retrouvons aujourd'hui changés (...). Oui, notre esprit s'est ouvert. Comme si tout d'un coup, nous avons découvert la France. La France, cette valeur dont le sens nous manquait peut-être. Qui vaut mieux que notre fatigue immense, mieux que notre vie, mieux que notre classe sociale, mieux que notre foyer (...). Pourquoi a-t-il fallu les armes et le péril pour entrevoir que le sens civique est la plus authentique manifestation temporelle de la charité ? C'est cette découverte qui a bouleversé notre mentalité. Nous avons vraiment senti la France*** ».

Bientôt, la Communauté vit dans sa chair la débâcle et l'exode. Les soldats démobilisés sont éparpillés dans tout le pays. Plusieurs membres et sympathisants de la Communauté se retrouvent prisonniers : Michel Chartier, François Fontvieille, Paul Fraisse, Emmanuel Mounier ; d'autres ont connu les bombardements ; surtout, Louis Dominjon a été tué au cours des combats, dans l'Oise, le 8 juin 1940. Après le numéro 14 du 2 août 1940, *Message* cesse de paraître. La réimpression n'est autorisée qu'en avril 1941.

Dans la bourrasque, le dernier point d'ancrage de la Communauté est la maison de Montverdun.

²⁰⁹ Il s'agit du père Montuclard, de François Fontvieille, curé de Montverdun et de cinq membres de l'équipe féminine dont Jehanne Allemand-Martin et Marie Aubertin.

B) Le séjour à Montverdun

« **Pendant que la France s'agite dans le tumulte de la défaite et des intrigues, dans cette vieille maison forte de basalte noir, perchée avec l'église romane à la pointe d'un petit coteau qui domine le Forez de toutes ses pentes, s'élabore la réforme de la Chrétienté** ». Ainsi Mounier décrit-il le pic de Montverdun²¹⁰, dominé par le prieuré médiéval dont l'A.R.S. loue la partie habitable.

Dès le début de la guerre, Maurice Montuclard a saisi le prétexte du remplacement de François Fontvieille, mobilisé et inquiet d'abandonner ses paroissiens, pour installer là le centre de son mouvement et y créer une expérience de vie communautaire réelle. De septembre 1939 à septembre 1940, trois membres du groupe vont cohabiter à Montverdun. Le père Montuclard a obtenu l'autorisation de ses supérieurs de suppléer le curé momentanément absent ; Jehanne Allemand-Martin et Marie Aubertin le rejoignent, dans un double souci de ne pas laisser le père seul et de créer là un point d'ancrage du mouvement. Afin de justifier leur présence et de gagner leur vie, les deux jeunes femmes occupent, la première, un emploi de secrétaire de mairie et d'assistante rurale²¹¹, la seconde, une fonction de préceptrice auprès de cinq fils de familles aisées du village ou réfugiées dans les environs. Tous trois font l'expérience nouvelle pour eux de la ruralité : Jehanne et Marie apprennent à cohabiter avec la bonne du curé et « **François Fontvieille vient à peu près chaque dimanche surveiller les progrès du père en jardinage** »²¹².

Parallèlement à la poursuite de sa réflexion communautaire, Maurice Montuclard saisit l'occasion de l'apostolat qui lui est confié pour développer une expérience de rénovation paroissiale. Le premier aspect de cette rénovation s'applique à la liturgie, dans un esprit inspiré des innovations conduites dans la paroisse de Saint-Alban par l'abbé Remillieux, avec qui le père Montuclard entretient des relations amicales. L'effort porte d'abord sur la messe basse du matin où l'assistance est plus engagée, puis sur la grand-messe du dimanche. Grâce à des feuilles polycopiées, les fidèles disposent de la traduction française des prières et sont invités à réciter les psaumes, puis à reprendre en antienne les strophes du psaume correspondant. A l'offertoire, les communiant font l'offrande du pain et tous les assistants l'offrande qui remplace la quête. L'enthousiasme et la participation de l'assemblée reste, certes, bien en deçà des espérances du prêtre, mais celui-ci a bien conscience que la rénovation du culte ne pourra être réalisée que si la réalité communautaire de la paroisse est restaurée en profondeur. C'est pourquoi il s'attache parallèlement à développer de nouvelles relations humaines dans le village, aidé en cela par l'action sociale de Jehanne Allemand-Martin et envisage de profonds changements (remise en cause du casuel, des sacrements payants, de l'état séparé du prêtre) pour insuffler une « mystique de la paroisse » qui viendrait contrebalancer la

²¹⁰ Montverdun se trouve dans le canton de Boën (Loire), non loin du château de la Bastie-d'Urfé.

²¹¹ « Jehanne apprend pour l'heure à ne pas confondre dans la salle de mairie l'isoloir électoral avec un cabinet de déshabillage pour les visites médicales » *Message* n° 7, 1^{re} série, 25 novembre 1939.

²¹² *Ibid*

« mystique de l'action catholique ». Le relatif échec de l'expérience est attribué à sa brièveté et au milieu concerné, très indifférent et rural : « **Les paysans sans doute assimilent lentement** » (*sic !*)²¹³. Mais cette tentative marque le groupe qui mesure l'ampleur des bouleversements nécessaires dans les habitudes chrétiennes pour y « **réveiller la conscience de la paroisse – communauté** » et la nécessité d'étendre partout ce type d'expérience. Elle traduit l'intérêt constant de Maurice Montuclard et ses amis pour les recherches de rénovation liturgique qui convergent avec leur projet de restauration d'une église vivante et du rôle des laïcs en son sein.

Toutefois, l'essentiel du travail de l'équipe est consacré à la vie du mouvement. Tandis que Jehanne Allemand-Martin se charge des tâches de secrétariat, le père Montuclard s'attelle à la rédaction de la règle de la Communauté, en collaboration avec Emmanuel Mounier à partir d'août 1940. Celui-ci, après trois semaines d'internement au camp de Surgères, en Charente-Maritime, a été libéré avec sa compagnie et transféré à Orange, en zone non occupée²¹⁴. Après un passage d'une quinzaine de jours à Grenoble, il rejoint l'équipe du mouvement à Montverdun, peu de temps avant que celle-ci ne revienne à Lyon.

Mounier et Montuclard s'étaient rencontrés pour la première fois peu de temps auparavant, début avril 1940, par l'intermédiaire de Paul Fraisse. Ils avaient déjà échangé des propos sur leurs conceptions communautaires : « **Ce qui apparaît essentiel, c'est que nous nous liions les uns aux autres par tout ce qui fait notre vie ici-bas, dans l'espérance chrétienne. Si nous nous lions par la partie de nous-mêmes qui n'est pas insérée dans la pleine vie (...), nous ferons automatiquement une communauté « hors-monde », ce qui est radicalement contraire à notre vocation** ».²¹⁵

Dès le premier abord, Mounier a été séduit par le projet du père Montuclard : « **Nous avons déjà goûté du communautaire, l'autre dimanche à Beaujeu, dans le groupe de Suzanne Martin (...). La pensée du père Montuclard est beaucoup plus vaste** »²¹⁶. Il apprécie son constat de l'abandon par l'Eglise de la grande tradition communautaire, ses tentatives de réforme liturgique et surtout sa conception de l'action temporelle. Tout cela favorise une grande proximité de vues entre les deux hommes : « Il s'insère, évidemment, dans le timide et puissant mouvement théologique de retour aux premiers Grecs, par delà le juridisme et le logicisme latin, qui est aujourd'hui une de nos grandes espérances. Mais il le pense sous son incidence temporelle et par là je trouve en lui le **Μεταζυ idéal entre la théologie et les petites réflexions que j'ai menées cet hiver sur le sens communautaire chrétien.**²¹⁷ (...) **Le père Montuclard voit nuancé ; il n'a rien,**

²¹³ Un compte rendu de l'expérience, sous le titre « La messe à la campagne peut-elle devenir vivante ? », et signé des initiales M.P. (Paul Montuclard ?) figure dans le 1^{er} Cahier de Jeunesse de l'Eglise (pages 153 à 158)

²¹⁴ M. Winock, *Esprit*, édition 1996, pages 212-213.

²¹⁵ *Message*, n° 10 du 25 avril 1940.

²¹⁶ Emmanuel Mounier, *Entretien X*, page 260. Dans les *Carnets originaux*, dont la photocopie m'a été aimablement communiquée par Bernard Comte, suivent 16 pages sur le projet du père Montuclard.

au surplus, de l'illuminé et ne désire progresser que par lentes expériences paroissiales, comme font toutes choses dans l'Eglise, soutenues par des ouvrages de fond. »²¹⁸

Dès son arrivée à Montverdun, le philosophe partage le travail du dominicain. « **Nous travaillons beaucoup, et beaucoup en commun l'après-midi, à mettre au point une charte. (...) L'expérience va continuer, puisque nous pensons habiter cet hiver avec elle [Jehanne Allemand-Martin] et Marie Aubertin, vers les Terreaux peut-être** ».²¹⁹

Voilà donc une fois de plus Mounier campé en « rédacteur de règles », facette du personnage rarement soulignée, mais réelle, depuis le soutien au mouvement « Communauté » du Belge Raymond de Becker²²⁰, jusqu'au magistère culturel exercé un court temps au sein du mouvement Jeune France²²¹.

Une fois de plus, la tâche est commandée par les pressions de la hiérarchie et la nécessité de justifier la poursuite de l'oeuvre. Pressé par le père Gerlaud de demander à l'autorité épiscopale de prendre l'oeuvre sous sa responsabilité, le père Montuclard souhaite auparavant solliciter l'avis – et, en vérité, le soutien – de personnalités « **capables de présenter des critiques utiles et constructives** »²²², autrement dit bienveillantes. La liste des destinataires pressentis est assez éloquente sur ce point : les pères de Lubac et Bernadot, Jacques Maritain et le cardinal Suhard. Voilà pourquoi Montuclard note dans ses réflexions : « **Il faut, oui, que, sans tarder, j'écrive une ébauche de règle** », même si la démarche lui paraît à la fois prématurée (« **c'est la règle qui vient en dernier lieu** »²²³) et nécessairement longue, donc inapte à répondre à la demande pressante de ses supérieurs.

Document polycopié de 59 pages, le Carnet de Route - tel est le nom choisi -, dans la lignée de la « feuille de route » et dans un vocabulaire décidément très... » routier », comprend six parties. Cinq chapitres présentent l'esprit, les engagements, l'organisation de la Communauté. Suit un appendice composé d'une soixantaine de citations scripturaires, la plupart tirées des épîtres, considérées comme le fondement de tout le reste. Le style choisi ne s'inspire pas des constitutions dominicaines, mais plutôt des règles monastiques anciennes, comme celles de saint Benoît, saint Augustin ou saint

²¹⁷ *Ibid*, Carnets originaux, page 21.

²¹⁸ *Ibid*, page 27.

²¹⁹ Lettre d'Emmanuel Mounier à Paul Fraisse, 14 septembre 1940, *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, n° 86, octobre 1996, Page 4.

²²⁰ Daniel Lindenberg, *Les années souterraines*, pages 211-212.

²²¹ Michel Winock, *Esprit*, pages 230 à 234 dans l'édition de 1996.

²²² « Réflexions après ma conversation du 26 mai [1940] avec le T.R.P. Gerlaud », Correspondance avec les supérieurs dominicains, F.M.,8,5,2.

²²³ *Ibid*.

Basile que Montuclard a étudiées minutieusement.

L'ensemble synthétise la recherche effectuée dans les quatre années d'existence du mouvement, mais se veut davantage un outil pour un développement futur que le bilan figé des réalisations antérieures : « **[Non pas] un terme, mais un point de départ ; non pas un maximum, mais un minimum ; non pas un ensemble de préceptes et de recettes auxquels on cherche à se conformer, mais beaucoup plus un esprit qui doit pénétrer en nous et y faire incessamment jaillir des créations originales** ». Ce qui frappe dans l'ensemble du projet, c'est la volonté de liberté d'ouverture au monde et d'engagement qui prévaut en chaque article. C'est d'ailleurs ce qui enthousiasme Mounier, qui y retrouve bien des aspects de ce qu'il projette à Châtenay-Malabray : « **Rien ne rappelle l'atmosphère pesante du groupe Martin²²⁴. Un sens vif de la liberté, de l'ouverture, (...) d'éliminer tout vestige du « cercle », de l' » entrer dedans », « à l'extérieur de », sans exclure le minimum de bon ordre nécessaire. Idée centrale : la cohabitation spatiale n'est pas une condition essentielle de la vie communautaire (...) Organiser donc des communautés de chrétiens vivant séparément dans le monde ; et s'unissant non pas dans une sorte de refuge spirituel, sur des problèmes de « vie intérieure » séparée, mais sur leur engagement temporel total : famille, métier, vie civique, etc... »²²⁵.**

Dans cette création à quatre mains, il serait bien difficile et pour tout dire un peu vain, de chercher ce qui est de Mounier, ce qui est de Montuclard. L'ensemble porte la marque évidente du religieux, mais le philosophe peut avoir inspiré maints passages. Ne reconnaît-on pas son style dans ces lignes emportées : « **Longtemps, la spiritualité a été accaparée par les ascètes et les contemplatifs. Elle a été marquée aussi par l'individualisme universellement régnant dans les époques passées et les contrecoups de cette rupture entre le spirituel et le temporel qui s'y est accomplie. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les chrétiens restent absorbés par des dévotions secondaires, de petits intérêts, le souci quasi exclusif de leur salut ou de leur perfection ; ils axent leur effort sur des exercices surajoutés de piété ou d'ascèse plus que sur les exigences naturelles de la charité dans leur vie totale ; ils deviennent fréquemment des hommes inachevés, timides et défiants à l'égard des valeurs humaines ; et, comme il faut bien pourtant faire face aux tâches quotidiennes, les meilleurs donnent l'impression de se légitimer à eux-mêmes ce soin qu'ils apportent aux choses du monde par les possibilités qu'elles offrent de se sanctifier, de témoigner que l'Eglise n'est pas l'ennemie du progrès, de diffuser les idées chrétiennes et de conquérir ceux avec qui ils collaborent, de travailler à la réalisation du vieux rêve, hérité du Moyen-Age, d'une organisation temporelle chrétienne de la société, sans voir qu'on les accuse de passer ainsi à côté de l'ordre social, actuellement possible entre des hommes spirituellement divisés sous le prétexte d'un ordre idéal mais futur, qui présupposerait la conversion de**

²²⁴ Communauté créée à Beaujeu autour d'une jeune femme, Suzanne Martin et qui pratiquait une vie communautaire intégrale : cohabitation, communauté de ressources, de vêtements... Au bout de quarante-huit heures partagées, Mounier s'était senti « fatigué de promiscuité ».

²²⁵ Emmanuel Mounier, *Entretiens X, Carnets originaux*, pages 27 et 28.

tous à la foi. » ?

Condamnation de l'individualisme, rejet de la mentalité de conquête et du prosélytisme à tout prix, comme des rêves de restauration d'une chrétienté fantasmée : les deux hommes sont alors sur une même longueur d'ondes - Mounier le souligne dans ses notes personnelles²²⁶ - et la rédaction du Carnet de Route les amène à une longue collaboration²²⁷, interrompue seulement par les démarches de Mounier ici et là dans la perspective de la réparation d'*Esprit* et par le déménagement de l'équipe, qui rejoint Lyon en septembre 1940. On peut d'ailleurs s'étonner de ce départ de Montverdun, après avoir souligné l'importance, aux yeux de Montuclard, de l'action paroissiale menée. Plusieurs facteurs peuvent y concourir : l'insistance des supérieurs de l'ordre pour que le religieux se rapproche d'un couvent²²⁸, les sollicitations dont Montuclard est l'objet pour diriger les éditions de l'Abeille, l'opportunité d'un nouveau local et surtout l'intérêt du mouvement, dont le centre bénéficiera d'une situation plus favorable, au coeur de la capitale des Gaules. De fait, l'installation définitive à Montverdun n'avait jamais été envisagée : dès août 1940, Marie Aubertin se rendait régulièrement à Lyon pour organiser le retour²²⁹. Stratégie fructueuse, puisque cette installation lyonnaise, dans le contexte de bouillonnement intellectuel que connaît la ville du fait de la conjoncture, va donner au mouvement un élan nouveau et déboucher sur la création des *Cahiers de Jeunesse de l'Eglise*.

Si l'on dresse un bilan de la situation au terme de ces cinq premières années d'existence, on constate que la Communauté a non seulement tenu, mais qu'elle a prospéré. De la douzaine de membres de 1936, le groupe est passé à une cinquantaine de participants : huit prêtres, une dizaine de ménages, une vingtaine de célibataires. Autre élément positif : le nombre des défections semble très faible, si l'on considère que presque tous les aspirants des premières années ont prononcé leur engagement. La Communauté enregistre donc régulièrement de nouvelles adhésions et ces adhésions se révèlent profondes et sûres. De plus, le groupe s'est doté d'un cadre strict, dont la règle est le point d'orgue. Rigoureuse, voir tatillonne, cette organisation achève de conférer des allures « d'ordre laïc » à une Communauté qui se définit comme le fer de lance de la rénovation chrétienne au sein du monde moderne²³⁰.

Parallèlement, ces cinq années ont permis au mouvement d'affiner son appareil

²²⁶ Mounier et sa génération, *Entretiens X*, page 260. Cf annexe III.

²²⁷ Fin novembre, la règle n'est pas encore achevée. Cf rapport à Mgr Gerlier, 25/11/1940.

²²⁸ Le père Cathelineau écrit au père Montuclard le 4 mars 1940 : « La permission accordée par le père général pour les religieux dans votre cas n'est que de six mois (...), l'archevêque a manifesté son étonnement devant les cas de religieux isolés et non soumis à la protection « paternelle et infiltrante des supérieurs ». De plus, nous cherchons maintenant à ramener tous les curés ou vicaires à leur place normale ». Papiers Montuclard, carton 8, chemise 5, liasse 2.

²²⁹ *Message* n°14, 2 août 1940.

²³⁰ Un tel style est bien dans l'air du temps. On le rapprochera par exemple de ce que Dunoyer de Segonzac met alors en place à Uriage.

conceptuel. Les intuitions de départ du père Montuclard ont été approfondies, à l'épreuve de la vie du groupe et l'expérience apostolique menée à Montverdun a fini de persuader l'équipe de leur bien-fondé : le salut de l'Eglise passera par la redécouverte du « dedans » de l'Eglise, *via* une restauration de l'institution paroissiale qui, loin de séparer les chrétiens des autres hommes, leur fera tenir pleinement leur place dans le monde, sans esprit de conquête, ni tentation sectaire au sein de mouvements confessionnels, mais au contraire en toute fraternité au sein d'une société pluraliste. Les événements ne font que conforter cette position : les premières mesures du régime de Vichy font craindre une évolution à l'allemande où les Eglises, privées de leurs mouvements par le régime nazi, ne peuvent plus compter que sur le culte pour maintenir leur rayonnement. En revanche, l'acceptation de l'oeuvre par les instances ecclésiastiques n'est toujours pas réalisée.

Du côté de l'épiscopat, si Montuclard n'a pas reçu de soutien massif – seul Mgr Suhard s'est montré vraiment enthousiaste –, il n'a au moins pas été détourné de ses projets. Il en va bien différemment au sein de l'Ordre dominicain où l'opposition aux desseins du religieux est vive, tant au niveau de la Curie généralice pour des questions de fond, comme la remise en cause de la séparation entre clercs et laïcs ou du magistère de la hiérarchie, qu'à celui des supérieurs directs, qui s'insurgent contre les manquements au statut canonique dans l'attitude du père, jugée bien trop indépendante.

La question est particulièrement cruciale quand on la rapporte au rôle joué par Maurice Montuclard dans l'histoire du mouvement. On a pu souligner l'influence de Jehanne Allemand-Martin comme soutien et inspiratrice, mais il n'empêche que l'oeuvre repose presque entièrement sur la seule personne du religieux. C'est la séduction qu'il opère par son charisme et son acuité intellectuelle qui attire de nombreux membres. Mounier lui-même est frappé par sa faculté de se projeter dans l'avenir et de voir les évolutions en marche : « A vrai dire, il me semble plus prophète que philosophe »²³¹. Il est le catalyseur autour duquel se mobilisent les initiatives et se focalisent les énergies. Dans le domaine spéculatif, il initie et approfondit les réflexions communautaires, il y consacre tout son temps et toutes ses pensées. Et si les publications du groupe sont lues et discutées par les autres membres, voire élaborées en commun, il en est le rédacteur définitif et exclusif.

C'est là une source de cohérence et de progrès dans la réflexion, mais aussi la principale faiblesse du mouvement, qui repose finalement sur trois personnes, désignées sous le terme de « disponibles » et qui, de fait, sont les seules à consacrer l'essentiel de leur activité à la Communauté : Maurice Montuclard, Jehanne Allemand-Martin et Marie Aubertin. Pire, si l'accroissement numérique du mouvement est réel, il semble marquer le pas dans la mesure où il n'est pas parvenu à essaimer en dehors du groupe originel. Ce manque de rayonnement lui est particulièrement préjudiciable car il compromet une quelconque reconnaissance par la hiérarchie – l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques en l'espèce – qui veut des réalisations avant d'accorder publiquement ses encouragements.

Au fond, les bouleversements dus à la guerre vont fournir à l'expérience l'audience

²³¹ Mounier et sa génération, *Entretiens X*, page 260.

qui lui manquait. Rendant possible la publication des *Cahiers* et éloignant la fêrle dominicaine, ils offrent à la Communauté une nouvelle dimension.

DEUXIEME PARTIE : L'AVENTURE DES CAHIERS. DE LA CONSECRATION A LA MARGINALISATION (1942-1949)

« Pourquoi s'accrocher ? Jamais le mot de saint Paul n'a été plus expressif : proeterit figura hujus mundi. Il passe, ce vieux monde décharné, évidé de substance humaine, et qui n'est plus en effet qu'une figure, qu'un symbole, le symbole des dieux morts. La sécurité par l'argent, l'omnipotence dans l'entreprise, le confort avilissant, la quiétude de l'amour et du foyer... ? Tout est grignoté peu à peu, arraché par lambeaux. Le royaume échappe à ceux qui l'avaient jusqu'ici possédé. En tout état de cause, ceux-là sont voués à le perdre. Un peu plus tôt, un peu plus tard...Qu'importe ? Qu'ils quittent, mais de bon gré et par idéal, le navire en perdition, sans quoi, ils entreraient, cadavres vivants, dans le naufrage. » Maurice Montuclard, Lettre aux impatients

CHAPITRE I LA NAISSANCE DES CAHIERS ET LA FIN DE LA COMMUNAUTE LYONNAISE (1942-1945)

En septembre 1940 s'effectue le retour sur Lyon et l'installation du centre de la

Communauté au 5, rue Pizay, dans un local plus vaste que celui de la place du Change et divisé en deux parties indépendantes²³² : « **L'une réservée aux réunions et au secrétariat du groupe, l'autre au logement de Jehanne Allemand-Martin , Marie Aubertin et des Mounier qui ont suivi le reste de l'équipe pour poursuivre la vie communautaire, et disposent d'une seule pièce dans un confort des plus sommaires : « C'était une seule chambre...envahie par le tapage d'un haut-parleur installé dans le cinéma voisin, à la fois chambre à coucher, salle à manger, bureau d'Esprit et lieu de réunion. »**²³³

Parallèlement à cette installation, la Communauté retrouve certains de ses membres d'avant-guerre, à la faveur de la réorganisation qui s'opère en France après le temps des hostilités et de l'exode. Mais si les effectifs sont maintenus, la dispersion continue : l'équipe féminine lyonnaise ne comprend plus que sept personnes, certains hommes restent prisonniers en stalag (Paul Fraisse, Michel Chartier...) ; plusieurs membres de l'équipe prennent des responsabilités dans les instances nouvelles créées par le régime de Vichy ou les mouvements de jeunes qui se structurent alors. Un ancien, Jacques Chaveyriat, déjà commissaire routier des Scouts de France et une nouvelle recrue de la Communauté, Charles Maignial, participent à la mise en place des Compagnons de France aux côtés d'André Cruiziat et Henri Dhavernas.²³⁴

Quant à Marie Aubertin, elle entre à l'Ecole des cadres féminins d'Ecully, où elle occupe le poste de directrice des études²³⁵. De tels engagements sont révélateurs de la situation de nombreux jeunes cadres issus des mouvements chrétiens à l'égard des structures mises en place par le nouveau pouvoir. Des places sont à prendre - du moins à occuper - et l'attitude, certes sans commune mesure avec l'esprit de revanche qui anime alors les tenants de la « divine surprise », est tout de même celle d'une adhésion à un discours dans lequel la Communauté retrouve une partie de ses valeurs.

L'entrée en mai 1941 de Jehanne Allemand-Martin au comité des problèmes de la jeunesse féminine auprès du Secrétariat Général à la Jeunesse, et celle en juillet de la même année de Marie Aubertin au Comité d'études féminines qui se réunit à Vichy de temps en temps, soulignent que, sans adhérer forcément en bloc à l'idéologie de Vichy, certains éléments du groupe ont pu être séduits un temps par certains aspects de la Révolution Nationale : la condamnation de l'individualisme libéral et bourgeois, la réhabilitation d'une morale familiale et sociale, une éthique de la responsabilité des élites etc...Mais tout cela n'empêche pas l'équipe de poursuivre ses réalisations, dans un

²³² « Avec entrées et escaliers distincts » est-il précisé dans une note au Cardinal Gerlier, afin, n'en doutons pas, de désamorcer d'éventuels soupçons.

²³³ « Une vie », *Esprit*, n° spécial de décembre 1950.

²³⁴ *Message* n°14 du 2 août 1940.

²³⁵ Delphine Barlerin, *L'école nationale des cadres féminins d'Ecully (15 octobre 1940-11 janvier 1943)*, mémoire de maîtrise, Université Lyon 2, 1997, 235 pages ; Bernard Comte, *L'école nationale des cadres d'Uriage (1940-1942)*, thèse de doctorat, Université Lyon 2, 1987, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 1989, 1 243 pages, notamment page 613-617.

contexte bien différent toutefois.

I DANS LE BOUILLONNEMENT LYONNAIS

A) Lyon, capitale intellectuelle de la France.²³⁶

Avant-guerre, la Communauté avait connu une existence quasi confidentielle. Accaparée par sa recherche et ses tâtonnements, elle n'entretenait que peu de relations avec le milieu catholique et intellectuel lyonnais. Les maîtres à penser qu'elle s'était donnés –Maritain, Mounier, Berdiaev- étaient alors parisiens. Les amitiés dominicaines de Montuclard résidaient davantage du côté de la Tour-Maubourg que de la province de Lyon. Les démêlés du religieux avec les supérieurs de l'Ordre l'avaient alors poussé à rechercher des cautions plus que des échanges d'idées. La situation est radicalement modifiée en 1940, sous l'influence de trois facteurs.

Le premier de ces facteurs, c'est l'extraordinaire effervescence intellectuelle que connaît Lyon depuis l'armistice et le repli d'une partie de l'intelligentsia parisienne qui a fui la zone occupée. A côté du substrat lyonnais d'avant-guerre d'où émergent quelques grandes figures d'universitaires - le philosophe Jean Lacroix, les historiens Joseph Hours et André Latreille -, ou de théologiens, issus pour la plupart de l'école de Fourvière - Les de Lubac, Balthasar, Daniélou, Fontoynt -, la mouvance catholique s'enrichit de personnalités repliées : Hubert Beuve-Méry, Stanislas Fumet, Jean de Fabrègues, Jacques Madaule, Gabriel Marcel, François Perroux...Un tel microcosme bruit de débats, nourris par la richesse de toutes ces personnalités et dont les échos irriguent le milieu des khâgneux du lycée du Parc ou des étudiants, parmi lesquels Jean-Marie Domenach ou Gilbert Dru.

Le second facteur est l'accès de la Communauté à ce cercle d'intellectuels. On peut supposer que, de toute façon, Montuclard aurait su saisir les occasions pour pénétrer ce milieu. On a pu voir qu'il ne doutait pas de l'importance de l'expérience menée avant-guerre et qu'il n'hésitait pas à frapper à d'éminentes portes – de Maritain aux cardinaux - pour enrichir sa réflexion ou favoriser ses vues. Toutefois, la participation de Mounier à la Communauté a favorisé, à coup sûr, le drainage des personnalités présentes à Lyon vers la rue Pizay. De par sa notoriété et en raison de ses démarches pour la réparation d'*Esprit*, Mounier joue un rôle de catalyseur, d'aimant. Les responsables du groupe se retrouvent propulsés, un peu grisés, au contact de ces intellectuels qui se passionnent pour leur expérience et participent aux débats initiés par le Père Montuclard, y apportant une dimension nouvelle. Une telle ouverture aura des répercussions profondes sur le devenir de l'équipe : elle y acquiert le goût de la fréquentation des milieux intellectuels, de la confrontation d'idées, des rassemblements de personnalités insignes autour de débats, tous éléments qui préfigurent la naissance des futurs Cahiers. Au reste, elle s'y assure des futures collaborations, d'éminentes signatures qui rehausseront le prestige des publications à venir.

²³⁶ Sur cet aspect, voir Daniel Lindenberg, *Les années souterraines*, pages 135-142.

L'exemple des contacts de Montuclard avec Uriage illustre bien le processus. Par l'intermédiaire de Beuve-Méry et de Mounier, Montuclard entre en contact avec Dunoyer de Segonzac, dont il connaît aussi les réalisations par le biais d'Ecully où travaille Marie Aubertin. Les prolongements ne sont pas minces : le « Vieux Chef » donne une contribution au deuxième cahier de Jeunesse de l'Eglise sur « Le Christ a-t-il dévirilisé l'homme ? » thème éminemment proche des réflexions menées à Uriage ; surtout, le père rencontre à l'Ecole un aréopage de jeunes gens qui ont été enthousiasmés par la lecture du premier Cahier : ils formeront après-guerre le noyau de Jeunesse de l'Eglise : Gilles Ferry, François Le Guay, Jacques Roze, sans compter Paul-Henri Chombart de Lauwe, rallié au moment à la Libération.

Le troisième facteur qui favorise l'ouverture du groupe sur un horizon élargi est la nomination du père Montuclard à la tête des éditions de l'Abeille.

011B) Montuclard, directeur des éditions de l'Abeille²³⁷

Avant même les bouleversements de l'été 1940, Montuclard avait été sollicité par ses supérieurs. Le père Cathelineau avait songé à lui lorsque l'équipe de la Tour-Maubourg, désireuse de devenir interprovinciale lui avait demandé le détachement d'un « **collaborateur, jeune, théologien aux idées neuves, etc, etc...** »²³⁸, glissant même à l'oreille de l'intéressé qu'à Paris, où il bénéficierait d'une plus grande liberté, il pourrait travailler plus aisément à son oeuvre. Ce dernier aspect de la proposition sera entendu...cinq ans plus tard ! Toutefois, en ce printemps 1940, Montuclard se déclare trop accaparé pour accepter. Cependant, les événements bouleversent rapidement les données du problème. En juin 1940, les éditions et les publications dominicaines ont été balayées par la bourrasque de la guerre et de la défaite. Mais « **il reste que la formation spirituelle et le soutien des âmes déconcertées en ce moment sont une oeuvre des plus utiles** » et dès l'été, la reprise de certaines collections, dont *La Vie spirituelle*, est envisagée. Cela malgré les difficultés qui s'amoncellent : retrouver un public dans la dispersion générale, faire face à la nouvelle situation administrative, changer les collaborateurs, dont certains sont loin d'avoir l'heur de plaire aux cercles dirigeants du nouveau pouvoir. Ainsi, on peut lire sous la plume du père Duployé : « **Tout ce que j'ai vu et entrevu ici [à Vichy] me montre qu'il faut abandonner définitivement l'équipe de l'ancienne Vie intellectuelle et que le père Bernadot, s'il était sage, devrait disparaître complètement de la scène de l'édition O.P. C'est pour moi désormais une certitude. Je ne veux pas attacher mon salut à une planche pourrie.** »²³⁹ C'est le père Leuret qui est pressenti pour représenter la province de Lyon dans l'équipe de départ, voulue interprovinciale, tandis que le choix du lieu d'installation reste incertain : Montpellier, Marseille, Lyon, Saint-Maximin. Tandis que le père Motte défend la survie de

²³⁷ Ce développement doit beaucoup à Etienne Fouilloux, qui m'a communiqué aimablement le dossier « Cerf-guerre » qu'il a constitué dans les archives dominicaines.

²³⁸ Lettre du père Cathelineau au père Montuclard, 4 mars 1940.

²³⁹ Lettre du père Duployé à ?, Vichy, 30 septembre 1940, ADT.

La Vie intellectuelle, il évoque dès le mois de novembre une installation à Lyon et la présence du père Montuclard dans l'équipe interprovinciale. Mais les choses traînent en raison de l'hostilité de la province de Toulouse qui craint l'hégémonie des religieux parisiens et s'oppose à toute poursuite de *La Vie intellectuelle*, que ses prises de position dans les années trente, tout particulièrement les billets de *Civis* et *Christianus*, ont placé en ligne de mire des milieux qui triomphent alors. La situation se débloque finalement fin 1940 avec la signature des « accords d'Agde », entre les pères Lebret, pour la province de Lyon, et Maydiou de la province de France qui prévoient la création lyonnaise d'une maison de culture dont la branche éditoriale, baptisée « les Editions du Cygne », est dirigée par le père Montuclard. Elle a, au départ, la charge de deux publications : les *Cahiers de Vie intellectuelle*, prolongements non périodiques de *la Vie Intellectuelle*, sous la responsabilité du père Duployé, et *La Vie spirituelle*, qui est aussitôt relancée et dont le secrétaire de rédaction est le père Louvel. Le comité de censure est présidé par le père Lebret. Dans cette configuration, le rôle du père Montuclard semble finalement secondaire et son titre quelque peu honorifique, celui-ci n'étant pas directeur de revue et la maison d'édition n'ayant pas d'autres publications prévues dans un premier temps. Certes l'activité peut être appelée à se développer, mais l'ardeur du père Maydiou à démontrer au père Cathelineau l'importance du poste de directeur²⁴⁰ est si grande qu'elle en est suspecte : les Parisiens contrôlent l'essentiel - la direction de chacune des revues.

Les Lyonnais n'ont pas réussi à profiter des circonstances pour entamer la suprématie éditoriale de la Province de France et ne sont pas dupes : « **Nous nous trouvons en face de faits favorables à Paris. Ils ont la priorité dans la conception et la réalisation des revues** ». Mais ils se félicitent « **d'avoir une excellente occasion pour les nôtres de voir manoeuvrer les Parisiens** » (...) ainsi que « **d'être introduits, à Lyon dans *La Vie spirituelle* et *La Vie intellectuelle*, et par un type solide, le père Montuclard**²⁴¹ ».

Les griefs ne tardent pas à surgir entre les deux équipes : Lyon a le sentiment de ne pas occuper la place qu'elle espérait. Le Cerf se dédouane du reproche d'avoir lancé seul un premier cahier dans la nouvelle collection Rencontres sous la direction du père Maydiou, en regrettant que le père Lebret n'ait pas, comme convenu, donné un cahier équivalent à l'Abeille²⁴², nom finalement choisi, de préférence au Cygne, pour la branche lyonnaise ; qu'il se fasse à son tour éditeur²⁴³ ; que le père Duployé ait été relevé de ses fonctions de directeur de Rencontres à Lyon ; que le père Serrand, délégué comme représentant de la Province de Lyon dans l'équipe de la Tour-Maubourg, ne se décide pas à occuper sa place. Dans ce concert de reproches, le *satisfecit* du père Boisselot prend d'autant plus de relief : « **Toutes ces déceptions ne nous masquent pas ce que la province de Lyon a apporté (...) : le don de deux pères doués intellectuellement et**

²⁴⁰ Lettre du père Maydiou au père Cathelineau, 21 janvier 1941. ADL B 1610.

²⁴¹ Lettre du père Serrand au père Cathelineau, 13janvier1941, ADL 1610.

²⁴² Ce cahier est confié aux éditions du Temps Nouveau.

²⁴³ Référence à la publication des premiers travaux d'Economie et Humanisme.

de rapports fraternels si agréables, le Père Montuclard et le père Martin »²⁴⁴.

En fait, il est bien difficile de réaliser une véritable collaboration, tant les parties sont de force inégale. Le Cerf a eu beau confier à l'Abeille *La Vie Spirituelle*, ses listes d'abonnés et ses réseaux de distribution, lui céder des droits sur des ouvrages à faire paraître, lui abandonner deux collaborateurs chevronnés - les pères Duployé et Louvel -, la maison lyonnaise n'a aucune expérience de l'édition. Surtout, le manque d'un vivier de collaborateurs comparable au couvent d'Etiolles la condamne à l'indigence. Au couvent de Saint-Alban-Leysses, « **3 ou 4 lecteurs seraient capables d'écrire dans une collection sérieuse. La plupart répugnent à l'idée de se distraire de leur travail de professeur ou ne se sentent pas assez ouverts aux questions actuelles.** »²⁴⁵

Pour toutes ces raisons, le père Montuclard maintient son point de vue : « **Une maison d'éditions dominicaines lyonnaises, si elle est capable de vivre, est incapable d'avoir de l'influence, en dehors (...) des circonstances exceptionnelles présentes.** »²⁴⁶ Tirant la conclusion de cette analyse, il demande en mai 1941 aux pères de la Tour-Maubourg d'accepter que l'Abeille soit constituée en succursale des éditions du Cerf, « **sous la forme d'un S.O.S. très rapide** », selon les termes du père Boisselot. Toujours est-il qu'à cette époque, le père Montuclard est suffisamment introduit dans le milieu éditorial pour que la situation attise son désir de publication.

II LA PUBLICATION DES PREMIERS CAHIERS DE JEUNESSE DE L'EGLISE

A) La décision de publier et la genèse du premier *Cahier*

Dès mai 1941, il est question de publication. Le conseil de la Communauté en adopte alors le principe. *Message* en rend ainsi compte : « **Maurice Montuclard est chargé depuis quelques mois des Editions de l'Abeille. Cela permettra peut-être à la Communauté de réaliser bientôt la publication de cahiers où pourront passer les résultats de notre expérience chrétienne commune.** »²⁴⁷ Tous les éléments de la future réalisation sont déjà en place : une parution sous forme d'une collection de cahiers pas forcément périodiques, dont le contenu sera centré sur la recherche menée par le groupe depuis 1936. On notera aussi que l'activité éditoriale de Montuclard apparaît bien comme un facteur décisif pour la concrétisation du projet.

A la fin de l'année, les choses se précisent : deux cahiers sont en chantier. Le premier, auquel travaille le père Montuclard plus particulièrement et qu'il est prévu alors d'intituler « *Présence à l'Eglise* »²⁴⁸ veut insister sur cette idée récurrente du religieux : les

²⁴⁴ Lettre du père Boisselot aux pères de Lyon, 5 novembre 1941, ADL B 1610.

²⁴⁵ Document sans auteur, ni date, que nous attribuons au père Montuclard de façon quasi certaine.

²⁴⁶ *Ibid*

²⁴⁷ *Message* n°16 du 1^{er} juin 1941.

événements poussent les chrétiens à être attentifs non seulement au monde, mais à l'Eglise. De là, trois idées-forces guident sa réflexion : pour être attentif à l'Eglise, il faut la considérer non seulement comme *moyen* de sainteté personnelle ou de rénovation de l'ordre social, mais aussi en elle-même, pour elle-même, comme *fin* ; si elle est fin, il faut *vivre l'Eglise*, en menant la vie de communauté chrétienne ; la présence à l'Eglise, ainsi définie, oriente la présence des chrétiens au monde.

Ce texte fondamental doit être accompagné de trois appendices, rédigés par des spécialistes, respectivement sur le royaume de Dieu, les pères de l'Eglise et l'ecclésiologie de l'âge apostolique. Le second essai auquel se consacrent surtout Paul Montuclard et Marie Aubertin porte sur les conditions et les méthodes du renouveau de l'Eglise.

On s'étonne évidemment de l'absence de Jehanne Allemand-Martin dans ce travail, d'autant plus qu'au même moment, le conseil de la Communauté nomme une nouvelle responsable de l'équipe dont elle était chargée. Les charges matérielles du secrétariat et de la conception des publications justifient-elles cette mesure ? Ou sont-ce des motifs personnels (la jeune femme perd sa mère le 6 février 1942) ? A moins qu'il ne s'agisse des premiers signes de dissension au sein de l'équipe ? En l'absence d'éléments de réponse, on en est réduit aux conjectures.

Il n'en est pas moins vrai que la question de la participation des membres de la Communauté à l'aventure éditoriale des *Cahiers* se pose déjà. Dans l'esprit de Montuclard, il n'est pas envisagé que tous participent à leur rédaction, même si tous sont sollicités... pour la diffusion et le soutien financier. L'expression « **La collection J.E. est l'affaire de tous en ce sens que c'est le conseil de la Communauté qui en est responsable** » est lourde d'équivoques possibles et de conflits à venir. En fait, à partir du moment où certains membres du groupe courent deux lièvres à la fois – approfondissement de la vie communautaire et élaboration des *Cahiers* –, les failles apparaissent, creusées par l'ouverture de la réflexion à des collaborations extérieures. L'année 1942 est traversée de remises en cause – parfois contradictoires – qui portent en germe l'implosion de 1944²⁴⁹. Pour l'heure, les permanents de la rue Pizay sont accaparés par leurs tâches éditoriales.

B) La publication du premier *Cahier*. « Tâches d'aujourd'hui », texte de synthèse, texte fondateur

Achévé au moins le 27 avril 1942, date où il reçoit l'*imprimatur* et l'*imprimi potest*²⁵⁰, le texte n'est publié que le 5 octobre 1942. La pénurie de papier, les lenteurs et les tracasseries administratives sont la cause de ce long délai, tout comme l'impression,

²⁴⁸ En fait les quatre premiers *Cahiers* sortiront sans titre général. L'article du père Montuclard dans le premier *Cahier* s'intitulera finalement « Tâches d'aujourd'hui ».

²⁴⁹ Sur ce débat, cf *infra* p 144 et sq.

²⁵⁰ *Imprimatur* : A. Rouche, vicaire général du diocèse de Lyon ; *imprimi potest* : F. Cathelineau, provincial des dominicains de la province de Lyon.

confiée finalement à la maison Carrère de Rodez. De format 18 X 24, il compte 176 pages. Sa couverture bistre, simplement décorée d'une grande lettre « J » de couleur –l'initiale de Jeunesse de l'Eglise –, porte, outre le nom de la revue, la mention du directeur (M.I. Montuclard) et l'adresse du siège.

En exergue figurent quatre passages du message de l'Ascension 1942 du pape Pie XII, dont l'un semble avoir inspiré le nom même du mouvement : « **La jeunesse de l'Eglise est éternelle parce que l'Eglise ne vieillit pas : dans sa marche à l'éternité, elle ne fait que régler son allure suivant les conditions de chaque temps : les siècles qu'elle laisse derrière elle ne sont pour elle qu'un jour, tout comme ne sont qu'un jour aussi les siècles qu'elle attend** ».

La présentation générale du fascicule concourt à en donner l'image exigeante d'une revue qui vise un public cultivé. Pourtant dès les premières lignes, l'étiquette théologique, voire culturelle, est rejetée, au profit de l'expression « cahiers tactiques », pour affirmer une volonté de s'ancrer dans l'expérience vécue et de déboucher sur des réalisations. Le contenu de l'ouvrage diffère assez sensiblement du plan initial, mais l'article-phare du père Montuclard, sous le titre « Tâches d'aujourd'hui » traite effectivement de l'Eglise comme corps vivant et arche de salut, dans une perspective de rénovation communautaire. Partant de l'expérience du groupe lyonnais, il dresse un ordre d'urgence des réformes nécessaires : revitalisation de la paroisse, redécouverte de l'Eglise comme communauté réelle des chrétiens, travail de recherche sur les moyens tactiques à mettre en oeuvre. Quelques lignes résument bien son propos et sonnent comme un manifeste : « **Il reste à redécouvrir l'Eglise dans sa réalité interne et visible, c'est-à-dire une vie de société et de communauté entre chrétiens, fondée, en dehors de toute considération d'affinités humaines, individuelles ou sociales, sur le seul fait de l'unité de la grâce, axée non sur une action intérieure commune, mais sur les rapports et les responsabilités des uns à l'égard des autres des membres du Christ, et dont le culte de Dieu, l'Eucharistie, redeviendrait l'expression principale et, pour ainsi dire, naturelle.**

Il s'agit, redécouvrant ainsi l'Eglise en elle-même et pour elle-même, de redécouvrir le monde en lui-même et pour lui-même aussi. Il s'agit enfin de prendre, dans le christianisme d'abord et non dans les engouements passagers ou ce que l'on croit les nécessités de l'heure, la source de l'humanisme de l'homme chrétien. »²⁵¹

Il n'est donc pas question d'oublier le monde, mais la priorité est à donner à l'Eglise, simplement parce que le militantisme conquérant de l'Action catholique en a détourné les membres et a ainsi rompu l'équilibre entre les deux centres d'intérêt du chrétien, toujours en tension. La présence au siècle n'en sera que plus authentique, car « **vouloir la réaliser là [dans le monde] sans d'abord se soucier de l'établir ici [dans l'Eglise], ne serait - ce pas attendre l'eau au ruisseau alors qu'on a tari la source ?** »²⁵²

Et si la conscience de l'Eglise devenait si vive que les chrétiens ressuscitent l'état

²⁵¹ Cahier 1, page 32.

²⁵² Ibid, page 44.

d'esprit et la vie de société du temps du christianisme primitif, ils en viendraient à faire de la communauté « **le type même du groupement chrétien – non pas l'unique forme de groupement, mais la plus complète et la plus essentielle** »²⁵³.

Dans l'immédiat, justifiant l'appellation revendiquée de « cahier tactique », Montuclard en appelle à la mise sur pied d'un centre de recherche dont il n'existe pour l'instant que le secrétariat...Le projet vise à réunir, sur les grands problèmes chrétiens de l'heure, le plus grand nombre de collaborations, dont les plus pertinentes formeront les cahiers futurs qui paraîtront trois ou quatre fois par an, sans périodicité stricte. Il est envisagé de les doubler d'une seconde collection, de plus grande vulgarisation et plus pratique et d'aboutir à des sessions de rencontres et d'informations.²⁵⁴

Le reste du cahier est surtout centré sur des préoccupations ecclésiologiques, comme pour insister sur l'orientation donnée par l'article introductif. Henri Chirat donne une contribution historique sur « les réunions chrétiennes dans l'Eglise primitive. » L'aspect communautaire est très présent. Gabriel Marcel fournit une courte analyse sémantique sur le mot « communauté », tandis que le mariste Joseph de Baciocchi dresse le compte-rendu de « Communauté et religion », troisième des *Cahiers d'études communautaires* dirigés par François Perroux et Jacques Madaule.

C) Un retentissement remarquable.

Diffusé dans un premier temps uniquement en zone non occupée, le cahier reçoit un accueil très favorable. Il s'écoule à un rythme exceptionnellement rapide pour une revue de ce type et bientôt les 3000 exemplaires édités sont épuisés. L'article « Tâches d'aujourd'hui » bénéficie d'une seconde impression sous forme d'un tiré-à-part. La soif de lecture et de débat dans ces temps de privations n'explique pas seule cet engouement du public. C'est surtout l'originalité des positions défendues, qui tranche avec la littérature catholique commune et séduit des esprits qui, à la faveur des événements, ont commencé à rompre avec bien des idées reçues et sont en quête d'instruments de pensée nouveaux pour entrer et agir dans le monde qui naît. L'écho est amplifié par les recensions élogieuses données par de nombreux journaux et revues. Le cahier profite en effet d'une presse abondante et séduite. Deux publications lui réservent notamment un traitement de faveur : *Positions*, qui a repris depuis mai 1942 à Saint-Etienne le flambeau de *Temps nouveau*, interdit en août 1941... et *Demain*, où Jean de Fabrègues se fait le chantre catholique des idées de la Révolution nationale²⁵⁵. Dans *Positions* du 30 janvier 1943, Joseph Folliet signe un papier très enthousiaste : « **Ce premier cahier est plus que remarquable par la densité et la qualité des travaux qu'il rassemble. Et surtout il contient un article liminaire, mi-étude, mi-programme, qui m'a donné la joie rare de**

²⁵³ *Ibid*, page 49.

²⁵⁴ Préfiguration des « troisièmes dimanches » et « assemblées de Pentecôte » du Petit-Clamart.

²⁵⁵ On connaît la controverse qui opposa Emmanuel Mounier et Joseph Folliet à Jean de Fabrègues à propos du lancement du journal, les deux premiers suspectant le troisième d'avoir obtenu des services de Vichy les fichiers d'abonnés d'*Esprit* et de *Temps nouveaux*.

voir exprimé clairement ce que je commençais à sentir confusément depuis mon retour de captivité (...). Rien que pour cet article, indépendamment de ce qui l'entoure, je recommanderais Jeunesse de l'Eglise à tous les chrétiens qui portent le souci, qui nourrissent la responsabilité de l'avenir de l'Eglise. » L'article est repris, *in extenso*, mais non signé, dans *La Croix* du 2 février, ce qui lui donne un grand retentissement.

Positions continuera à donner régulièrement un écho favorable aux travaux de Jeunesse de l'Eglise, sous la forme de citations tirées des *Cahiers*²⁵⁶ ou d'articles plus importants. En juin 1943, c'est le père de Lubac qui y signe une mise au point : « **Jeunesse de l'Eglise ne condamne pas l'Action catholique, il l'invite à se dépasser** »²⁵⁷, tandis qu'en janvier 1944, Joseph Folliet livre « **quelques réflexions décousues en marge du deuxième cahier de Jeunesse de l'Eglise** »²⁵⁸. Mais c'est dans les colonnes de *Demain*, sous la plume de Jean de Fabrègues lui-même, que l'on trouve les éloges les plus appuyés. Un premier article, qui présente l'annonce de la publication lyonnaise comme l'étréne pour la nouvelle année, en dit tout le bien possible : « **Quel profond accord nous unit à ces pages de Jeunesse de l'Eglise ! (...) Il faut lire ces pages et s'en imprégner. Tout le tournant chrétien de l'époque y est** »²⁵⁹.

Un mois plus tard²⁶⁰, Fabrègues revient à la charge, pour souligner combien est essentiel le conseil premier de Jeunesse de l'Eglise de tenir séparés spirituel et temporel. Non sans appuyer son assentiment sur un malentendu : car s'engager dans le monde, le défendre, signifie pour lui le défendre contre lui-même, « **non [pas] être son complice, ignorer l'insuffisance ou le mal de l'époque, mais au contraire les connaître pour défendre mieux ce monde contre eux** », ce qui n'est certainement pas le fond de la pensée de Montuclard.

L'enthousiasme de Fabrègues ne tarit pas avec la publication du second *Cahier* : « Deux cents très grandes pages », écrit-il dans un article où il loue l'objectivité de la méthode J.E. : « **On la qualifierait volontiers de phénoménologique. En effet, on sent à chaque pas le souci des auteurs de ne pas quitter le contact du réel, du phénomène : homme ou chose. Et c'est peut-être cette méthode qui leur confère leur seconde qualité : une absence de passion partisane qui ne le cède qu'à la volonté de dire tout ce qui leur paraît jaillir de cette vision du réel. Aussi les problèmes qui sont vraiment ceux d'aujourd'hui n'échappent-ils pas aux auteurs de Jeunesse de l'Eglise. Vautours guettant leur proie, ils savent fort bien circonscrire**

²⁵⁶ *Positions*, 3 avril 1943, 8 mai 1943, 15 mai 1943.

²⁵⁷ Ibid, 12 juin 1943. Le père Lubac avait déjà souligné dans *Cité Nouvelle* de janvier 1943. « l'inspiration très haute » des pages écrites par le père Montuclard.

²⁵⁸ Ibid, 15 janvier 1944.

²⁵⁹ « Jeunesse de l'Eglise », *Demain*, 31 janvier 1943.

²⁶⁰ « Distinguer ce qui doit l'être », Ibid, 7 mars 1943.

l'aire qui la domine, peu à peu s'en rapprochant et vont droit à elle. Ils nous y conduisent avec eux. Ils doivent y conduire l'esprit des contemporains. Voilà l'important. »²⁶¹ Dans son billet de Noël 1943, sous le titre « Valeurs françaises », Fabrègues reparle du deuxième fascicule des *Cahiers* comme d' *un trésor de bon sens profond et d'éclatante lucidité.* »²⁶² Mêmes louanges – mais dans un esprit très différent au fond – pour cette deuxième livraison dans *Positions* du 15 janvier 1944 : « *Le dernier fascicule de Jeunesse de l'Eglise nous paraît revêtir une telle importance que (...) nous nous faisons un devoir d'en conseiller à nos lecteurs une lecture attentive. On ne peut qu'applaudir à la vigueur et à la signification de ce procès du conservatisme* ».²⁶³ La seule note discordante vient de l'Action française qui s'exclame : « *Quelques imbéciles se demandent, avec des mines cafardes, si la religion catholique est capable de « s'adapter » à de nouvelles transformations du monde. En vérité, l'Eglise ne change pas, le dogme ne « s'adapte » pas.* »²⁶⁴

D) Les trois autres *Cahiers* communautaires

Le deuxième Cahier, annoncé pour le début de l'été 1943, sort au mois d'août, avec les mêmes censeurs et chez le même imprimeur. Mais la réflexion initiale (comment l'Eglise peut-elle se renouveler ?) est ajournée, renvoyée aux numéros suivants. Il est plus urgent de faire le pendant du premier numéro, afin d'écarter tout malentendu. L'effort de rénovation interne de l'Eglise ne saurait détourner les chrétiens de l'action temporelle, ni l'appel à une présence désintéressée signifier la neutralité dans le champ social. Deux lettres reçues par le secrétariat de Jeunesse de l'Eglise à la suite de la publication du premier cahier et reproduites dans *Message n° 37* (1^{er} mars 1943) montrent l'urgence d'une mise au point sur la question du spirituel et du temporel. La première gauchit volontairement le raisonnement développé dans « Tâches d'aujourd'hui » pour en souligner les limites, voire les contradictions. « *On a l'impression que vous demandez au chrétien avec insistance de l'être davantage à l'intérieur de l'Eglise, pour mieux pouvoir se dépouiller, à l'extérieur, dans les tâches temporelles, des préoccupations christianisantes. L'apostolat vous paraît du prosélytisme, tel qu'il s'exerce dans l'A.C. La Chrétienté est un rêve venu du Moyen-Age. L'ordre social temporel chrétien semble assimilé à un mythe. La réalisation du royaume de Dieu en dehors de l'Eglise est renvoyée au dernier jour.* » Une deuxième lettre pose plus finement la question des modalités de l'engagement chrétien dans le monde : « *Vous voulez deux choses que nous n'harmonisons pas bien. Vous voulez que l'action*

²⁶¹ « Ordre naturel et engagement politique », *Demain*, 5 décembre 1943.

²⁶² « Valeurs françaises », *Demain*, 26 décembre 1943.

²⁶³ Quelles conclusions tirer de cette étonnante convergence ? D'abord celle d'un désir général de réforme, voire de révolution religieuse ; ensuite celle d'une prééminence incontestable de l'approche strictement religieuse de la question ; enfin, dans cette approche, une convergence de sensibilité qui transcende d'autres clivages : de Fabrègues s'inscrit bien là dans la tradition d'une droite non conformiste, dont il a été un digne représentant dans les années 1930.

²⁶⁴ « Sagesse de Jeunesse de l'Eglise », *l'Action française*, 4 mai 1944.

temporelle du chrétien (temporelle à raison de son objet) soit tout ensemble et chrétienne (de règle et de but) et désintéressée (d'intention et d'esprit). Nous ne voyons pas comment, si elle est chrétienne de règle et de but, elle peut être désintéressée d'esprit et d'intention. Ni comment, si elle est désintéressée d'esprit et d'intention, elle peut être chrétienne de norme et de fin. Si la doctrine totale de l'Eglise et si la fin chrétienne du Règne du Christ imprègnent et informent l'action temporelle du chrétien, cette action est chrétienne, mais pas désintéressée. Si la doctrine totale de l'Eglise et si la fin chrétienne du Règne du Christ n'animent pas, n'orientent pas l'action temporelle du chrétien, cette action sera désintéressée, mais pas chrétienne d'esprit et d'intention ; elle sera au niveau de l'action des déistes ou des athées honnêtes avec qui travaille ce chrétien. »

La réponse de Jeunesse de l'Eglise compose le long article « Le franc-jeu des chrétiens dans la Nation » qui ouvre le deuxième Cahier. Montuclard, qui en est l'auteur, cherche d'abord à définir les champs respectifs du temporel et du spirituel. S'appuyant sur l'encyclique « *Immortale Dei* » de Léon XIII, il y puise une distinction entre la sphère de l'Eglise et celle de l'Etat d'où il déduit que l'Eglise est métaphysiquement unitaire (« ***Il appartient à l'Eglise d'intervenir dans les problèmes humains et temporels quand se trouvent mis en cause l'ordre surnaturel ou les bases naturelles sur lesquelles il a nécessairement appui.*** ») mais sociologiquement dualiste : elle accepte une conception anthropocentrique de l'ordre social, même si Dieu est le fondement dernier. Refaire une Chrétienté est un objectif auquel l'Eglise n'a pas renoncé, mais les chrétiens doivent tenir compte avec scrupule et compréhension du pluralisme de la société moderne, sous peine d'être regardés avec méfiance par les autres composants de la société et, pire, de séculariser la transcendance de Dieu et de l'Eglise. ***« Si Dieu et la religion sont présents comme des gardiens de l'ordre ou comme des ferments de révolution sociale et nationale, ils ne garderont jamais la place transcendante qui est la leur »***²⁶⁵ Ici, ***« Montuclard tire parti de Maritain au maximum. »***²⁶⁶ Il reprend sa fameuse distinction en l'adaptant : il convient que les baptisés servent la nation non pas en tant que chrétiens, mais en tant que citoyens.

Il introduit là une distinction féconde entre gouvernement et Nation : si l'opinion catholique s'appuie sur les gouvernements pour le maintien ou l'expansion de la foi et des mœurs chrétiennes, elle trahit sa fidélité à la communauté nationale, de fait plurielle, et porte ainsi préjudice à l'union civique. Ce point acquis, il reste à définir les formes d'interventions temporelles possibles. La tentation est grande d'agir en ordre rangé. Or, les trois formes de groupes chrétiens (paroisses, mouvements, partis confessionnels) ne sont pas adaptés à une telle action : la paroisse n'en a ni la vocation, ni les moyens ; les mouvements de jeunes et d'adultes ont une visée éducative et apostolique, et, ajoute Montuclard : ***« La liaison entre le renouvellement des institutions et la rechristianisation n'est pas telle qu'elle puisse légitimer un glissement des mouvements catholiques vers une action institutionnelle, sociale et civique. »*** Quant à la formule des partis catholiques, Montuclard la rejette catégoriquement. En raison de la

²⁶⁵ *Ibid.*, page 19

²⁶⁶ André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, page 124.

trop grande subtilité de leur situation à l'égard de la hiérarchie, faite d'indépendance et de soumission, ils ne peuvent conduire qu'à compromettre l'Eglise, transformer sa doctrine sociale en idéologie, contribuer à diviser la communauté nationale, sauf à être paralysés par la prudence dans leurs engagements temporels. Est-ce à dire alors que les chrétiens doivent s'interdire toute intervention dans ce domaine ? Au contraire. Montuclard déplore le dédain des chrétiens français pour les réalités politiques, hérité des débats sur la nature du régime et de l'expérience de l'Action française. Mais pour lui, c'est en ordre dispersé, de manière individuelle, que les meilleurs des fils de l'Eglise pourront accomplir une action à la fois inspirée totalement de la doctrine chrétienne et adaptée à la réalité sur laquelle ils veulent agir.

D'où la nécessité pour ces chevaux-légers d'un encadrement d'excellence sur le plan religieux, mais totalement exempt de préoccupations temporelles. La communauté, dont il a montré l'intérêt sur le plan ecclésiologique dans le premier Cahier, s'avère parfaitement apte à remplir également ce rôle.

La même problématique se présente au niveau de la conscience personnelle du chrétien, alors que « **beaucoup de jeunes hommes viennent de découvrir l'inadaptation de leurs orientations spirituelles aux nécessités de l'action civique.** »²⁶⁷ Là encore, Montuclard prône une franche distinction entre les domaines de la foi et de l'engagement social : « **On s'étonnera peut-être de ce que nous ayons l'air de prendre les réactions du non-chrétien à l'égard des chrétiens comme des indications valables de ce que doit être la conduite de ceux-ci. En fait, nous sommes très loin de penser que la position de l'incroyant puisse légitimement influencer les positions religieuses et morales du croyant. De même que nous insistions dans une précédente étude [« Tâches d'aujourd'hui, Cahier 1 »] sur la nécessité de tracer vigoureusement les contours de la communauté des chrétiens en incarnant le corps mystique dans l'Eglise visible et hiérarchique, de même signalerions-nous l'opportunité, à une époque de confusion dans les idées et d'amoralisme, de circonscrire nettement les vérités de la foi et de la morale catholiques. Nous pensons qu'aujourd'hui plus que jamais le chrétien doit être « un dur »²⁶⁸ et il n'y a pas de dureté sans des convictions nettes et fermes. Concéder, édulcorer, sous prétexte de se rendre sympathique ou de se faire accepter est une tactique malhabile et inefficace. »**

Des lignes qui prendront tout leur poids lors des débats avec les chrétiens progressistes et des accusations « d'imprégnation marxiste » lancées contre J.E. Au passage, examinant les difficultés psychologiques du chrétien pour concilier exigences religieuses et action temporelle, il égratigne une fois de plus la mystique de la conquête qui enivre certains militants et s'attaque aussi au moralisme qui paralyse trop souvent l'action. Il existe une morale politique, distincte de la morale individuelle et dont il faut, insiste-t-il, reconnaître l'originalité, car le bien de la personne et le bien de la société sont distincts, l'un temporel (la cité n'a reçu aucune promesse d'éternité, ce qui est le bien pour

²⁶⁷ *Ibid.*, page 39.

²⁶⁸ Cf l'enquête qui figure dans les cahiers 2 et 3. « *Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ?* »

elle est ce qui réussit *hic et nunc*), l'autre intemporel : la personne est éternelle, elle peut - et parfois doit - sacrifier un avantage immédiat au nom d'une référence extra-temporelle (par exemple, tendre l'autre joue). Loin de défendre l'amoralisme de la politique, Montuclard y voit au contraire la possibilité « **d'absorber et de digérer tous les éléments de vérité contenus dans Machiavel** ».²⁶⁹

Enfin, dernier obstacle, s'il convient de garder un temps pour la contemplation et un temps pour l'action, « **il ne faut pas vouloir introduire dans l'action les attitudes psychologiques de la contemplation (...). La contemplation est le moment où l'on fait attention à Dieu : l'action, celui où l'on se dévoue à son oeuvre.** » Là où André Manaranche voit « **deux phrases ambiguës où perce déjà ce dualisme qui deviendra sa perte** »²⁷⁰ Montuclard s'avance pourtant avec prudence. Il s'agit pour lui de se placer sur un plan psychologique et non de donner une direction générale. Si l'on peut en effet y déceler une certaine ambiguïté à la lumière de l'évolution ultérieure, il faut tout de même remarquer que, de manière significative, Manaranche cite de manière tronquée les propos de Montuclard.²⁷¹ Pour l'heure, le souci est de définir les conditions du « **franc-jeu des chrétiens dans la nation** », mais tout est question de dosage, reconnaît en conclusion le père Montuclard, « **dosage d'autant plus délicat qu'il dépend non seulement des principes théoriques, mais des données historiques dont l'évolution est difficile à prévoir.** »²⁷²

Le deuxième Cahier fait aussi une large place à la première enquête lancée par Jeunesse de l'Eglise : « **La religion catholique a-t-elle une responsabilité dans la dégénérescence parmi nous des qualités viriles ?** » Sous le titre « **Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme** » sont réunies une série de contributions, réparties sur trois numéros (Cahiers 2, 3 et 4). Le questionnement s'inscrit dans la perspective de la recherche d'un nouveau style d'homme chrétien, préoccupation centrale de Jeunesse de l'Eglise et dans une thématique de « l'homme nouveau » chère aux disciples de Péguy.²⁷³ ; mais elle est commandée aussi par les circonstances : « **On s'interroge aujourd'hui pour savoir si le peuple français n'a pas perdu ses qualités viriles et l'on entend souvent accuser le christianisme d'être une des causes de leur dégénérescence.** » Autant dire que les réponses sont à lire dans une double optique : celle d'une réfutation de la critique nietzschéenne du christianisme qui hante les penseurs

²⁶⁹ Jacques Maritain, « La fin du machiavélisme », *Nova et vetera*, avril - juin 1942. Article repris dans *Principes d'une politique humaniste*, Hausmann, Paris, 1945, page 151-206.

²⁷⁰ *Op. cit.*, p. 125.

²⁷¹ Le mot « psychologique » qui introduit ici une nuance sensible, est omis dans la citation que fait André Manaranche. *Op. cit.*, page 126.

²⁷² *Cahier 2, page 53.*

²⁷³ Bernard Comte dans sa thèse sur Uriage (cf bibliographie) montre l'importance de ce thème, notamment des réflexions de Jacques Chevalier, Bertrand d'Astorg et surtout du père de Lubac qui présente le 25 juin 1942, au cours du stage des aumôniers, un exposé intitulé « Ordre viril, ordre chrétien ». (page 1002 et sq).

chrétiens depuis longtemps ; mais aussi celle plus circonstancielle d'une riposte aux attaques doctrinales de l'athéisme nazi et des idéologies qui les reliaient en France²⁷⁴.

Dans ce deuxième *Cahier*, J.E. peut s'enorgueillir d'une belle pléiade de correspondants : Stanislas Fumet, Pierre Dunoyer de Segonzac, le père Sertillanges, Jean Lacroix... Tous s'emploient à montrer que le christianisme n'est pas cette religion de mort et les chrétiens ces « hallucinés de l'arrière-monde » dénoncés par Nietzsche, que c'est un christianisme abâtardi, déformé et tronqué qui a été justement attaqué. Stanislas Fumet se mesure au cas-limite « **A qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre** »²⁷⁵ pour montrer qu' « **il est un moment où le surnaturel contredit la nature et où la grâce renverse l'ordre naturel** ». Le saint, par son geste excessif, redresse le monde. S'agit-il alors d'un manque de virilité que de sauver le monde ? Cela dit, le christianisme, lorsqu'il n'atteint pas son terme qui est la sainteté, devient vite la caricature de lui-même et ce serait bien une dégénérescence que de « **partir de ce principe surnaturel comme d'un principe naturel et de croire qu'il est juste, sous l'offense, de donner raison à l'offenseur.** »²⁷⁶

Dans un style très personnel, Dunoyer de Segonzac reprend le même raisonnement : les catholiques souffrent de dévirilisation, mais leur religion n'en est pas la cause. Au contraire, c'est qu'elle est restée insuffisamment vivante en eux. Car le catholicisme est au contraire « **virilisant par sa règle morale, par le détachement des biens de ce monde, par son attitude vis-à-vis de la mort, simple épisode dans la vie du chrétien** ».²⁷⁷ Reprenant les thèmes classiques d'Uriage, il fustige la mollesse de la France de l'entre-deux-guerres (« **l'enfant unique, l'idéal petit-bourgeois, le confort, la vie aimable, un certain esprit démocratique** ») et dresse une rapide sociologie de l'Ecole en reconnaissant que « **dans le petit nombre d'hommes restés en France pleins de vigueur et de santé morale (...) aux côtés de quelques communistes et d'isolés répartis partout (...) on trouve beaucoup de catholiques (...) issus d'une classe aujourd'hui vigoureusement attaquée, vouée au mépris des foules : la bourgeoisie** »²⁷⁸. Ce n'est pas que Dunoyer de Segonzac accorde volontiers à celle-ci sa considération, mais il lui faut reconnaître que bon nombre de ses recrues sont issues de ce milieu vilipendé par les idéologues antilibéraux de Vichy. La contradiction est résolue par une distinction ô combien révélatrice entre la bourgeoisie industrielle (le vieux mépris aristocratique et conservateur pour le capitalisme et pour l'industrie qui corrompent tout) et une bourgeoisie « **provinciale, de fortune médiocre, mais bien pourvue en enfants, brimée, tondue, reléguée à un rang inférieur dans la conduite du pays** » qui ressemble à s'y méprendre à la petite noblesse d'avant 1789 sortie des images d'Epinal

²⁷⁴ Cf infra, page 130 : « Résistances ».

²⁷⁵ Lc, 6, 29.

²⁷⁶ *Cahier 2*, page 76.

²⁷⁷ *Ibid.*, page 79.

²⁷⁸ *Ibid.*

et à la famille sociologique de Dunoyer de Segonzac, mais assez peu au milieu d'origine de la plupart des stagiaires d'Uriage.

En somme, la dégénérescence du catholicisme est engendrée par des causes sociales. La réaction des « bons catholiques » à l'égard du communisme est éloquente : ils s'y opposent non pour son athéisme et son matérialisme, mais en tant que menace pour la propriété privée. *A contrario*, ils se satisferont de toutes les turpitudes et de toutes les injustices d'un régime qui préservera leurs intérêts. Jean Lacroix conclut l'étude dans un registre voisin : l'effort de redressement chrétien doit porter paradoxalement sur la restauration des vertus naturelles et l'intégration des vertus païennes : pour être des chrétiens, il faut plus que jamais être des hommes. Le dernier tiers du cahier est consacré à des réflexions ecclésiologiques et s'achève sur quelques notes de Gustave Thibon à propos du « problème religieux en milieu rural ».

Mais ce thème de la dévirilisation qui, sous des apparences liées aux circonstances, touche aux questions fondamentales d'une refonte de l'homme chrétien soulevées dès le départ par la Communauté, court en tout sur trois livraisons. Dans le cahier suivant, une seule contribution y est consacrée, « **réponse que nous a envoyée l'un de nos amis** », publiée anonymement et sous la responsabilité de l'auteur. Il s'agit en fait de larges extraits, publiés là pour la première fois, de *L'affrontement chrétien* d'Emmanuel Mounier, que les *Cahiers du Rhône* d'Albert Béguin sortiront peu après *in extenso*. Mounier est retiré à Dieulefit depuis la relaxe qui a clôturé son procès le 30 octobre 1942 et il fait paraître clandestinement plusieurs articles.²⁷⁹ Dans les pages qu'il confie à JE, une méditation superbement écrite, il ne tarde pas à dévoiler l'identité de celui avec qui il lui faut croiser le fer et qu'il se choisit comme grand interlocuteur : « **Le dur prophète de Maria-Sils** », Nietzsche qui a posé au christianisme « **la plus rude des questions qui l'ait secoué** » et dont il faut sortir non par une victoire dialectique, mais par la démonstration que le christianisme d'aujourd'hui a la ressource de donner dans la réalité d'aujourd'hui une réponse actuellement victorieuse, par « **un dépassement réel qui enveloppe, dissout et transfigure dans la foi vécue l'angoisse déposée par Zarathoustra au coeur de la conscience contemporaine.** »²⁸⁰ Dans un premier temps, Mounier dénie aux tenants du scepticisme et aux philosophes de l'absurde (citant ici la Bataille de *l'Expérience intérieure*, le Camus de *Mythe de Sisyphe*, récemment publiés) le droit de définir le christianisme, religion du salut, comme une religion de l'arrangement. Pour lui, la vie chrétienne est au contraire la plus inquiète et la plus dangereuse, car elle incarne le paroxysme du tragique, en raison du péché, planté au coeur « **d'une vie à qui on a donné la soif de l'amour et de la réconciliation universelle** ». Toutefois, le tragique doit être dépassé, l'espérance chrétienne étant plus que la nuit mystique. Car dans cette étape, beaucoup s'enlisent, s'anéantissent et ces chrétiens prêtent effectivement le flanc à la critique du philosophe au marteau : « **Tous très semblables, très petits, très arrondis, très accommodants** ». Mounier a trop souffert de leurs travers pour ne pas s'associer à leur dénonciation, lui qui prenait comme un soufflet chaque affiche d'un parti qui proclamait : « Contre toute aventure, votez catholique ».²⁸¹

²⁷⁹ Michel Winock, *Esprit*, page 24.

²⁸⁰ *Cahier 3*, page 36.

Mais la possibilité du dépassement existe et Mounier la puise dans la doctrine thomiste de la force²⁸². La force a pour objet la crainte du mal corporel ; une vertu est égale à son objet jusqu'à l'extrême limite de celui-ci ; la force a donc pour objet principal la crainte de la mort et le christianisme, c'est le mépris absolu de la mort ! Cette doctrine de la force s'apparente d'autre part chez saint Thomas à l'amplitude, à l'abondance²⁸³, à la magnanimité²⁸⁴. « **Un lien secret est ainsi affirmé qui relie la force à la somptuosité du monde et à la générosité du coeur. C'est plus que le réalisme chrétien, c'est l'humanisme chrétien dans toute son ampleur qui naît de cette matrice.** »²⁸⁵ Ainsi, la force est à la fois à l'origine de l'abondance et de la solidité du réel. Deux figures ont incarné dans l'histoire ces deux tendances : le propriétaire et l'anarchiste. Mais des temps nouveaux arrivent : « **Déjà toutes les forces nouvelles les bousculent l'un et l'autre et prétendent réconcilier l'ardeur et le réalisme, la jeunesse militante et la maîtrise du monde, l'amplitude révolutionnaire et l'aventure individuelle. Seul peut-être le christianisme a le geste assez large...** » Notons le « peut-être » qui n'est pas seulement de style : qui cherche, en cette année 1944, à voir l'ampleur et l'énergie qui assumeront l'accouchement du monde à naître ne tourne pas forcément ses regards du côté du Vatican. C'est de Moscou que viennent de nouvelles lueurs et dans ce troisième cahier, la question communiste commence à affleurer ici et là. Dans une étude intitulée « Les succédanés dans l'ordre religieux », Gabriel Marcel choisit la « mystique communiste » comme exemple d'une croyance et d'un univers mental rigoureusement étanches à la foi chrétienne. Mais les allusions les plus intéressantes à la doctrine communiste se retrouvent dans le long compte-rendu consacré à l'ouvrage d'Henri Godin et Yvan Daniel: *La France, pays de mission ?*, publié, rappelons - le, en 1943 aux éditions de l'Abeille. Dans une analyse détaillée de vingt-six pages, signées M. P. (probablement Paul Montuclard), le livre est abondamment commenté, dans une double perspective diagnostique et prospective. La première qualité reconnue à l'ouvrage est la franchise, et le critique exprime d'entrée sa satisfaction de voir terrassés ici les faux-semblants et les tentatives pour se voiler la face : « **Nul optimisme de commande ne saurait plus tenir en face du livre de MM. Godin et Daniel : *La France, pays de mission*** », est-il assené dans une phrase d'introduction, d'où le point d'interrogation du titre originel a sauté de manière significative ! Passionné et courageux, le livre reçoit la sympathie spontanée et entière de celui qui s'exprime, et qui affirme avoir éprouvé les mêmes sentiments angoissés et douloureux que les auteurs à propos de la déchristianisation des masses ouvrières. Cette adhésion d'ensemble et cette reconnaissance pour les vertus décapantes de l'ouvrage une fois affirmées, le critique émet toutefois une série de réserves à l'encontre du travail des deux auteurs. Certaines portent sur la méthode

²⁸¹ *Ibid.*, page 54.

²⁸² I II II ae, q 123 a 4 sq. 124, a 4.

²⁸³ II a II ae, q 123 a, 2.

²⁸⁴ Q 129 et 134 a 4.

²⁸⁵ *Cahier 3*, page 58.

employée – compte rendu d'expériences et d'enquêtes – jugée peu rigoureuse et trop abstraite. D'autres regrettent une insuffisante analyse des causes de l'incroyance en milieu ouvrier : celle-ci serait à mettre sur le compte d'une perte de sens, d'un vide spirituel : **« On ne sait pas d'où l'on vient, où l'on va, ni pourquoi l'on est sur terre ; on n'a pas de raison de vivre, de principes directeurs, ni d'échelles de valeurs. »**²⁸⁶ L'auteur de la critique s'inscrit ici en faux : **« Ces constatations valent-elles pour les huit millions de travailleurs que dénombre l'enquête, valent-elles en particulier pour les « meneurs ouvriers » et ne s'appliquent-elles pas surtout aux couches sous-évoluées du prolétariat ? » car il y a aussi « l'aspect positif de la déchristianisation qui prend sa source, celui-là, non plus dans un vide, mais dans une richesse : les aspirations et les forces constructives du monde ouvrier telles que les a façonnées le marxisme (...), le communisme [qui] fournit chaque jour à toute une masse - il y a là un fait absolu - son pain d'idéal et d'héroïsme, lui donnant précisément les « raisons de vivre » et une « échelle de valeurs. »**²⁸⁷ **Tout est dit : le « fait absolu » du marxisme comme « philosophie immanente du prolétariat », la « richesse » d'un système de pensée qui fournit aux ouvriers²⁸⁸ la conscience de leur existence, la raison de leur espérance et l'instrument de leur libération. Mais surtout de cette analyse découle une divergence profonde sur la stratégie à adopter. « Que l'on s'en tienne aux seuls aspects négatifs et l'on va connaître l'apostolat comme une réponse à un vide, à un néant...L'on se présentera avec une foi, la Foi, et l'on sera accueilli (...) Il est tellement dans le propre du vide d'être disponible à recevoir la richesse et quelle richesse ! Mais si la situation est autre, si l'ambiance ouvrière se sent pleine d'une grandeur qu'elle croit authentique, tout risque de changer ! »²⁸⁹ Et c'est bien là la conviction qui va orienter toute l'action de J.E. dans le futur. Loin de vivre dans le néant, les ouvriers modernes possèdent une autre foi. La religion, réalité d'une autre époque, n'a rien à leur dire ; l'Eglise, au mieux, ne répond pas à leurs aspirations, au pire est un obstacle à leur progression. De là, une mise en cause du vocabulaire même employé par Godin et Daniel : « missions », « païens » : ces mots ne se réfèrent-ils pas à l'évangélisation des peuplades primitives ? Décidément, l'Eglise semble « méconnaître toujours le meilleur des aspirations ouvrières (...) alors qu'aujourd'hui la classe ouvrière [lui] refuse précisément toute autorité pour parler sur aucun problème. »²⁹⁰**

Il nous a paru important d'insister sur le contenu de cet article pour deux raisons : la

²⁸⁶ La France, pays de mission ?, page 10.

²⁸⁷ Cahier 3, pages 125-126.

²⁸⁸ Aux « meneurs » ou à la masse ? La confusion que les détracteurs de JE reprocheront au mouvement, entre classe ouvrière et élite ouvrière politisée est déjà contenue dans ce flou sociologique.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Cahier 3, page 127.

première, c'est qu'il constitue une des rares réactions critiques sur le fond de l'argumentation développée par Henri Godin et Yvan Daniel, à côté d'une interpellation d'Henri-Charles Desroches dans *La Vie spirituelle*²⁹¹ ; la seconde, c'est qu'il pose, nous semble-t-il avec acuité et de manière étonnamment précoce, les termes des débats qui vont agiter dans les années d'après-guerre les milieux de l'apostolat en milieu ouvrier. Les questions de l'inculturation, de la «double fidélité » à l'Eglise et à la classe ouvrière, la prise en compte de l'idéologie communiste, tout cela est déjà présent en filigrane dans ces analyses. Il faudra s'en souvenir pour comprendre les engagements de J.E. au moment de la Libération et l'évolution ultérieure du mouvement.

Le quatrième cahier, dernier de la série publiée à Lyon, annonce la scission de la Communauté. « **A l'heure actuelle, devant les difficultés à re-situer Jeunesse de l'Eglise dans des perspectives communes, une partie seulement de l'équipe, dont M.I. Montuclard , directeur, se propose de réorganiser le Centre sur des bases élargies et de publier une nouvelle série de cahiers à partir du numéro cinq.** » Il s'ouvre sur le dernier volet de l'enquête «Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme » avec les participations d'Aimé Forest, Paul Flamand qui relance alors les Editions du Seuil, Gilbert Gadoffre qui publie cette année-là *Vers le style du vingtième siècle* , la « somme » d'Uriage, du R.P. Dieux et de Nicolas Berdiaev, qui, en trois pages, reprend son combat avec Nietzsche et ses imprécations contre les «chrétiens indignes du christianisme ». La conclusion de l'enquête, sous forme d'une longue méditation, signée Jeunesse de l'Eglise, s'efforce de définir le «chrétien viril», en fait le chrétien de demain, «converti à l'Homme et au Dieu-Trinité. »

Les deux thèmes désormais emblématiques de J.E. y reviennent de manière récurrente : la séparation stricte du profane et du religieux ; la volonté de présence au monde. On peut y lire ainsi : « **Le chrétien refuse de dissoudre la Transcendance dans l'Immanence, la Révélation dans l'Histoire, l'Esprit dans le déroulement de la vie, le succès de l'évangélisation dans le succès d'une politique ou le triomphe d'une nation, fussent-elles les siennes. Equivalamment, il s'oppose à laisser dissoudre L'Immanence dans la Transcendance, l'Etat dans l'Eglise, l'Humanisme dans la Foi, la Morale dans la Religion, la Société des Nations dans la chrétienté. Il assume le tragique de la tension dans l'espérance de l'intégration.** »²⁹² Vient ensuite une longue litanie de préceptes, énoncés au nom de l'homme, puis au nom de Dieu. Ainsi, «**au nom de l'homme, le chrétien viril s'astreint à étudier l'histoire, la science, les techniques à mettre en oeuvre les moyens impurs de l'efficacité. S'il entend ou refuse les appels de Marx ou de Nietzsche , il le fait moins au nom d'un dogme que de l'expérience intégrale de l'homme.**»²⁹³

Au moment où se clôt cette première série des cahiers, la pensée de Jeunesse de

²⁹¹ *La Vie spirituelle*, février 1944, page 142. La réaction de Desroches porte sur la contradiction entre la volonté de reconnaître, voire de magnifier, la spécificité du monde ouvrier et la volonté de lutter contre l'inhumaine condition prolétarienne.

²⁹² Cahier 4, page 36.

²⁹³ *Ibid.*, page 37.

l'Eglise s'est affermie et s'énonce désormais sans détours. Elle s'est nourrie de l'expérience communautaire et du bouillonnement intellectuel que connaît le Lyon des « années noires », mais aussi d'une réflexion menée au coeur des événements sur l'engagement politique et sa signification pour les chrétiens. Réflexion qui aboutit à une évolution significative : parti d'une neutralité bienveillante à l'égard du régime de Vichy, le groupe se rapproche peu à peu d'une position d'opposant.

E) La diffusion des *Cahiers*

Le tirage des différents *Cahiers* ne fut jamais spectaculaire, tournant autour de 3000 exemplaires chacun. Cependant, il ne faudrait pas en tirer l'impression d'une publication confidentielle.

D'abord, deux *Cahiers* connurent une réédition, à 3 000 exemplaires chaque fois : le numéro 2, ainsi que le numéro 5 : « Crise de la civilisation chrétienne », et ce dans un contexte économique difficile (la guerre pour le premier, la poursuite des restrictions pour le second). De plus, l'article-manifeste du premier *Cahier*, « Tâches d'aujourd'hui » a bénéficié d'un tiré-à-part, tout comme le texte du père Montuclard dans le *Cahier* 2, « Le franc-jeu des chrétiens dans la nation ». On connaît aussi le sort particulier de *Dieu, pour quoi faire ?*, édité successivement par les Editions Ouvrières et les Editions du Seuil, avec le même succès.

Il faut ajouter que *Les événements et la foi* auraient certainement connu le même destin éditorial si la diffusion n'en avait pas été stoppée à la demande de la hiérarchie.

Toutefois, Jeunesse de l'Eglise a sans doute souffert de ne pouvoir longtemps s'appuyer sur un réseau de diffusion organisé. Le succès des deux derniers *Cahiers*, même s'il doit beaucoup à la nouvelle maquette, à un contenu plus accessible et à la notoriété grandissante et sulfureuse de J.E., prouve *a contrario* que la prise en charge de la distribution par une grande maison d'édition augmentait sensiblement les ventes.

Le système de vente directe, même s'il offrait de plus grands bénéfices manquait d'efficacité. Fondé sur le dévouement des militants, les contacts plus ou moins aléatoires, le démarchage de nouveaux lecteurs éventuels, il pompait les énergies sans parvenir à la rentabilité.

Est-ce à dire que les *Cahiers* de Jeunesse de l'Eglise eurent un impact confidentiel ? Certainement pas. Ils constituent au contraire le type même de la revue dont l'impact dépasse largement le tirage. S'ils furent, en effet, peu ou mal vendus en librairie - encore que les librairies chrétiennes en assuraient la diffusion -, leur présence dans les bibliothèques d'instituts catholiques permettait de toucher un large public de séminaristes et d'étudiants.²⁹⁴ Tel texte du père Montuclard fut étudié dans un cours de grand séminaire, tel autre fit l'objet de lectures dans des réfectoires des monastères... Chaque livraison donnait ainsi lieu à des discussions enflammées entre les séminaristes et leurs professeurs. La correspondance de J.E. montre combien les articles des *Cahiers* étaient également discutés par des groupes de laïcs, qu'ils soient paroissiaux ou liés à l'Action

²⁹⁴ Témoignage entre autres de Jacques Solé, professeur d'histoire moderne à l'Université de Grenoble alors étudiant à Lyon, du père Maurice Martinon, alors séminariste à Gap, du père Gerest, o.p., professeur au studium de Saint-Alban-Leyse.

catholique.²⁹⁵ Les nombreux prêtres abonnés répandaient aussi autour d'eux les thèses défendues par J.E. Ainsi, circulant de mains en mains au sein de réseaux informels de militants ou de fidèles sensibilisés, les *Cahiers* de J.E., abondamment lus et commentés, eurent une influence qui dépasse sans doute largement la quantité d'exemplaires publiés.

III RESISTANCES ? UNE PRISE DE CONSCIENCE PROGRESSIVE

Dans la bourrasque de 1940, la Communauté a été avant tout ébranlée par la guerre et par la débâcle. Atteinte dans sa chair - Louis Dominjon mort au combat, des parents de membres tués dans les bombardements et les attaques de bâtiments civils -, dispersée par la débandade des armées et l'exode des populations, elle est occupée comme beaucoup de Français, à compter les siens et à se retrouver. Si les écrits du mouvement laissent voir le choc de l'invasion²⁹⁶ et de la défaite²⁹⁷, rien ne transparait d'éventuels débats sur le changement de régime et l'installation de l'Etat Français. Impossible toutefois d'en déduire une éventuelle indifférence du groupe à l'égard de ces questions. L'ancienne position de Montuclard aux Amis de *Sept*, la cohabitation avec Mounier dès le mois d'août 1940 à Montverdun et surtout l'intégration, après l'installation rue Pizay, au microcosme intellectuel lyonnais, dans lequel circulent les nouvelles et s'engagent des débats passionnés, laissent penser que la Communauté – du moins ses membres les plus engagés - n'a pu rester à l'écart d'une réflexion politique. En l'absence de sources écrites, absence justifiée par la censure des publications²⁹⁸ et de la correspondance, on ne peut avoir la moindre idée sur la teneur de cette réflexion. Dans les quelques lettres disponibles qui datent de cette période, comme dans le premier cahier de J.E., on cherchera en vain la moindre allusion à la situation politique : les préoccupations de Montuclard et de ses amis sont entièrement tournées vers le devenir de la Communauté²⁹⁹ et ses projets en matière religieuse. En revanche, la participation de plusieurs personnalités du groupe aux instances mises en place par le régime sont significatives d'une attitude bienveillante.

A) La Communauté et les instances de la Révolution Nationale

La chronologie de l'évolution de l'attitude de la Communauté à l'égard de Vichy correspond assez bien à celle de l'ensemble des catholiques français et de leur clergé³⁰⁰ : la prudence de l'été 1940 fait place à un ralliement assez franc à partir de l'automne et de l'hiver 1940-1941. Dans les écrits de cette période, si toute parole explicite d'adhésion au

²⁹⁵ Voir notamment F.M., 1 ; F.M., 2 ; F.M., 3 ; F.M., 4.

²⁹⁶ « Nous avons redécouvert la France », *Message* n° 12, 25 mai 1940.

²⁹⁷ « Après la bourrasque », *Message* n° 14, 2 août 1940.

²⁹⁸ *Message* n'est autorisé à reparaitre qu'en avril 1941.

²⁹⁹ Cf notamment la correspondance de Montuclard avec ses supérieurs dominicains depuis Montverdun.

régime est absente, il est fait parfois allusion à la situation politique pour relever, sans enthousiasme ni déploration, le caractère révolutionnaire de la politique de Vichy et souligner la nécessité d'une adaptation de l'Eglise aux changements du monde. Mais tout cela reste très vague. L'entrée de deux membres de la Communauté aux Compagnons de France sous l'égide du Secrétariat Général à la Jeunesse dès juillet 1940, les prises de responsabilités de Jehanne Allemand-Martin et de Marie Aubertin dans des comités d'études mis en place par Vichy, les fonctions mêmes de cette dernière à Ecully disent davantage « l'osmose » qui prévaut alors entre ces jeunes catholiques et la politique du nouveau régime.³⁰¹ Certes, ce serait beaucoup solliciter les faits que de les gratifier du même enthousiasme que celui exprimé par le cardinal Gerlier lorsqu'il s'exclamait « Travail, Famille, Patrie : ces trois mots sont les nôtres. » Mais la rhétorique unanime et antipoliticienne des dirigeants du régime, l'exaltation de la responsabilité, de la virilité, de l'élitisme, la condamnation de l'individualisme libéral et petit-bourgeois ne sont certainement pas pour leur déplaire. Surtout, les cadres républicains ayant libéré des places dans le monde du travail, de la jeunesse, de l'administration, les catholiques, si longtemps tenus à l'écart, pratiquent « l'entrisme » à tous les niveaux. La présence de Marie Aubertin à l'école d'Ecully est caractéristique de cet état d'esprit : l'idée est de donner à des jeunes filles de la bourgeoisie une formation d'aide sociale, dans un souci d'ouverture au monde qui n'est pas sans rappeler les préoccupations de la J.O.C.F. autant que celles des équipes sociales de Garric. Les méthodes d'enseignement reprennent aussi de nombreux ingrédients des stages pratiqués à Uriage et les contacts sont fréquents à partir de 1942 entre les deux écoles.³⁰²

En tout état de cause, il serait difficile de trouver dans les écrits communautaires de 1941-1942 les allusions antivichistes que Michel Winock a débusquées dans les « humbles numéros combattants »³⁰³ d'*Esprit* parus de novembre 1940 à juillet 1941. N'en tirons cependant pas de conclusions péremptoires : les thèmes abordés par la revue de Mounier l'amenaient directement à prendre position, alors que le premier numéro des *Cahiers de J.E.* était consacré – et non par opportunisme, nous croyons l'avoir démontré – à des préoccupations strictement ecclésiocentriques ; par ailleurs, à cette période, **«heureusement pour [Mounier et ses amis], l'administration française n'avait pas encore pris le pli de la police politique»**³⁰⁴. Surtout, Michel Winock a pu s'appuyer sur une source précieuse, les carnets de Mounier, dont nous ne disposons pas pour

³⁰⁰ Voir Y.M. Hilaire : « L'été 1940 : l'effondrement et le sauveur », *Eglises et chrétiens dans la seconde guerre mondiale. La France*, pages 79-90.

³⁰¹ Le mot est d'Etienne Fouilloux, in : *Les chrétiens français entre crise et libération*, page 105. Il est préférable à « ralliement » : simple question d'antécédence.

³⁰² Cf Delphine Barlerin, *op. cit.* L'estime d'Uriage pour le travail d'Ecully est toutefois péniblement arraché par l'obstination des dirigeants de l'école.

³⁰³ E. Mounier, « l'aviissement ne rend pas », *Esprit*, mars 1950, cité par M. Winock, *op. cit.*, page 234.

³⁰⁴ Michel Winock, *op. cit.*, page 235.

Montuclard³⁰⁵.

Cela étant dit, on peut conclure à une attitude du groupe globalement bienveillante à l'égard du régime, jusqu'en 1941 tout au moins. Un passage du journal de Mounier confirme cette conclusion. « **Sommes très inquiets sur certaines évolutions : Perroux , les Dominicains. De Perroux , le père Duployé nous a lu un papier qui demande que l'Action catholique, bâtie sur une structure de classes, modèle ses cadres sur ceux du national-socialisme et rejette décidément des notions périmées comme personnalisme, pluralisme, etc... Cette interprétation de l'action de milieu commence à percer de divers côtés. X (illisible,n.d.a.) m'envoie son rapport au Conseil National de l'A.C.J.F., qui est tout inspiré de l'inquiétude où elle le jette. Comme j'en parlais un de ces soirs au P. Montuclard , je fus saisi de le voir consentant, et à bien d'autres complaisances encore.** »³⁰⁶ Mais les choses allaient évoluer par la suite.

B) La confrontation à la situation politique

L'attitude de Montuclard et ses amis s'est modifiée sous l'effet de deux influences concomitantes. La première est la fréquentation au sein du milieu intellectuel lyonnais, dont on a déjà dit la séduction et l'émulation qu'il avait opéré sur les membres de la Communauté, de personnalités de plus en plus engagées dans une critique active du régime. Au premier rang, on trouve Mounier lui-même. Sa décision de faire reparaître *Esprit* en zone non occupée, contre l'avis même d'une partie de ses collaborateurs, son jeu subtil avec la censure officielle, son hostilité à la IIIème République discréditée et impuissante des années trente ont pu faire conclure à un Mounier rallié à Vichy. Edmond Michelet est allé jusqu'à parler de « **cohabitation avec le nazisme** » à propos d'un article signé dans *Marianne*.³⁰⁷ Mais Michel Winock a démontré de façon magistrale que, si les dispositions pratiques ont pu prêter à équivoque et si on peut considérer comme malheureuse la décision de faire reparaître *Esprit*, le fond de la pensée de Mounier n'est pas soupçonnable de sympathie pour l'idéologie vichyste.³⁰⁸ Certes les conditions bien connues du sabotage républicain du 10 juillet 1940, la diversité des tendances représentées autour de Pétain qui laissaient la porte ouverte à tout un éventail d'options, voire les discours sur le redressement, ont pu anesthésier chez le philosophe le sursaut patriotique incarné par un de Gaulle dès les premiers jours de la défaite, mais avec le premier statut des Juifs et surtout Montoire, il adopte définitivement la posture du refus.

Dans la mouvance d'*Esprit*, la même tendance est incarnée à Lyon aussi par Jean Lacroix, le professeur de philosophie de la khâgne du lycée du Parc, Marc Beigbeder

³⁰⁵ « Les carnets de Mounier (...) nous révèlent des intentions que, plus de trente ans plus tard, il est peut-être malaisé d'induire d'une simple lecture des textes imprimés ». Michel WINOCK, *op. cit.*, page 235.

³⁰⁶ Emmanuel Mounier, Carnets, Entretiens XI, 4 avril 1951.

³⁰⁷ E. Mounier, « A l'intelligence française », *Marianne*, 21 août 1940.

³⁰⁸ Michel Winock, *Esprit*, pages 210-245.

alors jeune agrégatif fraîchement replié dans la capitale des Gaules ou encore Hubert Beuve-Méry, dont la démission fracassante du *Temps*, à la suite de l'approbation par son journal des accords de Munich, a été remarquée. Mais par l'intermédiaire de Mounier, Montuclard côtoie bien d'autres personnalités hostiles au pouvoir : Stanislas Fumet qui a relancé, sous le titre de *Temps Nouveau, Temps Présent* que l'héritage de *Sept* et ses prises de position d'avant-guerre rendent particulièrement odieux aux yeux des réactionnaires de tous bords - il ne tardera pas d'ailleurs à justifier leur répulsion en s'engageant activement dans la Résistance ; le philosophe Gabriel Marcel qui, après avoir hésité longtemps entre Pétain et de Gaulle, prend ses distances avec le régime : il s'attire ainsi les foudres de Rome pour avoir publiquement critiqué dans *Esprit* la politique scolaire du très clérical ministre Jacques Chevalier.

Il faut ajouter à ces figures des interlocuteurs plus occasionnels à qui il arrive de passer par la rue Pizay : Joseph Hours, le collègue historien de Jean Lacroix à la khâgne du Parc ; François de Menthon, un des chefs du mouvement Combat ou encore l'équipe d'Uriage qui, partie d'un certain maréchalisme, finira par basculer dans la résistance combattante. Ces influences ont incontestablement joué un rôle dans l'évolution des membres de la Communauté. Toutefois, dans la prise de conscience de la situation politique, un autre facteur décisif est intervenu, à travers la personne de l'abbé Glasberg et de son action. Entre le père Montuclard et le dirigeant de l'Amitié chrétienne existaient des liens d'amitié très forts³⁰⁹. Le dominicain appréciait la bonhomie joviale de Glasberg et son implication dans le tumulte du monde. C'est par lui que les dirigeants de la Communauté furent sensibilisés à la condition des Juifs étrangers pourchassés par Vichy. Ainsi, à son instigation, le père Montuclard fit le voyage jusqu'au camp de détention de Gurs dans les Pyrénées-Atlantiques où le régime regroupait essentiellement des internés étrangers.³¹⁰ A son retour, il rendit compte, bouleversé, de son expérience. De là, les membres du Centre se mirent en contact avec l'équipe de l'Amitié chrétienne, notamment avec Jean-Marie Souttou. Insensiblement, la Communauté s'était rapprochée de la mouvance résistante.

C) Résistance spirituelle

Ces dernières années s'est développé au sein de l'historiographie française un débat sur la notion de résistance spirituelle³¹¹, à la suite de la publication de deux ouvrages de Charles Molette, ancien archiviste de l'Eglise de France.³¹² La discussion porte d'abord

³⁰⁹ « Glasberg était pour Montuclard un ami très cher et très fidèle. Ils s'adoraient. » Témoignage de Mme Marie Montuclard.

³¹⁰ Les prémisses exactes de ce voyage ne me sont pas précisément connues : est-ce par l'abbé Glasberg ou par le biais de Jehanne Allemand-Martin que la Communauté entra en contact avec Melle Ninon Hait, amie de l'abbé Glasberg et membre du Service Social d'aide aux immigrants, de janvier 1941 à mai 1942, en poste à Gurs, puis à Lyon et qui aiguilla le père dans ses démarches ? Jehanne Allemand-Martin, en effet, était sensibilisée à la question par ses contacts avec les Compagnons. Autre piste possible : Pierre Robert, venu de Suisse, alerta Mounier sur la déplorable impression produite à l'étranger par l'état des camps français. Il suggéra que des Français s'en occupassent, dans « l'intérêt français le plus brûlant, à un moment où il ne reste pas à la France tant de crédit à gaspiller » (Emmanuel Mounier, Entretiens XI, 14 janvier 1941). En tout cas, le 12 janvier 1941, Jehanne Allemand-Martin se rendit à Gurs.

sur le qualificatif : toute action de résistance n'est-elle pas spirituelle dans la mesure où elle est commandée par une réflexion ? Toutefois, l'habitude est prise dans la communauté historienne de réserver l'appellation aux mouvements qui privilégient les actions non armées : diffusion de journaux et de tracts clandestins, renseignement, aide aux persécutés. Parallèlement a été démontrée l'ambiguïté de la notion de résistance elle-même, selon qu'on réserve le terme aux mouvements et aux réseaux organisés ou qu'on y inclut, dans une définition plus sociale, tous les actes de désobéissance et d'opposition, souvent individuels. Dans un souci de synthétiser les apports de ce double débat, Etienne Fouilloux a proposé de bâtir une typologie à partir de la démarche initiée par Olivier Wieviorka, tant dans sa thèse sur *Défense de la France*³¹³ qu'à travers son ouvrage «*Nous entrerons dans la carrière*»³¹⁴. Cette classification, appuyée sur l'évolution ultérieure des protagonistes - carrière dans l'armée ou au sein de partis non confessionnels ; entrée au MRP ; refus d'une action publique ou politique prolongeant l'action résistante - a le double mérite de distinguer les « chrétiens dans la Résistance » et les « résistants chrétiens » et de balayer le spectre des catholiques résistants en incluant dans une troisième catégorie les religieux, théologiens et sauveteurs de juifs sous l'appellation « Résistance spirituelle ». « **Nous conservons l'expression pour désigner, au sein d'une résistance chrétienne plus large à forte tonalité confessionnelle, ceux de ses membres qui en sont restés à la fabrication des « armes de l'esprit », au sauvetage des juifs...** »³¹⁵ Quid alors de J.E., mouvement théologique rattaché par son fondateur au monde des religieux et qui s'est illustré dans ces deux domaines : celui des « armes de l'esprit » et du sauvetage d'enfants juifs. Il semble s'intégrer parfaitement à la catégorie des « résistants spirituels ». En revanche, si l'on opte pour le critère de l'évolution ultérieure, les cartes sont brouillées. Si Montuclard n'entre pas personnellement dans une structure partisane, il revendique – c'est une de ses idées-clés – la participation des chrétiens au débat politique et il ne cache pas ses préférences en faveur du parti communiste. Faut-il créer pour JE une sous-classe, celle des résistants spirituels convertis par l'engagement au nom de la réflexion religieuse à l'activisme politique non confessionnel ? Au-delà de la boutade, c'est une autre manière d'insister sur la spécificité de Jeunesse de l'Eglise...

On l'a dit, le premier cahier publié ne se prêtait pas à une expression claire sur les

³¹¹ Les termes du débat sont présentés par Etienne Fouilloux, *Les chrétiens français...*, *op. cit.*, chapitre 8, « La Résistance spirituelle en débat », pages 133 à 145.

³¹² Charles Molette, « En haine de l'Evangile ». *Victimes du décret de persécution nazi du 3 décembre 1943 contre l'apostolat catholique français à l'oeuvre parmi les travailleurs requis en Allemagne 1943-1945*, Paris, Fayard, 1993, 382 pages ; *Prêtres, religieux et religieuses dans la résistance au nazisme. Essai de typologie*, Paris, Fayard, 1995, 226 pages.

³¹³ Publiée sous le titre : *Une certaine idée de la Résistance. Défense de la France*, Seuil, 1995.

³¹⁴ Editions du Seuil, 1994.

³¹⁵ Etienne Fouilloux, *op. cit.*, page 142. Voir aussi sur cette question le livre important de Bernard Comte, *L'honneur et la conscience : catholiques français en Résistance*, Paris, Editions de l'Atelier, 1998, 304 pages.

événements. Mais, alors que le thème du second numéro – les modalités du renouveau au sein de l'Eglise – est ajourné *sine die*, les questions qui y sont finalement débattues constituent des prises de position délibérées. Le simple énoncé des titres donne le ton : « **Le franc-jeu des chrétiens dans la nation** », « **Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ?** ». **A un moment où le régime en place prétend s'appuyer sur les catholiques dans son oeuvre de Révolution Nationale, la prescription de « franc-jeu » ne va pas dans le sens du ralliement inconditionnel. Quant à l'enquête : « Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ? », « c'était une grande question pendant la guerre, où l'idéologie nazie avait mobilisé Nietzsche . Y répondre par une cascade de non équivalait à relever un défi d'une manière qui ne trompait personne. »**³¹⁶ Quant au contenu des articles, il y figure plus d'un passage où un oeil habitué aux sous-entendus et aux allusions qui déjouent la censure ne peut se tromper sur l'opinion des auteurs.

Le texte « Le franc-jeu des chrétiens dans la nation » commence par un examen de la situation de l'époque. Certes, c'est à l'opinion catholique qu'il est reproché de se comporter trop souvent à l'égard des problèmes civiques « comme si le christianisme était la religion acceptée de tous ». Mais lorsque Montuclard précise « **On parlera des traditions chrétiennes de la France comme si l'on excluait d'autres courants qui, pour n'être pas chrétiens, n'en sont pas moins français** »³¹⁷, il exprime une opinion qui dépasse le strict domaine religieux. Certes, il serait abusif d'y voir, nous en convenons volontiers, un soutien masqué aux ennemis désignés du régime – juifs, francs-maçons ... –, régime qui ne s'est d'ailleurs jamais affirmé confessionnellement à la manière franquiste ou salazariste. On peut y lire tout de même une dénonciation d'un thème favori de la Révolution Nationale : la France chrétienne enfin restaurée. C'est la tentation de l'Eglise de profiter des faveurs de Vichy qui est encore en question quand il écrit : « **Il a suffi de deux années pour que réapparaisse dans la mentalité populaire cette idée tenace si préjudiciable à la foi, que le catholicisme est un parti parmi d'autres partis, mais qui toujours se range avec les riches et les puissants** »³¹⁸. C'est dire clairement que Vichy incarne une faction, à l'opposé de tout ce que cherche à faire accroire la propagande du régime. Toutefois, le passage le plus parlant concerne la question de la loyauté à l'égard de l'Etat. « **Il faut que l'opinion catholique pratique un loyalisme intelligent à l'égard de la Nation et de l'Etat** » indique Montuclard, qui précise ainsi le sens qu'il donne à cet adjectif : « **D'habitude, le loyalisme à l'égard de la Nation se confond avec le loyalisme à l'égard de l'Etat. Les événements imposent parfois la dissociation, on l'a vu dans le passé.** »³¹⁹ Là, tout est dans les adverbes...Enfin, est-ce trop solliciter le texte que de voir dans ce passage sur les relations Etat-Eglise, une allusion au contexte politique général : « **Pour collaborer, il**

³¹⁶ Emile Poulat, *Une Eglise ébranlée*, page 85.

³¹⁷ *Cahier 2*, page 18.

³¹⁸ *Ibid.*, page 19.

³¹⁹ *Ibid.*

faut être pleinement soi et conscient de son indépendance et de sa force. »³²⁰ Les deux cahiers suivants donnaient en tout cas dans la même veine avec la poursuite de l'enquête, notamment le troisième numéro, qui publiait anonymement le texte de Mounier, alors en délicatesse avec le régime.

C'est du même état d'esprit que relève la participation du mouvement au sauvetage des enfants juifs lors de la rafle du 26 août 1942, au camp de Vénissieux. Ce dramatique épisode est bien connu.³²¹ Durant le mois d'août 1942, les Juifs étrangers qui vivaient dans la zone sud furent victimes de rafles organisées par le gouvernement de Vichy. Les personnes arrêtées dans la région lyonnaise (les 8 départements de la région Rhône-Alpes actuelle et la Saône-et-Loire) furent internées dans un camp militaire désaffecté, à Vénissieux, dans l'attente de leur déportation. L'abbé Glasberg et ses équipes de l'Amitié chrétienne, versés depuis plusieurs mois déjà dans l'aide clandestine aux persécutés, allaient tout tenter pour faire échapper le plus grand nombre de personnes possible à ce sort terrible. Profitant du fait qu'une circulaire exemptait de la déportation les enfants non accompagnés – circulaire annulée, mais les autorités du camp l'ignoraient -, l'abbé Glasberg chercha à obtenir des parents internés une délégation de paternité en faveur de l'Amitié chrétienne. Pour obtenir la signature de ces actes, persuader les parents de laisser partir leurs enfants et prendre ceux-ci en charge, il fallait l'aide de nombreuses personnes. Jehanne Allemand-Martin et Marie Aubertin firent partie de ces volontaires qui, toute une nuit, au milieu des cris et des pleurs de douleur, arrachèrent une centaine d'enfants de cette antichambre de la mort.

Par la suite, il arriva que les jeunes filles se livrassent à des actions clandestines : ports de documents, livraison de messages à des personnes recherchées, etc... Mais ce ne sont pas ces activités qui entraînèrent des menaces sur l'avenir du groupe. Celles-ci vinrent à la fois de dissensions internes sur l'orientation du mouvement et d'une mise en cause doctrinale venue de la hiérarchie épiscopale.

IV LA CONDAMNATION EPISCOPALE ET LA DISPERSION DU GROUPE LYONNAIS

A) La condamnation de l'expérience par l'archevêque de Lyon

Les ennuis viennent en fait de la soudaine radicalisation du contenu de *Message*, à partir de mai 1943. En réalité, - mais c'est l'aspect le plus frappant -, le changement intervient surtout dans le vocabulaire. Introduisant le numéro trente-neuf du bulletin, qui contient une présentation de la Communauté, le rédacteur conseille de le lire attentivement parce qu'il met en relief « l'aspect révolutionnaire de notre entreprise ». En réalité, ce contenu

³²⁰ *Ibid.*, page 22.

³²¹ Voir à ce propos les actes des colloques *Eglises et chrétiens dans la seconde guerre mondiale* (Grenoble, 1976 et Lyon, 1978), publiés sous la direction de Xavier de Montclos, Monique Luirard, François Delpech et Pierre Bolle (cf bibliographie) et le mémoire de maîtrise de Melle Valérie Perthuis, *Le sauvetage des enfants juifs du camp de Vénissieux, août et septembre 1942*, sous la direction du Professeur Jean-Dominique Durand, Université Jean Moulin-Lyon III, 1994, 266 pages.

s'avère - le document le dit lui-même - »tel qu'il est dans le Carnet de route, mais mieux engagé et ramassé ». Seulement, effet de style qui cède à la mode du temps ou volonté de frapper les esprits par un renouvellement du vocabulaire, les numéros suivants vont user et abuser de l'expression « révolutionnaire » qui revient à huit reprises dans les textes des quatre numéros de mai à août 1943. Autre mot qui envahit la littérature communautaire : celui de « rupture ». En fait, le changement de ton correspond à un moment de tension et de remise en cause au sein du groupe. Montuclard regrette la stagnation des effectifs et le manque de profondeur des engagements³²², plusieurs déplorent le choix éditorial fait au détriment de la réalisation communautaire. De son stalag, Michel Chartier invective : « **Le grand vent du pic [de Montverdun] était si exigeant !** »³²³, « **Comment se fait-il que l'on chinoise encore, même à la Communauté, sur les défaillances de l'Eglise ? Je ne comprends pas (...) Là aussi, faudra-t-il donc que tout se passe comme si rien de grave n'avait lieu ? Où sont les traces du remous, sinon des allusions aux restrictions ?** »³²⁴ Lui au moins a dû être satisfait à la lecture de textes où il est affirmé que « **nos réunions doivent être le laboratoire de la révolution chrétienne** »³²⁵, qu'il y a nécessité à « **prendre, en matière religieuse, comme en toute autre, des initiatives privées, quitte à errer** »³²⁶, à se libérer par une « **rupture à l'égard des cadres institutionnels existants** »³²⁷, à remettre en cause les sacrements, la prière, l'imagerie religieuse. En vérité, si l'on y regarde de près, en prenant soin de ne pas extraire ces expressions de leur contexte, on s'aperçoit que leur charge explosive est bien limitée. Errer, certes, mais « **à la condition d'être soumis à la Communauté et à la hiérarchie** » ; rejeter seulement les images « **qui n'ont pas pour soi de valeur d'évocation et qui, à cause de cela, jouent, là, le rôle de gri-gri** » ; la prière pour demander n'importe quoi et ramener Dieu à soi ; le péché, mais vu comme simple manquement à la Loi et non comme atteinte à l'amour de Dieu. Moins qu'une menée révolutionnaire, il s'agit davantage d'un appel à une restauration fondamentaliste. Cependant, de tels propos ne pouvaient être agréés par la hiérarchie et le groupe en était parfaitement conscient, qui réservait ce discours pour une publication à usage strictement interne, le contenu des *Cahiers* s'avérant, lui, irréprochable sur le plan doctrinal. Ces documents n'auraient donc pas dû sortir du cénacle communautaire et certainement pas arriver sous les yeux de Mgr Gerlier. C'est le père Corvez, en délicatesse avec le père Montuclard à propos du statut canonique de ce dernier qui, ayant eu en main quelques exemplaires de *Message* et troublé par leur contenu, les lui fit parvenir à l'archevêché. Et c'est au mois d'avril 1944 que le cardinal donna mission à son

³²² *Message* n°26, 1^{er} avril 1942.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Message* n° 33, novembre 1942.

³²⁵ *Message* n° 40, juin 1943.

³²⁶ *Message* n° 44, octobre 1943.

³²⁷ *Ibid.*

comité théologique d'étudier le cas de la Communauté.³²⁸ Au sein du comité, quatre membres furent désignés : le père Alfred Ancel, le futur évêque, Supérieur du Prado ; le père Mellet, dominicain ; le jésuite Henri Rondet, théologien respecté et Francisque Cimetier, Supérieur du Séminaire Universitaire et professeur à la Faculté catholique. Les documents suivants leur furent communiqués : les mémoires présentés à Mgr Gerlier en mai 1938, novembre 1940 et mars 1944 ; la note sur le Centre Jeunesse de l'Eglise intitulée « Pour l'intelligence chrétienne de notre temps » de mars 1944 ; le *Carnet de Route* et une collection complète de *Message*, de juillet 1939 à mars 1944. A vrai dire, seul ce bulletin retint l'attention du comité. Même si l'un de ses membres dit avoir voulu s'attacher plus à l'esprit qu'aux formules employées (pour d'ailleurs baser ensuite toute son argumentation sur des extraits tirés des textes et en déduire que, s'ils peuvent être pris chacun dans un sens favorable, l'esprit général est condamnable...) il est sûr que les formules abruptes et sans détour des *Messages* ont davantage frappé les lecteurs que le style plus prudent du *Carnet de Route*. Trois des rédacteurs soulignent toutefois que, dans la mesure où la Communauté acceptera de se soumettre aux réformes indiquées, il est souhaitable qu'elle continue à vivre. L'un d'eux consacre une partie de son rapport aux motifs d'encourager le mouvement : désir apostolique intense, vie spirituelle profonde... Mais les craintes l'emportent. Bien sûr, les tirades révolutionnaires attisent les préventions, mais, plus encore, c'est le rôle que s'adjuge le groupe dans le processus qui inquiète les rapporteurs : le père Ancel voit dans cette « prétention ambitieuse » de rénover l'Eglise « le signe le plus grave contre le mouvement ». Le manque de soumission à l'Eglise hiérarchique, la nostalgie de l'Eglise primitive, critique implicite de l'Eglise contemporaine, le souhait d'une « fausse liberté » au sein des instances ecclésiastiques, la prétention d'assumer le magistère dans l'Eglise en lieu et place de la hiérarchie, voilà ce qui est jugé « inouï » dans le rapport de synthèse. Au fond, on retrouve la même pierre d'achoppement que dans la condamnation prononcée par le Maître général de l'Ordre en 1938.

L'autre objet de scandale est la réunion, au sein de la Communauté, des prêtres et des laïcs, sur un pied de relative égalité. Cette situation est jugée inadmissible³²⁹ et la société sacerdotale à vie séparée demandée au cardinal en 1940 est déclarée inopportune, même si les prêtres sont groupés dans une équipe autonome et si celle-ci n'a de contacts avec les laïcs qu'au cours des réunions communautaires. Le réquisitoire contient aussi une série de critiques sur des points doctrinaux jugés équivoques, comme

³²⁸ Le compte-rendu des travaux du comité, les rapports de ses membres, le questionnaire complémentaire adressé au père Montuclard et ses réponses, ainsi que deux notes de celui-ci et la résolution finale sont réunis dans le dossier « Comité théologique » des papiers Gerlier consacrés à Jeunesse de l'Eglise. Archives de l'archevêché de Lyon, dossiers 11 / II 180 et 257, chemise 1, liasse 4.

³²⁹ Peut-être pas seulement sur le plan doctrinal d'ailleurs, car la formule communautaire prête le flanc à bien des rumeurs, comme en témoigne cette lettre anonyme adressée au père Cathelineau : « Le T.R.P. Provincial sait-il que le R.P. Montuclard a son bureau rue Pizay sous un appartement privé ; que cet appartement privé est habité par une jeune personne ; qu'entre lui et la dite personne, il y a des liens pour le moins fort équivoques, sinon gravement répréhensibles. L'ancienne femme de ménage de l'appartement n'a pas voulu y retourner après avoir constaté de ses yeux certaines choses étranges... » (A.P.L. sans auteur, ni date)

l'insuffisante distinction entre la nature et la grâce, un certain rejet du culte de la croix comme symbole d'une morale du renoncement et de la mortification. Enfin, le père Ancel conteste longuement la conception communautaire de l'action temporelle qu'il juge imprécise. Pour lui, une telle action, totalement indépendante de la hiérarchie et sans but apostolique, n'est pas condamnable en soi, car elle peut rendre d'éminents services à l'Eglise selon les nécessités du moment et pourvu que certaines précautions soient prises. Mais, érigée en idéal, cette position va à l'encontre de l'enseignement de tous les papes depuis Léon XIII (Encyclique *Immortale Dei*) jusqu'à Pie XII (*Mystici Corporis Christi*) en passant par Pie XI (*Quadragesimo Anno*), pour qui le temporel ne saurait être que subordonné en définitive au pouvoir spirituel de l'Eglise.

011Fin avril 1944, le Comité, ayant pris connaissance des quatre rapports, souhaite entendre le père Montuclard. Une liste de trente questions lui fut adressée, portant sur les principaux points litigieux et réclamant des éclaircissements sur différents passages des *Messages* jugés équivoques.³³⁰ Le père chercha à désamorcer les attaques en minimisant les velléités réformatrices de la Communauté et en protestant de l'entière soumission du groupe à l'Eglise hiérarchique. Après avoir pris connaissance de ces réponses, le comité décida que la Communauté pourrait continuer à exister, mais à deux conditions : ne comprendre dans son sein que des laïcs ; accepter qu'un délégué de l'ordinaire assistât aux réunions. Le 12 juin, le père Montuclard, ayant eu communication des décisions du comité, lui adresse une note sur ces deux points. Il y ajoute une déclaration dans laquelle il fait amende honorable et affirme qu'il n'a « **jamais eu d'autre doctrine que celle de la théologie traditionnelle** ». Mais il prévient aussi que, la collaboration prêtres-laïcs étant un point essentiel de la recherche communautaire, le Conseil de la Communauté a décidé qu'en cas d'amputation imposée de l'élément sacerdotal, celle-ci serait dissoute purement et simplement. Le 21 juin, il revient à la charge et propose cette fois d'abandonner à l'abbé Etienne Garnier la direction du groupe. Proposition habile, car plusieurs membres du comité avaient exprimé des préventions à l'encontre des fondateurs (et notamment les frères Montuclard), mais insuffisante : le comité l'accepte, mais ne revient pas sur ses décisions antérieures qui sont notifiées par le cardinal au père Montuclard le 8 juillet, en présence de son frère et du père provincial.³³¹

Certes, la Communauté n'est pas condamnée expressément ; mieux, le cardinal réaffirme son désir de voir continuer la publication des *Cahiers de Jeunesse de l'Eglise*, mais en ayant essayé de sauver la collaboration prêtres - laïcs, la Communauté a mis son existence en balance et s'est condamnée elle-même à disparaître plutôt que de fonctionner selon les conditions imposées par la hiérarchie. Le 11 juillet, les membres du Conseil décident la dissolution et en font part à Mgr Gerlier le 14 juillet.³³² On notera au

³³⁰ Par exemple, la question 23 : « N'y a-t-il pas quelque imprudence à comparer avec votre communauté la communauté protestante de Cluny [i.e., la communauté de Taizé, fondée en 1940 par Roger Schutz] en ajoutant : « Il est réconfortant de penser que nous ne sommes pas seuls. »

³³¹ Cf annexe VI.

³³² Cf annexe VII.

passage que la période de liquidation est prévue jusqu'au 1^{er} septembre en raison « **des difficultés actuelles de communication** » : seule allusion dans cette masse documentaire aux événements survenus depuis le 6 juin : décidément, le temps de l'Eglise n'est pas le temps du monde !

En tout cas l'épreuve est rude, même si l'essentiel aux yeux de Montuclard – Jeunesse de l'Eglise – est sauvé.³³³ Le travail de dix années est désavoué, du moins incompris, dans la mesure où l'aspect proprement communautaire et la réflexion réformatrice sont spécialement visés par le décret du cardinal. De plus, le déroulement de la procédure a profondément affecté les membres du groupe et principalement leur chef.

Qu'on ait pu le suspecter de déviance sur des points aussi fondamentaux que le mystère de la croix ou la valeur des sacrements l'a surpris et peiné. Pire, le décalage entre le style mesuré du *Carnet de Route* et des *Cahiers* et celui abrupt et direct des *Messages*, documents à usage interne, a été implicitement interprété comme un signe de duplicité et de déloyauté de sa part. De même, le double souhait émis par le comité de changer la direction de la Communauté et de lui adjoindre un délégué de l'archevêque dit assez la suspicion dont Montuclard fait l'objet. Enfin, comment oublier que toute l'affaire est partie d'une dénonciation – et de la part d'un frère de l'Ordre ! Même si, au cours de la procédure, Montuclard a pu abondamment exprimer son point de vue, il s'est retrouvé dans la position d'un accusé face à un tribunal qui a en quelque sorte avalisé ce singulier procédé d'instruction. Ce petit Saint-Office diocésain ne faisait certes que préfigurer bien d'autres péripéties.

Pourtant, malgré tout cela, on ne peut s'empêcher de s'interroger : la tournure prise par les événements ne sert-elle pas *in fine* les desseins du père Montuclard ? Celui-ci n'a pas toujours fait preuve du même zèle et de la même célérité pour répondre aux ordres de ses supérieurs. Ne trouve-t-il pas là une sortie honorable pour solder la Communauté et recentrer toute l'activité sur sa création la plus chère et la plus prometteuse à ses yeux, les publications et le Centre de Jeunesse de l'Eglise ? Depuis plusieurs mois, le groupe est tiraillé par des dissensions qui montrent que les orientations imprimées par Montuclard sont loin de faire l'unanimité.

En tout cas, cette remarquable soumission tranche avec l'attitude du religieux face aux injonctions d'abandonner la direction de JE que lui intime alors l'Ordre dominicain. En effet, à peine la décision du cardinal a-t-elle été prise que le conseil provincial transmet au père Montuclard l'ordre d'abandonner la direction de la revue, désirant lever ainsi toute équivoque sur les liens entre l'Ordre dominicain et une activité sur laquelle la procédure conduite par l'archevêché a attiré la suspicion. Devant un vote négatif du Conseil de Jeunesse de l'Eglise, soutenu en cela par le cardinal qui ne souhaite ni la disparition de JE, ni le départ des frères Montuclard de leurs ordres respectifs et cherche un compromis, le conseil provincial finit par se rallier à une formule médiane : Maurice Montuclard sollicitera un indult d'exclaustration et un détachement dans la province de France pour poursuivre à Paris l'oeuvre entreprise, solution qui satisfait toutes les parties.

³³³ Sait-il alors que le père Ancel a proposé dans son rapport que J.E. passe sous la coupe des Facultés catholiques et que les pères Montuclard, s'ils quittent leurs ordres respectifs, soient éloignés du diocèse de Lyon. « Peut-être Mgr Saliège (en qui ils ont toute confiance) pourrait-il les recevoir et les guider ?

B) L'éclatement de la Communauté

L'histoire de la Communauté est jalonnée par les tensions et les conflits engendrés par les désaccords théoriques ou les vétilles de la vie quotidienne, le plus souvent surmontés par le souci de l'unité et de la charité. Parfois, les dissensions sont plus profondes comme le montre l'épisode du départ des Mounier en juillet 1941. Départ qui n'est pas seulement motivé par la promiscuité qui sévit rue Pizay, si l'on en croit les termes amers d'une lettre d'Emmanuel Mounier, alors en liberté surveillée à Clermond-Ferrand³³⁴, adressée à Blanche et Pierre Dominjon près d'un an plus tard : **« Vous ne nous avez pas vus très longtemps aux réunions de «Communauté». Nous tenons à ce que vous sachiez enfin que nous n'en sommes pas responsables, mais seulement les inexplicables complications d'âme de jeunes filles passant difficilement le cap de la trentaine. Un beau jour, et très vite, nous n'avons plus entendu parler de «Communauté», ni de discussions, ni vu un numéro des bulletins. Expliquer ce que nous avons compris de cette conduite imprévue (...) serait trop long et il faudrait y faire entrer beaucoup de freudisme. Habités aux situations franches, nous avons considéré cette expérience comme close, et close par un échec brutal. Mais nous serions peinés qu'un garçon comme Bonnet ou que vous-même, puissiez croire que nous nous sommes coupés de vous alors que nous en avons été coupés. Ne nous donnons pas trop bonne conscience en l'occasion, mais tout de même, nous avons vécu pendant cinq ans avant-guerre une expérience communautaire qui, pour beaucoup moins parler (et chuchoter) d'elle-même, nous a tout de même montré que nous n'étions point rebelles à la réussite. »**³³⁵

Avec le choix de publication des *Cahiers*, l'enjeu et les tiraillements sont bien plus importants. Deux conceptions toutes différentes de l'oeuvre à accomplir s'affrontent : approfondissement communautaire ou aventure éditoriale ?³³⁶ Pour Montuclard, l'une est le prolongement de l'autre : le contenu de la collection s'appuie d'abord sur l'expérience menée depuis 1936, il y puise son inspiration et son épaisseur humaine, tout en s'enrichissant des contributions extérieures qu'une revue permet de collecter. Mais tous les membres de la Communauté ne l'entendent pas ainsi. Pour certains d'entre eux, le Centre Jeunesse de l'Eglise est certes une création exaltante, mais elle détourne les forces vives de la vie communautaire avec laquelle elle est incompatible. Jehanne Allemand-Martin, qui supporte mal la lourdeur et l'ingratitude des tâches de secrétariat, ne trouve plus son compte dans le fonctionnement adopté. Tandis que les lettres de captivité d'un Michel Chartier déconnecté du projet éditorial poussent, elles aussi, à creuser le

³³⁴ Incarcéré le 15 janvier 1942 à la suite de l'arrestation d'un agent de Combat muni d'une liste sur laquelle figure son nom, Mounier connaît une succession d'internements et de mises en résidences forcées jusqu'à son procès conclu par une relaxe le 30 octobre de la même année. Cette lettre est une réponse à un mot de soutien adressé à Mme Mounier par les Dominjon. Document communiqué à l'auteur par Blanche et Pierre Dominjon.

³³⁵ Au domicile des Lefrancq à Bruxelles, où l'épouse de Mounier travaille jusqu'en 1939, contraignant le directeur d'*Esprit* à de fréquents aller-retour. Mounier extrapole un peu en faisant de cette cohabitation une expérience communautaire.

³³⁶ Cf *supra*, page 112.

sillon entamé : «**En resterons-nous à la communauté de vie surnaturelle ? La communauté totale de vie, y venons-nous ? Si, à ma rentrée, je ne la trouvais pas telle, je serais déçu.** »³³⁷ Ce clivage se double d'une distorsion croissante entre les permanents de la rue Pizay et les autres membres, peu associés aux réflexions du centre. « **Tous n'ont pas l'impression de chercher avec tous** » regrette Paul Montuclard³³⁸, pour qui le conseil ne fait pas assez de place à une préparation progressive de ses découvertes, ce qui pourrait être fait par l'intermédiaire de *Message*, qui proposerait aux équipes certains thèmes de recherche en gestation dans la tête des permanents du Centre. A ces griefs, Montuclard répond par une surenchère : « **La Communauté n'est pas telle que nous la voudrions. Elle manque de vie, de cohésion ; elle ne réalise rien. Elle s'entoure encore de mystère. Elle ne se développe que très lentement, à peu près du côté masculin. Ne nous le cachons pas : son avenir et son efficacité sont en cause.** »³³⁹ Pour lui, la Communauté pêche par déficit d'organisation : il manque un cadre institutionnel qui permette de drainer de nouveaux membres et d'encadrer cette extension. Dans un premier temps, il est mis en place un fonctionnement plus rigoureux, avec une fréquence plus soutenue de réunions (désormais hebdomadaires et non plus mensuelles) et la tenue d'un carnet de présence par les chefs d'équipe. Face à ces exigences, les membres ont la possibilité de ratifier ou non leur position, qu'ils soient aspirants ou déjà engagés, mais tous, à l'exception d'un couple, réaffirment leur adhésion. On peut rapprocher de cette démarche de refondation la radicalisation stylistique de 1943, qui provoqua la comparution de Montuclard devant le Comité théologique et la disparition de la Communauté. Quant à la participation des équipiers à la rédaction des *Cahiers*, Montuclard ne l'exclut évidemment pas et affirme la désirer ardemment, mais « **à leur gré, selon leurs aptitudes** ». Autrement dit, une sollicitation peu enthousiaste, une manière à peine voilée de les cantonner dans des tâches subalternes vis-à-vis des éminentes collaborations extérieures qui sont recherchées.

Parallèlement, le Centre de Jeunesse de l'Eglise prend son essor. En gestation dès la rédaction du premier cahier, il est créé officiellement en février 1943, lorsque l'A.R.S., l'Association pour la Rénovation Sociale, déclarée en 1936, est remplacée par l'Association Jeunesse de l'Eglise, dont les statuts précisent les moyens d'action : « **la création d'un ou plusieurs centres d'études des problèmes et des faits religieux ; la publication de revues, bulletins, ouvrages...permettant de faire connaître les travaux de ces centres d'études ; l'organisation de cours, conférences ; sessions d'études ou d'information et de tous les moyens similaires de propagande et d'action** ». Au fond, une telle structure n'est pas si éloignée du projet initial de Montuclard qui souhaitait dès le départ une multiplication des groupes communautaires fédérés dans un mouvement aux orientations collectives. Seulement, les modalités pratiques diffèrent et cela change tout : le primat accordé à la réalisation communautaire *stricto sensu* est abandonné au profit de la production doctrinale. En somme, le groupe se trouve alors

³³⁷ *Message* n° 26, 1^{er} avril 1942.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

devant l'interrogation commune à toutes ces formes d'expériences : une communauté, oui, mais pour quoi faire ? Roger Schutz a bien posé les termes du problème dans son journal à propos de la communauté de Taizé : « **Qui es-tu, petite communauté ? un instrument d'efficacité ? Non, jamais. Un groupe d'hommes réunis pour être plus forts ? Pas davantage. Mènerions-nous la vie commune pour nous trouver bien ensemble ? Non, la communauté aurait alors son but en elle-même. Etre heureux ensemble, certes oui, mais dans l'offrande de nos vies (...) A quoi es-tu appelée ? A avancer.** »³⁴⁰ C'est la même préoccupation dont Marie Aubertin se fait l'écho lorsqu'elle s'interroge, cinquante ans plus tard : « **Communauté, oui, mais communauté de quoi, finalement ? Qu'avions-nous en commun, au fond ? Nous partageons l'argent, les idées du Carnet de Route, une fraternité. Mais nous n'avons jamais été intéressés, Maurice et moi, par une expérience de type « petite cellule ».** Nous souhaitons une évolution de l'ensemble de l'Eglise et des relations de l'Eglise avec le monde. Plus qu'une cellule, c'est un laboratoire que nous voulions réaliser. »³⁴¹ Cette vision de la communauté comme impasse pour l'action, cette « communauté désœuvrée », c'est celle qu'on retrouve sous la plume d'un Maurice Blanchot qui participe à la même époque à Acéphale : « **A quoi sert-elle ? A rien, sinon à rendre présent le service à autrui jusqu'à la mort.** » A partir de là, l'avenir de l'expérience lyonnaise est compromis. Deux camps s'affrontent au sein même du noyau dirigeant : d'une part, Maurice Montuclard et Marie Aubertin qui ont fait le choix de l'aventure éditoriale et du Centre Jeunesse de l'Eglise ; d'autre part, Jehanne Allemand-Martin et Paul Montuclard qui souhaitent recentrer l'action sur l'expérience communautaire. Avec la décision de dissoudre la Communauté à la suite du désaveu partiel de Mgr Gerlier³⁴², l'accent est mis sur la publication des cahiers et l'activité du centre, ce qui attise les désaccords. Il est bien tenté des conciliations, dont un projet de transformation profonde des publications, avec deux sortes de cahiers : les uns, aboutissement du travail de la Communauté sur un sujet déterminé, avec éditorial signé JE et comptes-rendus des diverses réunions, à raison de trois livraisons par an ; les autres poursuivant la formule déjà rodée et dont Charles Maignial prendrait la responsabilité. Mais l'accord bute sur des questions d'incompatibilités personnelles. Montuclard a beau réaffirmer : « **Dans le travail, il n'y a pas de couples, mais des individus** »³⁴³, les antagonismes Maurice-Paul, Jehanne-Marie, Maurice-Jehanne rendent la collaboration de plus en plus difficile, d'autant plus que Paul et Jehanne commencent à prendre quelque distance avec l'oeuvre commune en s'engageant dans le mouvement des citoyens du monde.³⁴⁴ C'est Jehanne qui, la première, a fait connaissance du capitaine Sarrazac-Soulages (qu'elle épousera) et de ses idées de « Front humain ». Elle étudie ses essais sur la nécessité unitaire et en

³⁴⁰ Un pèlerinage de confiance sur la terre, page 3.

³⁴¹ Entretien avec l'auteur, 26 novembre 1992.

³⁴² Cf supra, pages 138 et sq.

³⁴³ Maurice Montuclard, Rapport interne, s.d., vraisemblablement mai 1945. Papiers Montuclard, carton 7, chemise 3.

³⁴⁴ Nicolas Barret, *Les citoyens du monde 1948-1951*, mémoire de maîtrise, Université Paris I, 2 vol. dactylog. 209 pages, 1992.

1945 réunit Sarrazac et Paul Montuclard. Dès lors, le trio va se consacrer à une action militante en faveur de la paix, qui connaîtra son apogée fin 1948 avec l'affaire Garry Davis.³⁴⁵ La question est alors posée d'une activité parallèle à JE : est-il possible qu'elle soit totalement étrangère à l'esprit et aux objectifs de la Communauté ? La date ultime pour un accord de principe est fixée le 31 mai 1945. Celui-ci n'est pas trouvé et un *addendum* en exergue du quatrième cahier annonce aux lecteurs la scission de la Communauté et la publication d'une nouvelle série à partir du numéro cinq, par une partie seulement de l'ancienne équipe, dont le directeur, M.I. Montuclard. Le reste de l'année est occupé par les formalités de séparation : inventaire le trente septembre, accord sur le logement de la rue Pizay en octobre, liquidation de stocks d'invendus...

Les discussions sur le plan de la stratégie sont accompagnées – précédées ou amplifiées, il est bien difficile de le dire, tant les choses sont entremêlées – de changements dans la vie privée des membres de l'équipe. Dès 1942, Maurice Montuclard prend ses distances vis-à-vis de Jehanne Allemand-Martin, dont l'emprise lui pèse de plus en plus. C'est alors qu'il entame une relation avec Marie Aubertin. Tandis que Jehanne jouait de son aura pour exercer un pouvoir quelque peu tyrannique sur Maurice, Marie souhaite construire un équilibre basé sur l'égalité des deux partenaires et sur la totale liberté de chacun. Montuclard trouve là la sérénité qui lui est nécessaire pour l'épanouissement de sa réflexion.

Cette relation est d'ailleurs vécue comme un élément à part entière dans l'aventure de Jeunesse de l'Eglise³⁴⁶. Lorsque, pour la première fois, Maurice et Marie s'échappent trois jours ensemble, à la Croix Montmain, dans les Monts du Lyonnais, le religieux rédige d'une traite le texte de « Tâches d'aujourd'hui », l'article introductif du premier cahier. A partir de cette époque, Marie Aubertin ne cessera de jouer un rôle déterminant dans l'histoire de J.E., rôle diversement apprécié.

Pour les amis, elle est la précieuse auxiliaire qui a permis l'expression de la pensée de Montuclard et assuré l'existence matérielle du mouvement. Pour les détracteurs, elle fut l'éminence grise qui exerçait une influence excessive sur le religieux, favorisant dans l'ombre les grâces et les disgrâces...

Pour l'heure, la tournure des événements renforce Montuclard dans sa décision de transférer le centre à Paris. L'idée a germé dès la Libération. Il a vu toutes les forces intellectuelles converger vers la capitale qui connaît alors un bouillonnement et une effervescence qui laissent loin derrière elles la capitale des Gaules redevenue une ville de province presque comme les autres.³⁴⁷ Surtout, à Lyon, Montuclard a l'impression, non dénuée de fondements, de se heurter à des murs : l'épisode du Comité théologique a jeté la suspicion et le discrédit sur JE qui a semblé condamnée par le verdict du cardinal ; le

³⁴⁵ Le 19 novembre 1948, Davis et Sarrazac font irruption dans les débats de l'ONU au palais de Chaillot, pour réclamer un gouvernement mondial. Les citoyens du monde connurent alors une brève notoriété.

³⁴⁶ « Nous étions conscients de tout ce que ce travail réalisé en commun nous avait apporté et avait soudé entre nous ». Lettre de Marie Montuclard, 26 juillet 2001.

³⁴⁷ Mounier, lui, a rejoint Paris dès septembre 1944.

Conseil provincial a décidé d'imposer à Montuclard, pour ne pas compromettre l'Ordre dominicain, l'abandon de la direction du mouvement. Une installation dans le diocèse de Paris, sous l'autorité bienveillante du cardinal Suhard, avec un indult d'exclaustration, voire de sécularisation, pour éviter une trop grande dépendance à l'égard du couvent Saint- Jacques et des supérieurs de la province de France, donnerait au religieux toute latitude pour poursuivre son action.

011L'ambiance à Lyon ne cesse de se dégrader. Le jour de Toussaint, Jehanne Allemand-Martin se résout à monter à Fourvière et à solliciter une audience auprès du cardinal. Elle a voulu accomplir cette démarche pénible et maintes fois repoussée avant son départ pour Paris. Elle décrit le malaise qui règne rue Pizay et fait part de ses craintes devant « le triple naufrage doctrinal, financier et moral » de JE. D'après elle, toute l'équipe s'est désolidarisée du père Montuclard, à part Marie Aubertin qui part à Paris avec lui. Le surlendemain, c'est au tour de Paul Montuclard d'être reçu à l'archevêché. Lors d'une première entrevue, le cardinal lui rapporte les accusations graves de Jehanne Allemand-Martin : il y souscrit sans sourciller et dénonce la « tendance intellectualiste très dangereuse » de JE. Le soir même, lors d'une deuxième visite, il confirme à son interlocuteur que Jehanne Allemand-Martin et lui-même « ne pourraient reprendre leur collaboration à JE si le père Maurice Montuclard devait en garder la direction ».³⁴⁸ Celui-ci, mis au courant, se dit « atterré [de voir] à quel point la situation à JE a pu être défigurée » et prépare un contre-feu en sollicitant les témoignages des abbés Garnier et Combe, de Jean Bonnet et du père Cathelineau. Il s'inquiète surtout de voir menacés l'appui et l'accueil accordés par la cardinal Suhard. C'est donc dans un climat de grande tension, tout autant pour fuir des difficultés devenues inextricables que pour inaugurer une nouvelle phase de l'histoire de JE que Montuclard part pour Paris.

CHAPITRE II : LE TEMPS DU RAYONNEMENT (1946-1949)

L'installation de Jeunesse de l'Eglise à Paris dépasse les incidences d'un simple déménagement. Certes, la présence dans la capitale facilite les contacts avec les élites intellectuelles et les autres tendances de cette gauche catholique qui se veut en pointe de l'Eglise. Mieux qu'à Lyon, le mouvement peut s'immerger dans ce courant euphorique qui caractérise les années de l'immédiat après-guerre. Mais cette nouvelle localisation coïncide aussi avec un renouvellement profond de l'équipe et une organisation nouvelle qui fonde JE en un vrai mouvement, dépassant cette fois l'existence de la revue pour s'ancrer dans le militantisme. Surtout, Jeunesse, se trouvant alors en adéquation avec les préoccupations de son époque, à la confluence de l'inquiétude missionnaire des milieux chrétiens et de la prise de conscience largement partagée des urgences sociales, engrange les dividendes de ses recherches menées en avant-garde dès avant et au

³⁴⁸ La teneur de ces trois entretiens nous est connue par les notes prises à chaud par le cardinal, sur un petit bristol. Papiers Gerlier, Archevêché de Lyon.

coeur des années noires. Elle se voit alors reconnaître un magistère dans son domaine et reçoit la considération des plus hautes instances pour sa courageuse exploration des marges sociales les plus éloignées du christianisme. Pourtant, c'est aussi dans cette période que JE se forge une théologie de plus en plus radicale qui débouchera, lorsque toutes les conclusions seront tirées, sur la crise et l'affrontement avec l'institution. Pour l'heure, en s'installant à Paris, JE se donne les moyens d'un nouveau départ.

I UN NOUVEAU JEUNESSE DE L'EGLISE

A) Le domaine de Clairbois à Petit-Clamart.

Dès la Libération, nous l'avons vu, Montuclard envisage un transfert au centre de Paris, mais il n'y a aucun point de chute. Pour lui-même, il y avait toujours la possibilité du couvent, mais il ne voulait justement pas retomber dans ce cadre conventuel. De plus sévissait alors une terrible crise du logement, beaucoup de personnes regagnant la capitale. L'installation désirée va cependant être trouvée en septembre 1945 par le biais du milieu des Compagnons de France. Charles Maignial, alors membre actif de JE, y avait tissé des liens avec Michel Dupouey. Celui-ci connaissait un agent immobilier qui disposait d'un vaste domaine en lisière des bois de Verrières à deux pas du rond-point de Petit-Clamart. « **Nous sommes allés voir : c'était dément de penser s'installer là** » se souvient Marie Montuclard. Les bâtiments avaient été construits dans les années vingt et conçus comme une pension de famille pour jeunes filles de la bonne société britannique venues parfaire leur éducation. Cette *Finishion School* était composée de trois maisons qui totalisaient dix-sept ou dix-huit pièces, la plus grande, Clairbois, donnant son nom au domaine. De plus, transformée en *Soldatenheim* pour officiers allemands durant l'Occupation, elle avait été abandonnée à la Libération et pillée par les gens du quartier. Mais Montuclard voit tout de suite l'intérêt du site, inspiré par l'exemple des Murs Blancs, où *Esprit* s'installe alors : un havre de calme à huit kilomètres de Paris, à cinquante mètres d'un arrêt d'autobus, et de l'espace pour permettre un fonctionnement commun, tout en ménageant l'intimité des familles. Un médecin se présente pour en faire une clinique ? L'ami de Maignial qui « **n'est pas sans quelques moyens de pression sur l'homme d'affaires chargé de louer la propriété** » convainc celui-ci de favoriser le projet de la communauté. L'état des lieux nécessite de coûteux travaux ? L'inscription du domaine sur la liste des dommages de guerre résout la question. Mais il faudra, pour en bénéficier, être propriétaire. Ce sera chose faite en 1947, avec l'acquisition par une société civile immobilière, la Société Clairbois. Dans ces négociations comme en d'autres occasions, l'habit dominicain a bien servi le père Montuclard, surtout que l'Ordre sort de la guerre avec une image positive dans l'opinion : l'action d'un Bruckberger ou d'un Maydiou lui confère un label de résistance.³⁴⁹

L'installation est également facilitée par l'afflux de locataires potentiels qui regagnent alors la capitale et sont à la recherche d'un logement : les Ferry, les Le Guay³⁵⁰, les

³⁴⁹ « L'agent immobilier, qui était un filou, quand il disait « Mon père », le disait « grand comme ça » et lorsqu'il évoquait « Votre congrégation », il en avait plein la bouche ». Témoignage de Mme Montuclard, 26 novembre 1992.

Mounier alors en attente d'emménager aux Murs Blancs, les Dominjon, Pierre venant d'être élu député MRP à la Constituante³⁵¹, puis les Chombart de Lauwe occupent opportunément les différents appartements des Vergers. Dans la grande demeure de Clairbois vivent Maurice Montuclard, Marie Aubertin, Isabelle Richardier, la jeune secrétaire venue de Lyon, ainsi que Jacques Roze. Mis à part ce noyau de permanents qui partagent *de facto* une existence communautaire, les autres membres du groupe mènent une vie plus conventionnelle, exerçant leurs professions respectives à l'extérieur et participant aux activités du mouvement en soirée ou les week-ends. Clairbois tire donc ses apparences de communauté plus des circonstances de son installation que d'un dessein préétabli. Cette configuration facilite le travail, mais ressusciter une expérience du type de celle menée à Lyon n'est pas la préoccupation principale. Montuclard en a épuisé les enseignements et le thème communautaire disparaît totalement de son discours.³⁵² Désormais, il souhaite approfondir les intuitions évoquées dans les quatre premiers cahiers sur la place des chrétiens dans le monde moderne. Ce sera aussi l'oeuvre de la nouvelle équipe qui s'agrège alors.

B) Une nouvelle équipe dirigeante autour du père Montuclard.

De l'ancienne équipe lyonnaise ne demeure que Maurice Montuclard et Marie Aubertin. Le père Montuclard, s'il a dû batailler ferme pour régulariser sa situation au sein de l'Ordre dominicain, a pu assez facilement négocier son installation dans un diocèse où le cardinal Suhard, qui a rencontré le religieux dès 1937, l'accueille avec bienveillance. Quant à sa résidence à Clairbois, Montuclard la justifie par le manque de desservant dont souffrent les quelques habitants groupés autour du rond-point du Petit-Clamart, îlot isolé de banlieue à l'époque.

Marie Aubertin, surnommée affectueusement « Mamie », conforte son rôle de « gardienne du foyer », tout en participant intensément à la réflexion intellectuelle. Elle écrit plusieurs articles dans les *Cahiers*, dont une méditation sur les quatre femmes de la généalogie du Christ³⁵³ qui paraît dans le septième fascicule, prend en charge des enquêtes³⁵⁴ et s'affirme comme une spécialiste de l'Ancien Testament. Le projet de Cahier sur *La Bible, livre du pauvre*, finalement non publié, devait reposer pour l'essentiel sur ses contributions. Mais surtout, elle joue un rôle déterminant dans le fonctionnement matériel de JE. A Clairbois, elle gère le quotidien, déployant énergie et ingéniosité pour faire face à la fréquente pénurie ; elle remplit aussi son rôle de permanent du mouvement, aidant au secrétariat, nouant des contacts avec d'éventuels

³⁵⁰ Cf paragraphe suivant : « Une nouvelle équipe... »

³⁵¹ Elections du 21 octobre 1945.

³⁵² Daniel Lindenberg, qui aurait pu appeler « années communautaires » ses *Années souterraines*, montre implicitement l'épuisement général du thème dans l'immédiat après-guerre.

³⁵³ Eve, Agar et Sara, Marie.

³⁵⁴ « L'Action catholique et les pauvres de notre temps », *Cahier 9, Le temps du pauvre*.

collaborateurs, organisant des tournées à la rencontre des équipes provinciales.

Autre permanent, Jacques Roze est issu d'Uriage. Né à Annecy en 1921, il a étudié la philosophie à Grenoble. Réfractaire au STO, il s'est engagé dans les maquis et a rejoint Uriage peu de temps avant la dissolution de l'école. Il a alors suivi l'équipe à Murinais, dans la constitution de la Thébaidé, puis dans les Equipes Volantes.³⁵⁵ C'est à l'Institut des Chartreux de Lyon qu'il avait entendu parler pour la première fois de Montuclard comme « d'un dominicain aux idées tout à fait originales et nouvelles » et qu'il avait souscrit au premier *Cahier*. Par la suite, il était venu en visite au cinq rue Pizay avec François Le Guay. A peine plus âgé que Jacques Roze - il est né en 1919 -, François Le Guay est aussi issu d'une famille bourgeoise catholique. Il a intégré Polytechnique en 1938, a fait la campagne de Belgique et s'est retrouvé prisonnier. Rapatrié sanitaire en 1942, il rejoint l'école d'Uriage en juillet et il est nommé chef d'équipe du deuxième stage de six mois qui débute en septembre. Il a ainsi l'occasion d'entrer en contact avec Marie Aubertin, alors directrice des études à l'école d'Ecully. Mais c'est une conférence de Montuclard à Uriage qui le pousse à faire le voyage à Lyon avec Jacques Roze. Les deux jeunes gens sont séduits par le discours du religieux. Eux qui ont vécu leur enfance et leur adolescence dans un milieu catholique assez conformiste et protégé sont déboussolés, immergés qu'ils sont dans un environnement où la religion ne va pas de soi et où le prosélytisme est impensable. Certes, ils se sentent toujours chrétiens, mais ne voient aucune raison de l'exprimer et de se singulariser par leur foi. Or, Montuclard leur répond : « ***Vous êtes perdus : tant mieux ! De toute façon, qu'est-ce que vous voulez proposer aux gens ? La crise est telle qu'il faut d'abord entrer dedans à fond et se battre avec les autres. C'est un bain de régénérescence pour l'Eglise qui va y trouver la voie du nouveau*** ». ³⁵⁶ Pour la première fois, ces jeunes chrétiens se sentent compris et ne se heurtent pas à un prêtre qui leur parle de leur devoir, de leur responsabilité... Aussi, à la Libération, lorsqu'ils sont contactés par le père Maydiou, qui les a connus à Uriage³⁵⁷ pour participer à la relance des publications du Cerf, notamment *La Vie Intellectuelle*, tous deux se paient le luxe de refuser l'honneur qui leur était ainsi fait : ils ont choisi de rejoindre Montuclard. L'épisode est lourd de sens et mérite qu'on le relève. Quand on connaît l'aura dont jouissait Maydiou à Uriage et l'admiration qu'on lui vouait là-bas, le « ralliement » de François Le Guay et Jacques Roze à Montuclard prend un relief tout particulier. Maydiou incarnait bien une figure de théologien en prise avec le monde moderne, mais Montuclard, lui, personnifiait la volonté de rupture avec un humanisme chrétien que les deux jeunes gens rejetaient désormais.

C'est le même itinéraire qu'a suivi Gilles Ferry, tout autant dominé par la rencontre avec les incroyants. D'une famille de la haute bourgeoisie traditionnellement catholique, il a pris au sérieux le fait religieux durant ses années étudiantes et s'est intéressé à l'action de *Sept* et des équipes sociales de Garric. Mais c'est à Uriage, où il est arrivé avec la

³⁵⁵ Pierre Bitoun, *Les hommes d'Uriage*, La découverte, Paris, 1988, page 103.

³⁵⁶ Entretien avec Jacques Roze, Paris, 25 octobre 1994.

³⁵⁷ Le père Maydiou, sans avoir été aumônier de l'école (fonction occupée par l'abbé de Naurois, puis le père des Alleux) y a exercé un fort ascendant spirituel (Cf Bernard Comte, *op. cit.*, pages 358 à 362.)

compagnie du comédien Olivier Hussenot³⁵⁸, qu'il entame le dialogue avec des athées, notamment Joffre Dumazedier, homme de gauche et marxiste affiché que Dunoyer de Segonzac a appelé à Uriage pour s'occuper, aux côtés de Beuve-Méry, des questions sociales au bureau d'études de l'école. Après la dispersion de celle-ci, il entre en résistance, rejoint Paris où il mène des actions de renseignement et finit par gagner Londres. Au moment de la Libération, il retrouve la question du rapport des chrétiens et des communistes, en participant au « troisième Uriage » (après celui de Dunoyer et celui de la Milice) qui, sous la direction du colonel de Virieu, tente de réaliser l'« amalgame » entre résistants de l'Armée Secrète et membres des FTPF. Responsable du bureau d'études, le chrétien Ferry partage cette fonction avec le communiste Fernand Laporte. Des conversations interminables amènent les deux hommes à se découvrir l'un l'autre, dans l'étonnante atmosphère de cette école où une conférence sur l'URSS, patrie du socialisme peut être suivie d'une veillée consacrée à la Vierge Marie. Ferry avait lu le premier *Cahier de Jeunesse de l'Eglise*, à la suite d'une visite de Montuclard à Uriage au cours de laquelle il avait apprécié le ton authentique du religieux et sa critique de l'Eglise officielle. Il avait aussi rencontré les animateurs de JE avec Jean Lacroix, au cours d'une réunion à Lyon. Ce qui le détermine, lui, à choisir Jeunesse, c'est la configuration communautaire, la réunion, en un même lieu, de familles qui partagent un même projet et y consacreront une partie de leur temps et de leurs ressources.

Ce sont aussi les charmes de cette vie en commun, qui respirait à ses yeux l'équilibre et la spiritualité en pleine nature, qui ont attiré Paul-Henri Chombart de Lauwe. Il avait bien entendu parler du groupe lyonnais en 1941, lors de son séjour à Uriage, mais son départ pour l'Afrique du Nord et son engagement comme pilote de chasse dans la *Royal Air Force* l'avait coupé des milieux catholiques français. A son retour, en 1945, il est à la recherche de lieux où l'on pratiquerait un christianisme ouvert. Certes, il n'a pas de prédispositions particulières pour la réflexion théologique et il est, à l'époque, déjà très occupé par la recherche au sein du Centre d'études sociologiques qui se met alors en place. Mais il apprécie de pouvoir participer aux discussions et de retrouver certains camarades d'Uriage. Le groupe n'est pas fâché de s'agréger un universitaire déjà engagé dans la vie matérielle.

Au fond, le portrait type du membre de la nouvelle équipe de JE est facile à établir : c'est un homme, jeune (27 ans en moyenne ; seul Chombart a dépassé la trentaine, mais sa position est quelque peu périphérique dans le groupe), issu de la grande bourgeoisie catholique, qui est passé par la Résistance, notamment via Uriage. Sur le plan spirituel, il a vécu comme un choc la rencontre avec les incroyants et la découverte de valeurs positives dans le monde sécularisé. Il s'interroge sur ce que la religion chrétienne peut apporter à ses contemporains.

A côté de cette cohorte, d'autres membres issus d'horizons divers viennent compléter le groupe. Dans la grande maison de Clairbois, outre Maurice Montuclard, Marie Aubertin et Jacques Roze, la jeune secrétaire venue de Lyon, Isabelle Richardier et Paul Manesse complètent l'équipe des permanents.

Un peu plus tard, vient s'ajouter un homme appelé à jouer un rôle important dans les

³⁵⁸ Philosophe de formation, Gilles Ferry ne poursuivra pas plus avant dans la carrière artistique.

dernières années de J.E. : Jacques Dousset. Issu, lui aussi, d'un milieu aisé, il s'est distingué dans la résistance en dirigeant un maquis dans l'Ariège. Devenu secrétaire général du syndicat des loueurs d'automobiles, une profession qui ne lui apporte aucun épanouissement personnel, il préfère se consacrer aux différents cercles d'intellectuels progressistes auxquels il participe. Ainsi, il fait partie du Mouvement, une organisation semi-clandestine qui regroupent des bourgeois peu désireux que soient connues leurs affinités avec le parti communiste. Il y côtoie Jacques Chatagner, l'animateur de *la Quinzaine*, Cécile Julien, jeune enseignante bretonne qui militera activement à J.E., Christiane Wéry, cheville ouvrière du groupe des « Chrétiens du XIII^e arrondissement ». Il apportera à J.E. ses compétences d'organisateur et de gestionnaire.

Enfin viennent s'ajouter des habitants épisodiques, dont l'implication dans l'activité du groupe est plus ponctuelle : le romancier Paul-André Lesort, la peintre Laure Aynard qui a installé dans l'entrée de Clairbois un grand tableau au titre provocateur et prémonitoire : **« Ne laissez pas les intellectuels jouer avec les allumettes »**³⁵⁹. Le domaine accueille aussi des parents ou des amis venus à Paris pour leurs études ou leur travail. Maurice Combe, de la Communauté lyonnaise, y passe trois ou quatre mois en 1948, en cure de repos.³⁶⁰ Les soeurs de Marie Aubertin, Marthe et Thérèse, y séjournent également.³⁶¹ Ainsi se forme une petite équipe de jeunes, un peu à part des adultes sérieux, que Montuclard apprécie pour sa fraîcheur et son enthousiasme. Ce groupe ne tarde pas à nouer des relations amicales avec les jeunes du quartier, notamment ceux de la section locale des Jeunesses communistes. Le rapprochement ne sera pas à négliger dans la recherche des causes du glissement de JE vers le « compagnonnage de route ».

Au coeur de tout cet ensemble, la personnalité du père Montuclard occupe une place prééminente. Ayant atteint la quarantaine, il a acquis une maturité que lui assure une réflexion de plus de dix années. L'écart d'âge avec les autres membres du groupe, ses cadets de quinze ans en moyenne, lui confère un magistère indiscuté. Désormais seul ecclésiastique dans le mouvement, il n'a pas non plus de contrepoids sur ce terrain- là. Mais ce sont surtout ses qualités intellectuelles qui lui donnent une aura particulière. **« Plus prophète que philosophe, et plus précurseur que prophète, le souffle semble moins puissant que le coup d'oeil n'est juste... »** avait diagnostiqué Mounier lors de son séjour à Montverdun³⁶². En tout cas, la pensée de l'homme séduit par sa fulgurance. Volontiers provocateur, déconcertant, il déstabilise l'interlocuteur par la violence de ses paradoxes et la pertinence de ses raisonnements. Gilles Ferry le décrit comme brillant et imaginatif, Jacques Roze comme un visionnaire. Pour Maurice Combe, il était **« l'homme en pointe qui savait voir venir les choses, avec une longueur d'avance sur tout ce qui allait être fait par la suite »**. Isolé par une surdité qui s'est encore aggravée, il semble entièrement habité par ses idées. Mais il sait aussi jouer de ce pouvoir de

³⁵⁹ Entretien avec Marie Montuclard (Nyons, 20 août 1993).

³⁶⁰ Entretien avec Maurice Combe (Saint-Etienne 18 octobre 1994).

³⁶¹ Entretien avec Mme Thérèse Rechatin (Nyons, le 20 août 1993) et Mme Marthe Murer (Vénissieux, le 15 janvier 1994)

³⁶² Mounier, *Entretiens X*, page 260.

séduction pour obtenir ce qu'il veut des uns et des autres, à qui il demande beaucoup d'investissement et de travail. Sans aller jusqu'à parler de « gourou » pour l'animateur d'un groupe au reste très ouvert sur l'extérieur, on ne peut nier son caractère charismatique. De plus, ce « démocrate très autoritaire » parce qu'il consacre tout son temps à la réflexion et avance vite, a tendance à suivre ses intuitions, décider seul et placer ses coéquipiers devant le fait accompli. Parmi eux, certains regimberont contre ce dirigisme, ce qui provoquera des départs parfois tonitruants (Paul Manesse en 1950), parfois plus étouffés (Paul-Henri Chombart de Lauwe en 1949) selon la personnalité des protagonistes ou leur degré d'implication dans l'aventure. Il est certain en tout cas que, jusqu'au bout, c'est lui qui fixera les orientations et l'évolution du mouvement. Une telle configuration ne va pas sans nuire à l'image du mouvement. En 1949, lorsque l'horizon commence à s'obscurcir, Montuclard se montre préoccupé de l'image que peut donner à l'extérieur cette « réunion de laïcs un peu énervés autour du « bon père » Montuclard »³⁶³ et cherche à intégrer d'autres ecclésiastiques au mouvement.

011La vie à Clairbois se déroule dans une atmosphère détendue et très libre. Beaucoup de gens vont et viennent, la parole y circule aisément, les comportements ne sont pas contraints. Cette ambiance surprend parfois le visiteur non averti, qui se fait une autre idée du climat qui doit régner dans un centre catholique... Jacques Roze se souvient avec amusement que les militants communistes n'étaient pas les moins troublés et se faisaient volontiers moralisateurs.

Les rumeurs qui circulent vite sur la vie à Clairbois sont aussi alimentées par le style de vie très libre adopté par le couple Montuclard-Aubertin. Sans étalage, ni forfanterie, tous deux entendent ne pas dissimuler la réalité de leur vie commune, ce qu'ils reprochent justement de faire à d'autres prêtres proches du mouvement missionnaire en monde ouvrier. Cette liberté assumée et revendiquée l'est au nom de la « désaliénation » réclamée pour tous les chrétiens et qui ne pouvait pas être qu'intellectuelle, mais aussi en relation avec les conceptions du père Montuclard sur la nature de l'état clérical : le ministère vu comme une fonction, un service et non comme un état, état qui établit un fossé infranchissable entre prêtres et laïcs.

La liberté proclamée par Maurice Montuclard et Marie Aubertin va plus loin encore. « **Du début à la fin de notre vie commune, c'est-à-dire dès 1942, nous avons admis lucidement je crois, que deux existences peuvent librement s'épanouir ensemble à condition, justement, d'être libres ensemble. Cette recherche d'une liberté mise en commun est bien l'affaire de toute une vie** »³⁶⁴. Une telle conception de la vie de couple ne pouvait, *a fortiori*, face aux mentalités de l'époque, que se heurter à l'incompréhension.

Mais, paradoxalement, du moins en apparence, une telle situation n'a fait que renforcer l'aura du religieux sur ses plus proches disciples, comme l'explique très bien François Le Guay : « **Montuclard incarnait dans sa manière de vivre ce qu'il nous expliquait. La foi est comme la foudre, elle vous tombe dessus et vous saisit. C'est**

³⁶³ Lettre aux groupes, octobre 1949, Fonds Montuclard, 1, 6, 1, 3.

³⁶⁴ Lettre de Marie Montuclard, 27 juillet 2001

quelque chose qui dépasse toutes les réalités humaines et qui n'a rien à voir avec la vertu ou quelque autre qualité morale que ce soit »³⁶⁵.

Cela dit, l'activité intense du centre parisien ne doit pas faire oublier la dimension nouvelle que prend alors J.E. avec la multiplication des groupes de province, lui conférant ainsi un statut de mouvement.

C) Une nouvelle organisation

1) Le siège parisien

Le Petit-Clamart est le siège de l'Association Jeunesse de l'Eglise. Tête pensante du mouvement, il porte le nom de « Centre de Recherche ». Il a en charge les publications et l'organisation des sessions. Il emploie les permanents du mouvement, dont le nombre a varié selon les ressources. A Clairbois, ce groupe compte quatre personnes : Maurice Montuclard, Marie Aubertin, Jacques Roze et une secrétaire. Ce dernier poste a connu plusieurs titulaires : Isabelle Richardier jusqu'en 1948, puis Georgette Althusser durant quelque temps à l'automne 1948, remplacée par Marthe Aubertin qui assure cette fonction jusqu'à la crise de la fin 1949. Après un intermède où Marie Aubertin reste la seule permanente, Maryse de Gaudemar gère le secrétariat rue de l'Odéon jusqu'au départ pour la rue Bessières.

Le centre parisien est également le siège du comité directeur, composé de neuf membres, dont une partie est responsable de la vie du mouvement et l'autre, « l'équipe ouvrière », de la confection des *Cahiers*. Celle-ci s'appuie sur une coopérative ouvrière de production, constituée le 16 juin 1946 et dont le capital, fixé à sept cent mille francs est divisé en quatre cents parts de deux mille francs souscrites par les amis et abonnés de la revue.³⁶⁶ Ce capital ne fut couvert qu'à moitié par la souscription, le reste étant prélevé sur les cotisations et sur les contributions de la caisse de solidarité qui assurent le fonctionnement de l'association. Déficitaire de manière chronique, les comptes de la coopérative sont équilibrés par des apports personnels de certains dirigeants.³⁶⁷ La formule de la coopérative sera abandonnée en 1949 pour ces raisons financières. Quand, après la crise traversée alors, JE voudra publier à nouveau, elle s'adressera à des maisons d'édition (les Editions ouvrières, puis les éditions du Seuil).³⁶⁸

Amplifiée par l'unité géographique, l'activité du centre est particulièrement intense. Les réunions se succèdent, trois soirées par semaine en règle générale. L'une reste essentiellement religieuse³⁶⁹, les deux autres sont consacrées au fonctionnement du mouvement et au contenu des publications. Mais souvent des visiteurs de passage

³⁶⁵ Témoignage de François Le Guay

³⁶⁶ Cf la souscription d'Emmanuel Mounier pour une part le 10 août 1946. F. M. 1, 9, 4, 73.

³⁶⁷ Particulièrement Paul-Henri Chombart de Lauwe, qui d'après Jacques Roze « y laissa des millions » (Entretien du 25 octobre 1994). Propos confirmés par les archives du mouvement (Cf F. M. 1, 11, 2, 4 : reconnaissance de dette, 16 mars 1959)

³⁶⁸ Cf *infra*, page 288.

suscitent le regroupement de tous. Quand un Teilhard de Chardin ou un Chenu viennent à Clairbois, la discussion se poursuit après dîner fort avant dans la nuit. Marie Aubertin tient ainsi table ouverte avec les maigres ressources d'un temps de restrictions complétées savamment par les sacs de pois cassés des « débloqués collectifs » et les produits du potager. Dans la vie du groupe, l'assemblée chrétienne hebdomadaire tient une place essentielle. Elle concrétise aussi les principes théologiques du mouvement.

2) L'assemblée chrétienne hebdomadaire³⁷⁰

Elle pouvait soit prendre la forme d'une simple réunion, soit être intégrée à une messe. Dans les deux cas, les participants étaient assis en rond autour de la table, le prêtre au milieu d'eux. Cette pratique n'avait rien de très original : si elle n'avait pas encore cours dans les églises paroissiales, elle était déjà de mise dans les troupes scouts ou les mouvements de jeunesse. La liturgie eucharistique n'innove pas davantage : ce n'est pas le point sur lequel portent les préoccupations de l'équipe. En revanche, la nouveauté porte sur deux points : d'une part la volonté de rétablir une véritable « liturgie de la Parole », avec une participation active de tous les assistants et un temps beaucoup plus long (une heure et plus) consacré à la lecture des textes bibliques et à leur commentaire ; d'autre part, cette liturgie de la Parole, est divisée en deux parties : la lecture de la Bible est suivie d'une « lecture » des événements, selon la conviction, fondamentale pour JE, que la vie chrétienne se nourrit à deux sources, toutes deux essentielles : l'Écriture et les événements, « ces maîtres que Dieu nous donne ».

La lecture de la Bible suivait quelques principes précis : étude de textes assez longs en réaction contre le tronçonnage en petits passages isolés de leur contexte trop souvent pratiqué lors de la messe dominicale ; choix de textes de l'Ancien Testament, de préférence au Nouveau, dans un double souci d'aborder une partie souvent mal connue de la Bible et d'éviter toute dérive moralisatrice au détriment d'un pur message de foi ; enfin, recherche systématique de correspondances et de parallèles entre divers textes, particulièrement entre Ancien et Nouveau Testament. Cette lecture assidue fut une des découvertes les plus marquantes des membres de JE. Jacques Roze résume leur état d'esprit d'alors : « **Je découvrais, stupéfait, que j'étais chrétien et que je ne connaissais pas la Bible !** »³⁷¹ Quant à François Le Guay, il se souvient du plaisir procuré par cet accès libre, joyeux, « gourmand » aux textes sacrés.³⁷² Il est vrai que l'abord des Écritures était à l'époque peu encouragé, voire monopolisé, par l'autorité ecclésiastique. D'où ce sentiment de découverte et cette excitation d'aborder des *terrae incognitae*. Ce temps liturgique répondait aux préoccupations fondamentales de

³⁶⁹ Cf paragraphe suivant : L'assemblée chrétienne hebdomadaire.

³⁷⁰ Ce paragraphe s'appuie essentiellement sur le témoignage de François Le Guay : « Assemblée chrétienne au Petit-Clamart », 28 décembre 1999, 4 pages dactylographiées adressées à l'auteur.

³⁷¹ Entretien du 25 octobre 1994.

³⁷² *Ibid.*, page 2.

Montuclard : un approfondissement et un partage de la foi. En aucun cas, il ne s'agissait d'y chercher des consignes pour l'action, pas plus qu'un enseignement moral.

La deuxième partie de l'assemblée était consacrée à la « lecture » des événements. Ceux-ci étaient choisis soit dans la vie personnelle et familiale des participants, soit dans leur pratique militante, syndicale ou politique. Il pouvait s'agir aussi d'un événement de portée nationale ou internationale, jugé significatif des problèmes de l'époque. Il n'est pas question, là non plus, de donner des consignes ou même des orientations, mais de comprendre des situations concrètes dans une perspective chrétienne. Cette perspective, qui ne se veut pas objective ou « scientifique », ne cherche pas pour autant à être engagée, même si cette tendance prévaudra par la suite, avec la radicalisation du mouvement. Dans cette phase également, les principes de JE sont mis en pratique : les tentations de cléricisme, de droite comme de gauche, la « politique tirée de l'Écriture Sainte » y sont rigoureusement dénoncées et rejetées ; la liberté de conscience du chrétien y est réaffirmée. « **Certes, la réunion en assemblée apporte beaucoup : éclairage nouveau, partage d'expérience, soutien de l'amour fraternel, etc... Mais, en définitive, chacun est seul responsable de sa vie dans le monde et de la façon dont il s'inspire de l'Écriture. La réunion est avant tout l'apprentissage de la liberté chrétienne.** »³⁷³ Elle est donc bien au cœur de la vie et de la réflexion du groupe de Clairbois. Mais c'est surtout avec les « troisièmes dimanches » que le Petit-Clamart devient un lieu de rencontres et d'échanges.

3) Les « troisièmes dimanches »

Le troisième dimanche de chaque mois, une discussion est organisée à Clairbois sur un thème fixé à l'avance. Les débats, souvent passionnés, regroupent de nombreuses personnalités catholiques : Emmanuel Mounier, Paul Fraise, parfois Henri-Irénée Marrou ou Paul Flamand qui représentent *Esprit* ; Marcel Moiroud et Jean Verlhac, pour l'UCP ; Jean Baboulène, de *Témoignage chrétien* ; de fortes individualités comme l'abbé Boulier, l'abbé Glasberg, quelques prêtres-ouvriers. Vers la fin de 1947, Louis Althusser, alors agrégatif, commence à y paraître. A partir de la rentrée 1948, le caractère des rencontres a évolué : elles se veulent « **moins réunions d'études qu'échanges d'amitié** »³⁷⁴ et se déroulent non plus le matin, mais l'après-midi, à 17h30. La conversation est clôturée par la messe, suivie d'un repas pris en commun. En tout état de cause, le nombre de participants ne dépassant guère la vingtaine, la rencontre s'apparente davantage à un débat à bâtons rompus qu'à une conférence. La réflexion progresse souvent par thèmes, la séance à venir approfondissant les questions jugées intéressantes ou laissées en suspens lors de la séance précédente. Ainsi la réunion de décembre 1946 sur « **la nature du salut** »³⁷⁵ inspire le thème de janvier 1947 : « **Le salut les uns par les autres** »³⁷⁶. Les thèmes abordés sont parfois dictés par l'actualité, lorsque celle-ci se fait

³⁷³ François Le Guay, *op. cit.*

³⁷⁴ Convocation au troisième dimanche.

³⁷⁵ Fonds Montuclard, 1, 11, 1, 19.

pressante. Ainsi la réunion du 18 avril 1948 est consacrée à « La question de la paix », car, comme le dit la convocation « Nous passons ce printemps de la guerre froide à la guerre tiède »³⁷⁷, mais en ajoutant : « **Nous n'avons pas pour autant l'intention de transformer nos rencontres en assises du café du commerce** »³⁷⁸. De fait, la réflexion concerne presque toujours les grandes questions autour desquelles tourne le travail de JE et elle replace systématiquement le débat dans une perspective théologique. Ainsi, « **au lieu de nous demander avec trop de hâte ce que nous pouvons faire pour sauver la paix, ne s'agirait-il pas d'abord pour nous chrétiens, de nous rappeler ensemble quelle est la paix annoncée par le Christ : « Je vous donne ma paix. » (Gal. 5, 22 – Jn 14, 27 - Philip. 14 27, I Cor 7, 15) et « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur terre. » (Mt 10, 34 – Lc 12, 51). » On est loin d'une « politique tirée de l'Écriture Sainte »...**

Cela dit, l'examen des sujets traités montre un infléchissement sensible à l'automne 1947.³⁷⁹ Jusque-là, les préoccupations sont essentiellement centrées sur les aspects doctrinaux et sacramentels. Sans éviter pour autant des sujets sensibles ou à charge polémique (en mai 1946, « Croire en Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ? » ; en juin, « La crise religieuse actuelle ; les moyens d'y faire face ; la place de JE parmi ces moyens »), les réunions abordent par exemple « La vie ecclésiastique » (avril 1947), « La prière » (mai 1947), « La vie de l'Eglise » (juin 1947).

L'automne 1947 marque un tournant, lié à la conjoncture générale lue en termes politiques et sociaux (les grandes grèves, très dures, de novembre et début décembre, les suites de la conférence des partis communistes à Szklarska-Poreba et de la création du Kominform) mais aussi en termes religieux : l'attitude modérée de la CFTC et surtout le raz-de-marée RPF aux élections municipales des 19 et 26 octobre sont interprétés comme un « revirement » des catholiques face aux événements.

On constate alors un recentrage des préoccupations sur la dimension missionnaire et une radicalisation du débat, à l'image de l'évolution du mouvement. Le « troisième dimanche » de novembre 1947 est consacré à « L'Eglise et la classe ouvrière », celui de décembre pose la question « Où sont vécues aujourd'hui les valeurs évangéliques de pauvreté ? » En janvier 1948, des marxistes sont invités à prendre la parole pour approfondir « les incidences sociologiques du message chrétien (pauvreté en esprit) et les incidences religieuses du message marxiste sur la pauvreté. »

Les séances suivantes s'aventurent dans les marges de la recherche religieuse : en février, « Légitimité et limites de l'initiative dans l'Eglise » pose la question du magistère ; la réunion de mars ouvre une réflexion sur la notion de renoncement, passée au crible

³⁷⁶ Fonds Montuclard, 1, 11, 1, 18.

³⁷⁷ Convocation, 10 avril 1948, Fonds Montuclard 1, 11, 1, 6,

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Nous disposons des convocations d'avril 1946 à juin 1949 (Fonds Montuclard 1, 11, 1). Voir annexe IX. En revanche, nous n'avons pas retrouvé de comptes-rendus de « troisième dimanche ».

d'une critique psychanalytique et marxiste de l'aliénation ; début 1949, c'est « Le faux idéalisme chrétien », issu d'une morale mal assimilée, qui est dénoncé.

En fin de compte, les thèmes abordés lors des « troisièmes dimanches » reflètent les étapes de la recherche que l'on retrouve, sous sa forme aboutie, dans les publications. Cette recherche irrigue aussi la vie et la réflexion des différents groupes de province qui font de Jeunesse de l'Eglise, non seulement un courant de pensée, mais aussi un véritable mouvement.

4) Les « groupes Jeunesse de l'Eglise »

A côté du groupe dirigeant se mettent en place, dès 1946-1947, des équipes locales. Leur création relève plus du hasard des rencontres et des disponibilités que d'un plan concerté de développement. Parfois, elles naissent du regroupement de quelques militants de Jeunesse de l'Eglise. Le plus souvent, elles émanent de l'action d'une personnalité locale qui connaît J.E. et souhaite fonder un groupe. Il arrive aussi qu'une tournée du père Montuclard suscite une création .

L'exemple du groupe de Guingamp illustre bien ce cas. Dans cette ville, l'abbé Jean Cottin, professeur de mathématiques à l'institution Notre-Dame et aumônier des « Equipes enseignantes » vient à Clairbois après avoir lu un texte de Jeunesse de l'Eglise. Le contact est noué. Peu après, le père Montuclard se rend à Guingamp et à Saint-Brieuc pour y faire une conférence : « **Je suis très content d'apprendre que j'ai pu réussir à exprimer ce que tous cherchaient confusément et à leur faire entrevoir le rôle d'un chrétien vivant dans une Eglise vivante.** »³⁸⁰ A cette occasion, Jean Cottin et Maurice Montuclard sondent les possibilités de constituer des équipes dynamiques, selon les personnes qui ont manifesté leur intérêt. Autour de quelques ménages, les groupes sont créés.

Il est assez difficile de connaître précisément ces équipes locales, leur composition, leur fonctionnement. Les archives sont rares et disséminées. On peut toutefois dégager quelques traits d'ensemble. Il n'existe pas de groupe spécifiquement « J.E. », car les membres ont toujours d'autres engagements. Cécile Jullien-Grabner, militante bretonne, avait par exemple des engagements à l'U.C.P., au Mouvement de la paix et exerçait un mandat syndical dans le collège où elle enseignait. Mieux, c'est souvent *par* ces engagements que les militants découvrent à la fois l'existence de J.E. et le besoin qu'ils ont d'elle : « **Mon engagement à J.E. signifiait un besoin de nourriture spirituelle, d'approfondissement des vérités spirituelles que je ne trouvais nulle part ailleurs. Et qui m'était d'autant plus nécessaire que j'étais immergée dans un océan de tâches liées à des engagements temporels : Mouvement de la paix, comité de paix contre la guerre d'Indochine, syndicalisme...** »³⁸¹

On peut aussi expliquer cette multiplicité d'engagements par l'étroitesse du vivier progressiste dans les villes de province : les mêmes militants se retrouvent dans les

³⁸⁰ Lettre de Maurice Montuclard à Jean Cottin, 22 mars 1949. Papiers Cécile Grabner.

³⁸¹ Témoignage de Cécile Grabner, 22 septembre 1993.

différentes organisations de même mouvance. Cette donnée modifie aussi les comportements : trop heureux de trouver d'autres personnes qui partagent globalement ses orientations, le militant ne cherche pas à cultiver sa différence. Ainsi, les divergences partielles qui pouvaient apparaître au sommet (avec l'U.C.P., *La Quinzaine*,...) n'avaient pas cours au plan local.

Sociologiquement, pour ce qu'on peut déduire des noms des militants rencontrés, la composition des groupes ne diffère pas beaucoup de celle de l'ensemble des abonnés et des sympathisants de J.E.. La Bretagne fait cependant figure d'exception, avec une moyenne de 80% de militants d'origine ouvrière sur l'ensemble des trois groupes (Brest, Guingamp, Saint-Brieuc). Cécile Jullien se souvient que, pour cette raison et parce que la vie matérielle des ouvriers était très dure à Brest dans les années 48-49, « **la deuxième partie des réunions (« lecture de l'événement ») ressemblait beaucoup à celle de tel ou tel comité de défense de grévistes ou d'exclus.** »³⁸²

Quant au groupe de Guingamp, il provoque la perplexité du père Montuclard lors de sa création : « **Sur la figure qu'aura ce groupe, je ne vois pas encore clair : c'est le premier groupe J.E. composé exclusivement d'ouvriers.** »³⁸³ Il comprenait notamment un ménage de permanents de la J.O.C., engagés à la C.G.T. et au Mouvement de la Paix, le secrétaire départemental de la C.G.T. du Bâtiment, plusieurs militants du M.P.F., quelques membres de la C.F.T.C.

L'implantation géographique des groupes est inégale. Elle ne se concentre pas toujours dans les régions de forte présence des adhérents. En revanche, elle est importante là où quelques personnalités dynamiques ont mené une action suivie sur le terrain. Ainsi, le Sud-Est, terre d'origine du mouvement et la Bretagne apparaissent, avec Paris, comme les régions les plus favorables.

Saint-Etienne compte un groupe dynamique, où l'on retrouve quelques compagnons de la première heure (Maurice Combe, Louis Alvergnat, les Héritier, André Piégay) ; Lyon a une équipe moins structurée. En revanche, Grenoble et Annecy sont plus organisées : leurs membres répondent régulièrement aux enquêtes, participent activement à la vie du mouvement, se placent même en pointe de la réflexion de J.E. : le père Montuclard leur dédie sa *Lettre aux impatients*.

Dans le Nord, on trouve deux groupes, l'un à Lille, l'autre à Bruay-en-Artois. A Bordeaux, une équipe se met en place vers 1950, autour de Philippe Guttierrez : elle sera très active dans les dernières années du mouvement. Quant à la Bretagne, elle a pu compter jusqu'à cinq groupes grâce au zèle de militants comme Albert Lozil : outre ceux déjà cités à Brest, Guingamp et Saint-Brieuc, on trouve des équipes plus ou moins nombreuses à Quimper, Rennes et Nantes.

En région parisienne, certains membres se réunissent pour former des groupes. On trouve ça et là les traces de l'existence d'une équipe dénommée « Paris-Sud » ; un noyau de militants est organisé à Boulogne-Billancourt. Quand le centre du mouvement s'installe

³⁸² Témoignage de Cécile Grabner, 4 août 1993.

³⁸³ Lettre de Maurice Montuclard à Jean Cottin, 22 mars 1949. Papiers Cécile Grabner.

rue de l'Odéon, certains adhérents du Quartier latin prennent l'habitude de s'y retrouver : Georgette et Louis Althusser, Maryse de Gaudemar et Jean-Jacques Kirkyacharian... De son côté, le groupe « Babylone » regroupe les résidents de la rue du même nom et des environs.

Chaque équipe compte entre cinq et dix membres. Les réunions, en général hebdomadaires, suivent l'organisation mise au point du temps de la Communauté lyonnaise et perpétuée à Clairbois : première partie consacrée à l'écoute de la parole de Dieu ; deuxième partie centrée sur une réflexion chrétienne autour d'un événement marquant de la vie de l'Eglise ou de la société. Plus encore qu'à Clairbois, le père Montuclard s'y méfie des dérives possibles : le moralisme, « **cette habitude venue de l'Action catholique de tirer de l'Ecriture Sainte des directives de conduite ou d'engagement** »³⁸⁴; une approche plus psychologique ou sociologique que religieuse des événements.

Les contacts avec l'équipe dirigeante n'en sont que plus importants. Ils sont surtout destinés à soutenir et à stimuler l'action des groupes. De temps en temps, les membres du centre parisien font le déplacement en province : Marie Aubertin, Jacques Roze, Jacques Dousset et le père Montuclard se répartissent ainsi les territoires à couvrir... Mais les liens sont surtout assurés par les publications internes (*Lettre, Bulletin de liaison*), une abondante correspondance et la participation aux grandes assemblées de Pentecôte. Celles-ci ont lieu chaque année, soit à Petit-Clamart, soit à Neuilly-Plaisance, chez l'abbé Pierre, qui dispose de locaux assez vastes pour accueillir tous les participants. Le choix de fixer ces assemblées à Pentecôte, même s'il relève de considérations pratiques – un long week-end de printemps, qui permet aux provinciaux de faire le déplacement –, revêt avant tout un caractère éminemment symbolique, qui renvoie à la dimension missionnaire du mouvement. Chaque groupe est tenu de déléguer un ou plusieurs représentants et d'alimenter les débats par une réflexion préalable. C'est ainsi que ces assemblées générales annuelles, qui constituent un moment important dans la vie du mouvement, regroupent cinquante à quatre-vingts participants.

Sur le plan local, les groupes entretiennent des relations souvent difficiles avec le clergé, surtout à partir de 1949, après la condamnation de la collaboration avec les communistes par le décret du Saint-Office. Le cas du diocèse de Quimper où Mgr Fauvel s'efforce de maintenir un dialogue confiant et paternel avec Cécile Jullien, est exceptionnel³⁸⁵, ce qui n'empêche pas celle-ci d'être privée de sacrements, après la condamnation de *Ouest-Matin* en novembre 1949, par un curé un peu trop zélé.

La réaction de l'évêque de Saint-Brieuc, après la conférence du père Montuclard dans cette ville le 7 mars 1949, est sur ce point éloquent³⁸⁶. Après avoir déploré de ne pas en avoir été averti,³⁸⁷ le prélat dénonce avec force l'attitude du dominicain, « **cette désinvolture, cette gouaille avec lesquelles le père évoque les écoles libres, les**

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ « Que vous sachiez (...) remplir votre mission difficile et providentielle, écartelée entre l'Eglise et ceux qui l'ignorent, entre le Seigneur et tous ces hommes qui ne pourront le connaître qu'à travers vous » lui écrit-il le 2 janvier 1952. Papiers personnels de Mme Grabner.

processions et le reste »³⁸⁸. Puis, il s'en prend à l'action de Jean Cottin : « **A chaque fois qu'il y a quelque chose qui nous inquiète, on vous trouve derrière. A chaque fois que des chrétiens s'engagent dans la C.G.T. ou dans d'autres organisations sous la coupe du P.C., c'est sous votre influence (...) Tous ces gens qui croient qu'à la C.G.T., aux Combattants de la Paix et ailleurs, ils changeront quelque chose, ce sont des gens qui vous connaissent.** » Mais ce qui gêne le plus l'évêque – qui, par ailleurs, est fort bien renseigné sur l'identité des participants et leurs lieux de rencontre –, c'est que les réunions de J.E. se font sans le moindre encadrement : « **Je sais que vous faites des réunions à Saint-Brieuc. Vous avez entrepris tout ça sans consulter personne, c'est d'après vos idées à vous que tout cela marche et ces idées ne sont pas en conformité avec les directives du Souverain Pontife** ». Cette inquiétude de la hiérarchie face à une mouvance qu'elle ne contrôle pas se retrouve bien exprimée dans les souvenirs de Cécile Grabner : « **Partout ailleurs, des aumôniers dirigeaient. A J.E., il n'y avait pas d'aumôniers, d'où les critiques : protestantisme rebouilli, où le libre examen défie l'autorité, etc...** »³⁸⁹

Evidemment, les positions de Jeunesse de l'Église ainsi que sa revendication d'une plus grande liberté et d'une plus grande responsabilité pour les chrétiens, suffisaient à créer un fossé entre le clergé et les militants. Et si ces derniers veillaient à ne pas se couper de leurs paroisses, les rapports étaient en réalité généralement mauvais et réduits au strict minimum. D'un côté, les membres de J.E. ne voulaient surtout pas quitter l'Église, mais souhaitaient la transformer par leur action : « **En étant plus conscients et plus vivants, plus (ou meilleurs) chrétiens, nous changerions tout : nos coreligionnaires aux certitudes jamais remises en cause et la hiérarchie catholique (...), trop longtemps compromise avec les pouvoirs temporels et toujours avec les pouvoirs réactionnaires** ».³⁹⁰ En face, les prêtres soucieux de leur mission : « **Il espérait tant me convertir, ce clergé ou, du moins, m'empêcher de poursuivre mon oeuvre satanique, selon le mot d'un vicaire** ».³⁹¹

Avec les groupements d'Action catholique et leurs aumôniers, on se doute que les relations ne sont guère meilleures, d'autant qu'à tous ces mouvements qui se réfèrent, au mieux, aux encycliques sociales, les militants préfèrent l'option de la critique marxiste de la société capitaliste et de la collaboration avec les communistes. Une collaboration dans

³⁸⁶ Compte-rendu fait par l'abbé Jean Cottin de son entrevue avec l'évêque. Il semble qu'il s'agisse plutôt de Mgr Coupel, coadjuteur de Mgr Serrand depuis 1945.

³⁸⁷ L'évêque a bien été informé. Lettre de Mgr Coupel faisant part de l'autorisation de Mgr Serrand pour la conférence du 7 mars, 4 février 1949, Archives Jean Cottin.

³⁸⁸ Le père Montuclard reconnaît « y être allé un peu fort, peut-être trop »...Lettre du 22 mars 1949.

³⁸⁹ Témoignage de Mme Cécile Grabner, 22 septembre 1993.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*

la lutte qui se veut sans inféodation et qui débouche ici ou là sur des échanges nourris. Ainsi, dans le Finistère, le secrétaire fédéral du P.C. se laisse facilement convaincre de l'intérêt d'un dialogue avec quelques chrétiens de Jeunesse de l'Eglise. Un court extrait du compte-rendu de ces réunions montre que si les trois représentants de J.E. ne cachent pas leurs inquiétudes sur la politique religieuse des régimes communistes, ils ne parviennent pas à entamer la langue de bois des responsables communistes à ce propos, responsables communistes qui, par ailleurs, exposent clairement leur stratégie :

Un chrétien : « Il ne s'agit pas pour nous de faire d'un chrétien un révolutionnaire, en le faisant quitter l'Eglise. Le P.C. doit accepter l'idée que le christianisme n'est pas, en soi, réactionnaire. Matérialisme philosophique et matérialisme historique ne devraient pas être confondus ».

Un communiste : « Ils sont indissociables, mais le P.C. n'a pas pour objectif de convertir qui que ce soit à la philosophie. Son but est de changer la société en changeant le jeu des forces de production ; il ne combat pas la religion mais dénonce l'appareil de l'Eglise toujours lié à la réaction. »

Un chrétien : « En fait, la question des institutions est importante pour un chrétien : n'importe quelles institutions ne favorisent pas le christianisme ! Comment se traduira la liberté de culte dans un pays dirigé par le P.C. ? Le P.C. entend-il diriger l'Etat tout seul ? Si oui, il instaurera une sorte de théocratie à rebours, comme en U.R.S.S. ... »

Un communiste : « En U.R.S.S., l'Eglise était un instrument de domination féodale ; il faut que change le caractère temporel de l'Eglise ; pour cela, il n'est pas nécessaire de détruire la religion. En U.R.S.S., actuellement, l'Etat donne une église lorsque six fidèles le demandent. »

Un chrétien : « En France, l'Eglise est séparée de l'Etat... »

Un communiste : « Bien sûr, mais ce qui est vraiment important, c'est qu'une masse de chrétiens nous aident à transformer la société ; c'est beaucoup plus important que de faire entrer une poignée de chrétiens au P.C. ou que de faire de l'anticléricalisme en s'alliant avec les ennemis de la classe ouvrière... Dans le département, par exemple, le mouvement laïc se confond avec le Parti ; c'est mauvais : l'école laïque est une école de classe ; il ne suffit pas de supprimer le mot "Dieu" pour faire une école du peuple. Par contre, il y a des tas de choses que communistes et chrétiens peuvent faire ensemble : faire grève, comme à Scaër, en ce moment, où le Parti paye la cantine des enfants des écoles privées, pour que leurs parents puissent tenir plus longtemps. Et puis, il y a la guerre d'Indochine... »

Un chrétien : « Oui, mais il y a aussi ce qui se passe, en ce moment, dans les démocraties populaires et que le P.C. approuve. ³⁹² »

Un communiste : « La dictature du prolétariat suppose une certaine violence. Pourtant, je pense que des aveux spontanés sont tout à fait plausibles, si je me réfère à mon expérience de dirigeant local. En tout cas, l'essentiel est que nous ne

³⁹² Le procès Rajk a débuté en Hongrie, en septembre.

cherchions pas à « utiliser » les chrétiens, à nous servir d'eux : ce serait faire preuve d'une grande naïveté et ce serait une erreur politique irréparable. Il ne sert jamais à rien de tricher.³⁹³ »

L'activité des groupes ne va pas sans difficulté. Au moment de la fondation, l'enthousiasme est souvent de rigueur. Le 26 janvier 1950, Jean Dézéquel, un militant rennais très actif, annonce que le groupe de Rennes, qui comptait onze membres, vient de lancer deux autres équipes de six membres chacune, sur la ville. Du coup, la recette des cotisations augmente d'autant et la trésorière locale peut expédier à Paris une somme intéressante³⁹⁴. Mais souvent, après un départ prometteur, l'activité s'étiole. Le groupe de Grenoble lui-même, qui semble très actif, porte le flanc aux critiques : **« Ne vous faites pas d'illusion sur le groupe de Grenoble, bien faiblard et si peu au centre des préoccupations de chacun de ses membres qu'il ne se passe pas de séance sans qu'il n'en manque la moitié... au moins « se plaint un de ses membres au centre parisien³⁹⁵. Le point le plus délicat réside dans les relations entre les groupes locaux et le secrétariat central. Les permanents du Petit-Clamart sont très attachés à la fréquence de ces relations. Eux-mêmes sillonnent la France, chacun prenant en charge une partie du territoire pour porter la bonne parole, raviver les énergies, répondre aux interrogations. Ils enjoignent inlassablement les adhérents de déléguer des représentants de chaque groupe aux assemblées annuelles de Pentecôte et se plaignent souvent qu'aucun membre de telle ou telle équipe n'ait fait le déplacement.³⁹⁶ Parfois, ce sont les groupes locaux qui reprochent aux Parisiens de les délaisser : « Mais que devenez-vous ? On ne voit pas souvent l'un d'entre vous en Savoie. Le groupe d'Annecy est mort, celui d'Ugine n'est jamais complètement né. Vous avez quelque chose à nous apporter³⁹⁷ ».**

Mais ces déceptions ne doivent pas cacher les réussites, comme le montre ce rapport d'activité du groupe de Rennes : **« Nous avons toujours notre réunion mensuelle. Une bonne soirée. Sujets d'études (à part notre étude de la Bible : nous en sommes toujours aux prophètes) : la paroisse (...), la question de l'athéisme marxiste... Cela commence très doucement. Cela finit par des joutes assez serrées (...) La Bible fait maintenant partie habituelle de notre dimanche, chez l'un ou l'autre, parfois le samedi soir (...) Le Président ACJF s'intègre lentement, mais sûrement. De même pour un des militants MPF (le secrétaire fédéral). Il est absolument visible que le groupe se porte de mieux en mieux et qu'il constitue de plus en plus l'affaire numéro 1 de chacun. Quant à la compréhension de la Bible, c'est quatre fois mieux qu'au début, ce qui est heureux. » (...)** Le groupe est là et

³⁹³ Papiers Cécile Grabner.

³⁹⁴ F.M., 2, 2, 112.

³⁹⁵ F.M., 2, 2, 54.

³⁹⁶ F.M., carton 2, liasse 2.

³⁹⁷ F.M., 2, 2, 181.

j'espère qu'on ne flanchera pas ».³⁹⁸

D) Les publications internes

Dès janvier 1945, l'équipe de Jeunesse de l'Eglise ressent le besoin de recréer un lien entre les membres du mouvement, par l'intermédiaire d'une feuille qui viendrait remplacer *Message*. Ainsi naît *La Lettre*, dont l'objectif, en réalité, est double : faire circuler l'information à l'intérieur du mouvement et notamment du centre lyonnais, puis parisien, vers les groupes locaux et les adhérents isolés ; promouvoir Jeunesse de l'Eglise auprès de nouveaux membres éventuels, dont les noms sont communiqués par les militants.

La Lettre aura une existence chaotique. Pas moins de trois séries se succéderont. La première compte 9 numéros entre janvier 1945 et juillet 1947, les trois premiers numéros sont photocopiés, les suivants sont imprimés. En principe bimestrielle, elle ne connaîtra que rarement cette périodicité. De format *in-quarto*, elle compte de deux à dix pages, selon les difficultés financières et la disponibilité de ses rédacteurs, sollicités sans cesse par mille autres tâches.

Après une brève interruption, une nouvelle série est lancée dès octobre 1947, mais elle ne comptera qu'un numéro. Enfin, en octobre 1948, débute une troisième série qui paraît trois années durant. Ses numéros s'étoffent. Plus qu'une simple feuille de liaison, ils se transforment en un véritable organe d'expression du mouvement. Des articles de fond sur la situation de l'Eglise ou sur les problèmes politiques de l'heure cohabitent avec les rubriques pratiques et les petites annonces concernant la vie des groupes.

Il faudra la naissance du *Bulletin de liaison*, début 1951, pour que *la Lettre* redevienne une simple circulaire consacrée aux informations financières. Elle disparaîtra d'ailleurs fin 1951, après que la souscription lancée auprès des adhérents pour payer l'installation rue Bessières aura été couverte.

Le *Bulletin de liaison* apparaît comme la forme la plus achevée des publications internes de Jeunesse de l'Eglise. Mais cette consécration est commandée par la cruauté des circonstances. Mis en danger par une trop grande exposition, le mouvement est amené à réduire son influence auprès du grand public avant d'être contraint au silence. La réception mitigée de *Dieu, pour quoi faire ?*, puis le bruit retentissant fait autour des *Evénements et la Foi*, conduisent les animateurs de J.E. à privilégier la réflexion interne. Après les mises en cause de la hiérarchie, le *Bulletin de liaison* deviendra le lieu des justifications et des mises au point théoriques.

Photocopié, il se présente sous une couverture orange imprimée qui porte une citation biblique tirée du livre de Néhémie : « Et le peuple prit à coeur ce travail »³⁹⁹. Comptant de 15 à 20 pages, il est bimestriel en 1951, puis mensuel. Au total, 26 numéros paraissent de janvier 1951 à décembre 1953.

Au départ, le *Bulletin de liaison* est servi par abonnement. Il s'est donné pour but de coordonner l'action des groupes. En novembre 1951, changement d'objectif : il s'agit

³⁹⁸ Albert Loizil, lettre au père Montuclard, 10 mai 1949, F.M., 3, 1, 40.

³⁹⁹ Neh., 4, 6.

désormais de toucher l'ensemble des chrétiens « **qui réagissent d'une manière analogue à la situation actuelle de l'Eglise** », autrement dit, des militants progressistes. Le *Bulletin de liaison* veut être désormais un lieu de rencontre entre ceux qui sont engagés dans l'action militante (syndicats, Mouvement de la Paix) et ceux qui restent dans les mouvements d'Eglise. Il entend être aussi la tribune de tous ceux qui souffrent de leur situation présente dans l'Eglise et espèrent des changements.

Du coup, le *Bulletin*, qui était tiré à 150 exemplaires jusqu'alors, est tiré désormais à 650 exemplaires. Cette augmentation du tirage est permise par le succès de la souscription lancée pour le financement de l'installation rue Bessières, qui a rapporté plus de 400 000 francs et a été rassemblée grâce à de nombreux dons modestes, ce qui a non seulement donné un encouragement aux dirigeants, mais aussi fourni de nouveaux noms de personnes à qui adresser le *Bulletin*.

D'un numéro à l'autre, on retrouve la même structure : le *Bulletin* s'ouvre sur un article du père Montuclard qui évoque une question traitée en assemblée ou dans une enquête de J.E. ou une notion de fond qui concerne particulièrement la recherche du mouvement : les formes de la mission ; la possibilité pour les chrétiens de critiquer l'Eglise... Puis vient une méditation de Marie Aubertin sur les textes bibliques. Le numéro 16 d'octobre 1952 reproduit ainsi, sous le titre « Lecture de la Bible en réunion chrétienne », un extrait du long article qui devait constituer le cœur du *Cahier : La Bible, livre du pauvre*, jamais publié. Ces articles, fondés sur une connaissance intime des Ecritures rappellent le souci d'approfondissement religieux du groupe. La dernière partie du *Bulletin* traite d'avantage de l'actualité : tel événement est analysé, telle déclaration commentée dans des articles plus brefs où l'on retrouve les signatures de Jacques Dousset, de Cécile et Henri Grabner... Peu de collaborations extérieures : un article du père Chenu, un autre d'Henri Barreau...

A partir de janvier 1953, le *Bulletin de liaison* devient la tribune d'où le père Montuclard réagit aux mises en cause de la hiérarchie. Ainsi, le numéro 19, sous le titre « Imprégnation marxiste », cherche à tirer les leçons de la mise en garde faite par l'A.C.A. en novembre 1952. Le numéro suivant, intitulé : « A propos de l'évangélisation », répond aux soupçons émis sur une supposée théorie de l'apostolat en suspens professée par Jeunesse de l'Eglise.

Le fichier de J.E. fait mention de 870 abonnés au *Bulletin de liaison*. Cependant rien ne permet de dire que ce chiffre correspond à la diffusion maximale, puisqu'on ignore si ces données concernent exactement la même époque. Le chiffre de 650 envois donné dans le numéro 6 nous paraît plus fiable comme limite haute du nombre d'exemplaires expédiés.

II DE NOUVELLES ORIENTATIONS

A) Le cinquième *Cahier* : « Crise de la civilisation chrétienne »

C'est le cinquième *Cahier* qui marque un tournant dans la réflexion du mouvement, au point qu'on en viendrait à oublier que cette livraison a été entièrement rédigée et

bouclée à Lyon, comme le prouvent l'identité des censeurs (Louis Richard et le père de Lubac) et surtout l'*imprimatur*, accordé à Lyon le 9 décembre 1945 par le vicaire général Rouche.

Cela étant, la facture de ce *Cahier* le rattache à la nouvelle période parisienne de J.E. : la présentation est modifiée, avec, pour la première fois, un titre attribué au numéro, la mention « Jeunesse de l'Eglise » apparaissant désormais seulement en surtitre ; l'adresse indiquée : le Petit-Clamart ; mais surtout le contenu, qui tranche avec le modèle antérieur. A travers le cocon déchiré (quelques articles de l'ancienne veine sur l'Action catholique ou l'enseignement libre, signés d'anciens collaborateurs et relégués en fin d'ouvrage) perce la chrysalide d'un JE nouveau, avec l'apparition de nouvelles signatures (deux anciens d'Uriage, Bertrand d'Astorg et Jacques Roze, dont le nom apparaît ici pour la première fois dans un document de JE) et surtout l'entrée de plain-pied dans les préoccupations nouvelles du mouvement . Tandis qu'un bandeau barre la couverture d'une question en lettres rouges : « Pourquoi l'homme d'aujourd'hui refuse-t-il le christianisme ? », un petit encart annonce clairement les choses. Intitulé « Nouvelle étape », il explique que « le centre Jeunesse de l'Eglise commencera, avec son numéro cinq, une nouvelle phase du combat mené depuis bientôt trois ans ». Reprenant l'idée d'une « crise de la civilisation chrétienne » affirmée dans le titre même du cahier et martelée dans un bref exergue, il rappelle la nécessité, pour sortir du « drame du christianisme », d'un approfondissement de l'Eglise et d'une rencontre avec la culture et la civilisation modernes.

Si le premier volet de ce programme avait dominé l'argumentation des précédents écrits – et notamment « Tâches d'aujourd'hui », l'article-manifeste du premier *Cahier* -, l'accent est mis dorénavant sur l'attitude de l'Eglise au sein de la société, comme l'indique le programme des publications prévues : « Sur la crise de l'humanisme chrétien en face des humanismes contemporains » ; « Sur Dieu et les valeurs religieuses dans le monde moderne et dans le monde chrétien » ; « Sur ce qu'exige du chrétien le « pluralisme » : celui de la cité et celui de l'Eglise », etc...

L'article fondamental du *Cahier* développe ce thème sur soixante-six pages.⁴⁰⁰ Signé M.I. Montuclard et intitulé « L'Eglise et les valeurs modernes », il suit une démarche très classique en trois parties, avec thèse, antithèse et synthèse. Tout d'abord, sous le titre « Le scandale d'une rivalité », c'est la faiblesse du monde chrétien face au monde moderne qui est évaluée. La Libération a précipité l'évolution sociale et révélé la fin d'un monde assimilé à la civilisation chrétienne. Hegel, Nietzsche, Marx, dont les doctrines étaient restées jusque-là confinées dans des cercles d'initiés, font irruption sur la scène sociale. Il y a urgence pour le monde chrétien à penser l'ordre social nouveau. Hélas, le monde chrétien a toujours un temps de retard : face à Galilée, à la science expérimentale, aux aspirations démocratiques des peuples : « **Le monde chrétien commence par refuser, par boudier, puis, un jour, longtemps après, mais lorsque toutes les cartes sont déjà jouées, il finit par se rallier, sans même se rendre compte que ce ralliement sur le tard provoque un scandale aussi grand que celui dont avait été l'occasion d'abord de son refus.** » En somme, le drame spirituel des temps modernes,

⁴⁰⁰ *Cahier* 5, pages 9-75.

c'est que « **les fils des ténèbres ont été plus rapides et plus habiles que les fils de lumière.** » Alors qu'ils devraient montrer la voie à suivre et dynamiser la société, les chrétiens se réfugient dans un repli frileux face à tout ce qui est neuf. Résultat : les valeurs d'autonomie, d'initiative et de progrès fleurissent hors du monde chrétien qui privilégie obéissance, ordre et tradition. On peut dénigrer ces valeurs, mais « **comment dénier le caractère de valeurs authentiques à des postulats et à des idéaux qui [...] sont capables [...] de galvaniser l'effort créateur, de donner un sens acceptable à la vie et au sacrifice et même de prendre en quelque sorte le visage de Dieu ?** »⁴⁰¹ Et de citer maints exemples de l'influence positive de ces valeurs dans la vie personnelle et collective des contemporains : tel ouvrier chrétien qui dénonce le contraste entre « **la faillite du christianisme dans nos campagnes où tout le monde va à la messe et où il a suffi d'un misérable appât du gain pour transformer ces biens-pensants en de vulgaires trafiquants (...) et ces quelques paysans [qui] n'ont pas fait de marché noir parce que la doctrine communiste leur défend d'exploiter leur prochain** »⁴⁰² ; telle jeune catholique déportée qui « **n'a d'estime et d'admiration que pour les communistes qu'elle a rencontrés à Fresnes et en Allemagne, qui faisaient preuve d'un détachement total, étaient prêts à mourir pour la cause, sont encore disposés à tout sacrifier pour que ceux qui viendront après eux connaissent une vie plus haute et plus belle.** »⁴⁰³

L'enjeu est donc immense. Qu'arriverait-il, en effet, si les chrétiens persistaient à défendre la vieille chrétienté en lambeaux ou si leurs efforts pour raccorder l'Eglise et les valeurs nouvelles n'aboutissaient pas ? La vie même de l'Eglise en serait menacée tandis que le monde coupé de Dieu irait droit vers l'échec. « **Les hommes d'aujourd'hui sont assoiffés de valeurs authentiquement humaines, qui anoblissent les caractères et sont la source de progrès indéniables. Et pourtant ces aspirations n'aboutissent pas et semblent ne jamais devoir aboutir (...) A ce monde, il manque Dieu (...) Ce n'est pas qu'ils [les hommes] n'aient pas de dieux. Ils en ont trop. Mais ces dieux ne sont que des idoles qui ne voient, ni ne parlent, ni n'entendent. Ils sont impuissants à éveiller chez l'homme le dialogue avec l'Absolu.** »⁴⁰⁴ Pour les chrétiens, l'hésitation n'est pas de mise et l'entrée dans le courant des idées nouvelles constitue une ardente obligation : « **Les chrétiens qui boudent encore la tentative de l'Eglise pour rejoindre ce monde privé de Dieu, en assimilant ses propres idéaux, se rendent-ils compte, dans la foi, que, tant que restent hors de l'Eglise des valeurs authentiques, la société humaine est vouée à l'idolâtrie, au matérialisme et à la lutte ?** »⁴⁰⁵ Bien sûr, cette attitude n'est pas sans risques et Montuclard n'en méconnaît

⁴⁰¹ *Ibid.*, page 22.

⁴⁰² *Ibid.*, page 19.

⁴⁰³ *Ibid.*, page 20.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, page 35.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, page 36.

pas les dangers. D'une part, la tentation est grande pour le chrétien d'opter pour les valeurs nouvelles dans une démarche intéressée de prosélytisme : celle-ci ne récoltera que dédain et mépris ; d'autre part, le chrétien mal armé, séduit par l'anthropomorphisme du monde moderne, peut perdre sa confiance en l'Eglise, se sentir étranger à elle et ainsi s'en éloigner. C'est pourquoi la démarche de reconnaissance des réalités vivantes doit s'accompagner d'une méditation constante du mystère de l'Eglise.

C'est là que Montuclard renoue avec son ancienne critique de la « logique d'incarnation », déjà présentée dans le texte fondateur « Tâches d'aujourd'hui »⁴⁰⁶ et contre laquelle il présente un triple grief : c'est une « logique de l'avoir » (« ***l'acte d'incarnation n'est possible que si l'on a un idéal à incarner*** »⁴⁰⁷), ce qui gêne l'accueil des idées nouvelles ; c'est une logique d'extériorisation (elle part d'une doctrine pré-donnée et applique celle-ci aux faits) qui s'interdit un examen objectif des réalités ; c'est une logique anthropocentrique et cosmocentrique (elle est axée sur l'homme et sur le monde), « ***elle ne permet guère de dépasser le conflit des humanismes et de faire assez resplendir l'originale transcendance du christianisme.*** »⁴⁰⁸

Face à cette dérive, Montuclard défend l'actualité d'un mouvement complémentaire d'assomption. La définition qu'il donne de ce mot emprunté au vocabulaire christologique, dans un pendant voulu au terme d'incarnation, mérite d'être relevée : « ***Montée vers Dieu, dans l'acte religieux, de toutes les valeurs de la vie.*** »⁴⁰⁹ Il y a là, dans un résumé fulgurant, tout le projet de Jeunesse de l'Eglise : « l'audace de l'intériorité », d'où le chrétien tirera « l'instinct de la transcendance » mais aussi un nouveau regard porté sur les réalités qui l'entourent, régénéré par la foi. Aidé en cela par le principe évangélique de la première béatitude⁴¹⁰ (cette pauvreté en esprit dans laquelle le monde chrétien peut puiser « ***cette insatisfaction à l'égard de lui-même qui conditionne son ouverture à la vie et au progrès*** »⁴¹¹), le croyant saura se recentrer sur ce qui fait sa richesse et sa grandeur. Loin de le détourner de sa mission dans le monde, elle lui confèrera une présence plus efficace que les tentatives d'incarnation : « ***Nous voulons conquérir l'incroyant et nous ne lui parlons que de ces choses terrestres qu'il prétend juger et connaître mieux que nous. Et quand l'incroyant scrute nos pensées et nos comportements, ce qu'il découvre lui semble trop petit au regard de l'Absolu qu'il sert à travers les valeurs nouvelles.*** »⁴¹² Lorsque, pour les chrétiens d'avant-guerre,

⁴⁰⁶ Cahier 1, pages 7 à 65.

⁴⁰⁷ Cahier 5, page 60.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ibid, pages 58-59

⁴¹⁰ Mt, 5,1.

⁴¹¹ Ibid., page 69.

⁴¹² Ibid., page 72.

« s'incarner » signifiait créer des institutions chrétiennes en prise avec la société, Montuclard dénonçait ce prosélytisme en ordre rangé. Tandis que l'expression a changé de contenu pour le chrétien de 1944 et que celui-ci, pour devenir un homme parmi les hommes est prêt à « s'enfourer », le dominicain met en garde contre la tentation de singer les éléments les plus progressistes de la société. « **En dehors de l'Evangile, de son esprit, de ses exigences morales, le monde chrétien a-t-il « quelque chose » à incarner qui, dans le jeu des forces en présence, soit original et se présente autrement que comme une utilisation sur le tard des découvertes et des combats d'autrui ?** » Autrement dit, cette démarche d'ouverture au monde et aux valeurs modernes est louable et légitime, mais doit être conduite dans une perspective vraiment religieuse.

En cela, Montuclard se trouve en phase avec Mounier qui écrit peu de temps plus tard : « **A l'égard des propositions et des valeurs qui sont nées, en matière temporelle, en dehors du climat sociologique du christianisme, il y aura bien plus souvent aujourd'hui à assumer (en corrigeant sans doute) qu'à incarner** »⁴¹³, mais il y ajoute une dimension transcendante primordiale.

Au fond, le Montuclard de 1945 reste par bien des points l'héritier du Montuclard de 1936 ou 1942. Le socle fondateur demeure intact : la nécessaire réconciliation du christianisme et du monde moderne, corrélative de la redécouverte du « dedans » de l'Eglise et de l'approfondissement de sa réalité communautaire. Mais le ton a changé : malgré les précautions stylistiques de rigueur - on s'abrite encore derrière « ceux qui pensent ainsi », voire « ceux qui pensent sans doute à tort... » - il est incontestablement plus libre, moins allusif. Surtout, les réalités conjoncturelles font irruption et bousculent la splendide distanciation observée jusque-là. Amorcée par quelques jalons posés dans le troisième *Cahier*, la référence aux communistes se fait nettement plus insistante. Mieux, entre ceux qui incarnent les valeurs nouvelles et les « chrétiens conscients », il semblerait qu'il n'y ait rien. C'est entre « celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas » - Montuclard traduit, comme tant d'autres alors : entre les communistes et les chrétiens d'avant-garde - que se joue l'orientation du monde qui va naître. Ce faisant, Jeunesse de l'Eglise s'aventure sur un terrain périlleux. En reconnaissant les communistes comme le fer de lance de l'humanité en marche vers le progrès, Montuclard leur confère non seulement le rôle d'adversaires à dépasser, mais aussi celui de champions sur le plan des réalités temporelles, ce qui ouvre la porte à bien des risques de confusion. Lorsqu'on lit sous sa plume : « **ce serait d'une assez déplorable tactique de vouloir modifier [les réponses aux questions sociales] avant que ne soit transformée la situation qui les engendre** », ce n'est pas forcément tomber dans un raisonnement téléologique que de voir se dessiner dans ces lignes le noeud de l'affrontement final avec l'institution : la doctrine sociale chrétienne est inopérante pour lutter contre l'aliénation des travailleurs tant qu'elle s'inscrit, en les acceptant, dans les rapports de classes tels qu'ils existent dans la société capitaliste. Et la ligne de conduite qu'il prescrit – « **A chacun d'utiliser pour se conduire les directives ordinaires de l'Eglise et les lumières de sa conscience.** » - n'est certainement pas pour satisfaire une hiérarchie qui n'entend pas alors soumettre son magistère aux libres appréciations individuelles.

⁴¹³ « L'agonie du christianisme », *Esprit*, numéro de mai 1946, page 729.

Pourtant, il serait carrément erroné de voir dans ce texte un appel à l'alignement sur les positions défendues par les communistes. Sur le plan des attitudes pratiques (à l'égard des deux écoles, de la vie politique ou syndicale, etc...), le choix est laissé à l'appréciation de chacun, sans aucune exclusive quant à l'engagement tactique – autrement dit, pourquoi pas la CGT, sinon le Parti ? Mais JE se refuse à formuler dans ce domaine des directives claires, fidèle en cela tant à une certaine idée de la liberté du chrétien qu'à une attitude prudentielle vis-à-vis de l'engagement politique : « **Nous avouons carrément que sur ces questions-là nous n'avons rien à répondre.** » De toute manière, l'essentiel n'est pas là et, « sans impatience et sans illusion », l'article conclut : « **On se plaît à parler de révolution – souvent à tort et à travers. Si une révolution s'impose au monde chrétien, elle ne sera pas seulement la transformation de quelques structures, mais une formidable concentration dans le plus pur esprit du christianisme, une révolution religieuse.** » Ce credo va faire, dans la nébuleuse catholique des années d'après-guerre, la force et la spécificité de Jeunesse de l'Eglise. Il fonde aussi sa prétention à s'immerger dans le monde moderne tout en revendiquant la volonté de réaliser une conversion de l'Eglise elle-même.

Ces orientations portent la marque des grands bouleversements de l'époque et participent du bouillonnement intellectuel d'alors. Elles traduisent aussi des influences que l'on peut reconstituer.

B) Valeurs modernes et mission chrétienne en monde ouvrier

« Avoir vingt ans ou vingt-cinq ans en 1944, cela paraissait une énorme chance : tous les chemins s'ouvraient » écrit Simone de Beauvoir dans *La force des choses*.⁴¹⁴ Et la jeune équipe de Jeunesse de l'Eglise participe en effet pleinement à l'euphorie de la Libération.

1) L'euphorie de la Libération et la « mystique prolétarienne »

Elle puise à deux sources : tout d'abord, c'est le goût de la liberté retrouvée, la possibilité d'une expression sans censure, la joie d'échanger, de donner son opinion, de pouvoir entendre et lire mille voix, dans une explosion de la parole qui n'est pas sans rappeler le foisonnement des gazettes après la Révolution de 1789, mais aussi, c'est le sentiment de pouvoir participer à la construction d'un monde nouveau dont l'édification a été rêvée dans l'ombre des maquis.

Cet enthousiasme dépasse largement les cercles en vue de Saint-Germain-des-Prés. Côté catholique, la Résistance d'essence chrétienne assure à sa famille spirituelle une présence et une visibilité dans la vie politique et sociale du pays qui tranchent avec les sombres décennies d'une Troisième République qui avait voulu « **rendre la France à la seule puissance de l'humain.** »⁴¹⁵ Au delà de l'image de de Gaulle et Bidault - deux catholiques notoires - descendant les Champs-Élysées le 26 août 1944, c'est le succès du M.R.P. qui incarne ce retour à l'avant-scène. Mieux encore, le pacte d'union scellé au

⁴¹⁴ Gallimard, 1963, 688 pages.

⁴¹⁵ Philippe Portier, *Eglise et politique en France au XXème siècle*, Paris, Montchrétien, 1993.

nom des sacrifices et des martyrs entre les grandes forces politiques sorties grandies de la Résistance - P.C.F., S.F.I.O., M.R.P. - donne le ton d'une belle fraternité, qui étouffe les velléités d'anticléricisme qui avait pourtant bien du grain à moudre dans le souvenir des « années noires ».

011Pourtant, pour une frange des chrétiens engagés, la formule du M.R.P. ne peut constituer une option satisfaisante. Chez les membres de Jeunesse de l'Eglise, tout concourt à la rejeter : la défiance traditionnelle envers l'engagement politique ; la formule du parti confessionnel, avec ses références aux « **principes essentiels d'une civilisation chrétienne** » ; la crainte enfin d'un oubli rapide de la profession de foi révolutionnaire des débuts.

011Certes, en 1945, le parti démocrate-chrétien n'apparaît pas encore comme la « **Machine à Ramasser les Pétainistes** » que dénonceront plus tard ses adversaires. Il n'est pas encore entaché par les compromissions et les désenchantements, liés notamment au borbier indochinois. Mais, dans les grandes manoeuvres constitutionnelles qui déchirent les partenaires de l'Union Sacrée d'hier, il incarne rapidement la résistance aux visées du puissant parti communiste. Pour ceux qui ne veulent pas renoncer au mythe unanimiste du tripartisme, comme pour les avant-gardistes qui craignent de voir brisées une fois de plus les chances d'un possible rapprochement entre l'Eglise et la classe ouvrière, il n'est pas question de cautionner cette évolution « droitière ».

De son côté, le parti communiste exerce dès cette époque une forte séduction. Auréolé du prestige de son action dans la Résistance - « **le parti des 75 000 fusillés** » ...- le Parti tire aussi profit de la nouvelle image de l'Union soviétique. La lutte antifasciste a effacé les souvenirs sinistres des procès de Moscou.⁴¹⁶ Staline, seul grand chef de guerre encore au pouvoir - Roosevelt est mort et Churchill a été battu aux élections de juillet 1945 - apparaît à beaucoup comme le guide d'une puissance débonnaire qui reprend sa marche vers la prospérité et la société sans classes. L'aube qui s'est levée à l'Est - espoir concret pour les damnés de la terre - n'a pas encore pâli, bien au contraire. Ainsi, le P.C.F. apparaît patriote dans un temps de ferveur nationale et radicalement alternatif dans une époque de rêve révolutionnaire. Il retire d'ailleurs pleinement les dividendes de cette situation : ses effectifs passent de 380 000 adhérents en janvier 1945 à 800 000 à la fin de 1946.⁴¹⁷ Surtout, au scrutin du 21 octobre 1945 pour l'élection de la première Constituante, il devient le premier parti de France avec 26,1 % des voix, position conservée dans la première législature de la nouvelle République.⁴¹⁸ Mais surtout il exerce un redoutable magistère au-delà même de sa sphère d'influence. Reprenant les analyses de Maurice Agulhon sur la question, Jean-Pierre Rioux exprime parfaitement la

⁴¹⁶ En novembre 1944, 61% des Français pensent que l'URSS joue le plus grand rôle dans la défaite allemande, contre 21% pour les Etats-Unis et 12% pour la Grande-Bretagne. Bulletin de l'IFOP du 1^{er} octobre 1944, cité par Jean-Pierre Rioux, in *La France de la Quatrième République*, tome 1, Points Seuil, 1980, page 81, note 1.

⁴¹⁷ Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, page 85.

⁴¹⁸ 28,8 % des suffrages exprimés (élections du 10 novembre 1946).

situation : **« C'est sur une base plus morale que doctrinale qu'il attire tant de Français, qu'il s'érige en censeur permanent des autres formations, en instrument de pureté accessible à chaque citoyen éclairé (...) : le parti-de-la-classe-ouvrière devient le porte-parole des pauvres et des purs, son moralisme vaut toutes les théories. »**⁴¹⁹ Cette identification réussie du parti communiste à la classe ouvrière ou du moins à ses éléments les plus conscients est une des clefs de la rencontre d'une partie de la mouvance missionnaire avec la galaxie communiste.

Le point de départ réside dans l'exaltation du travailleur, confondu en fait avec l'ouvrier et plus précisément celui de la grande industrie, le mineur ou le métallo, nouveau Vulcain aux prises avec les forces de la nature et celles, déshumanisées, du patronat et du grand capital. Cette sacralisation du travailleur est aussi liée à l'époque : Dominique Borne a ainsi souligné qu'aucun autre régime politique français n'a magnifié le « travailleur » dans ses textes fondateurs - le préambule de la constitution - comme la IV^{ème} République.⁴²⁰ Ce phénomène doit certainement beaucoup à la rhétorique des partis au pouvoir et à l'impérieuse urgence de la reconstruction, mais aussi, tout simplement, à une donnée majeure, bien que rarement évoquée : les années 1945-1955 marquent le point culminant de l'industrialisation de l'économie française, dans un pays où la dominante agricole a longtemps perduré et imprégné les mentalités en profondeur. En 1945, la France compte six millions d'ouvriers et au recensement de 1954, la proportion des ouvriers atteint son maximum, représentant plus du tiers de la population active.

Mais l'ouvrier n'est pas seulement le héros du travail, « *l'homo faber* » qui détient entre ses mains le pouvoir de façonner le monde. Il est aussi un prolétaire qui connaît la misère et l'exploitation. Cette réalité-là ne doit rien à une quelconque « construction théorique » et les jeunes bourgeois de Jeunesse de l'Eglise la reçoivent en pleine figure. L'entassement et l'inconfort traditionnels des habitations ouvrières sont aggravés par la crise du logement et les effets de l'exode rural. Les banlieues parisiennes abritent des multitudes dans des immeubles vétustes et surpeuplés, quand il ne s'agit pas de minables hôtels meublés, voire de bidonvilles.

L'univers du travail n'est guère plus reluisant. Sortie tardivement du modèle de l'atelier, la production française ignore encore tout de l'automatisation. Dans cet entre-deux, le travail posté règne en maître dans de nombreuses branches et l'ouvrier spécialisé - le fameux O.S. - devient le type dominant, soumis aux cadences et à un travail répétitif dénué d'initiative. La découverte de cette réalité ouvrière a profondément marqué les membres de J.E. Elle a contribué à forger leur engagement au-delà même de leur action au sein du mouvement. Pour ne citer qu'eux, Paul-Henri Chombart de Lauwe y consacra une bonne partie de sa carrière universitaire⁴²¹; Maurice Montuclard choisira,

⁴¹⁹ Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, page 86.

⁴²⁰ Dominique Borne, *Histoire de la société française depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 1988, 186 pages, pages 23-24.

⁴²¹ Notamment la grande enquête de son équipe sur *La vie quotidienne des familles ouvrières* (C.N.R.S., 1957) et ses travaux sur l'agglomération parisienne.

de manière emblématique, la sociologie du travail comme champ de recherche après son départ de l'Ordre dominicain.

Il faut dire que la mystique prolétarienne ainsi élaborée est surinvestie, par ces jeunes catholiques bourgeois, d'une double dimension affective et religieuse. Affective, car l'étonnement (eh oui !) de découvrir au sein du monde ouvrier des valeurs comme la solidarité, la dignité, la franchise - qu'ils déplorent de ne pas trouver dans leur milieu d'origine - se double de la joie et de la reconnaissance d'y être associés, acceptés. Religieuse, au sens où le prolétaire incarne à leurs yeux le Pauvre de l'Evangile, le Pauvre en esprit des Béatitudes qui montre la voie du salut.

011 Reste que cette orientation, vécue comme une ardente obligation, n'apparaît pas aux yeux de la masse des croyants avec la même acuité et suscite même une certaine méfiance. Une partie du travail de JE a consisté à expliciter ce choix, paradoxal aux yeux de beaucoup et pourtant évident aux siens. Il s'agit maintenant de comprendre comment, concrètement, Jeunesse de l'Eglise a été amenée à privilégier cette orientation.

Pour un groupe qui s'apparente à un laboratoire d'idées, on pourrait penser que cette approche a été menée d'abord sur le plan théorique par une rencontre avec la pensée marxiste. Or les faits démentent cette hypothèse. Marie Aubertin avait bien consacré avant-guerre son mémoire de fin d'études, pour la faculté catholique de Lyon, à « **la notion de personne dans la philosophie de Karl Marx** », mais on n'en trouve aucun prolongement dans la réflexion de la Communauté lyonnaise. Mieux, Montuclard n'a, à l'époque, aucune connaissance directe du marxisme. Comment aurait-il pu en être autrement d'ailleurs, tandis que les oeuvres de Marx, Engels ou Lénine sont toutes à l'index et qu'elles demeurent alors très peu diffusées en France. De toute manière, le religieux a-t-il eu seulement le désir de s'y pencher ? Dans les années trente, la condamnation du « politique d'abord » de l'Action française est assez fraîche pour le détourner de toute velléité de réflexion tactique sur le communisme. Et si la question vient à se poser à lui, le paysage est clairement balisé par le « *non possumus* » qu'il retrouve aussi bien dans l'encyclique *Divini Redemptoris*, où le pape Pie XI dénonce une doctrine « intrinsèquement perverse » que dans les colonnes de *Sept* où la proposition thorézienne de la « main tendue »⁴²² est clairement rejetée. Montuclard a bien dû être frappé par l'idée de « la part de vérité du communisme », défendue par Berdiaev dès le premier numéro d'*Esprit*. Ce communisme qui est comme « la tâche irréaliste du christianisme », la part de l'Evangile que l'Eglise se montre incapable d'assumer, l'aiguillon qui doit ramener le chrétien à sa vérité. Toutefois, nous pensons l'avoir montré dans la première partie de ce travail, le communisme n'inspire que très accessoirement la réflexion du Montuclard des années trente. Tout au plus incarne-t-il un modèle d'organisation sociale susceptible, tout comme le fascisme ou le nazisme, de montrer aux chrétiens que l'humanité est entrée dans l'ère des masses et que l'individualisme hérité de la Renaissance et des Lumières a vécu. Si Montuclard est préoccupé de révolution, c'est de révolution religieuse qu'il s'agit, au dedans de l'Eglise. Comment s'opère alors

⁴²² Le 17 avril 1936, sur les ondes de Radio-Paris, Maurice Thorez, secrétaire général du P.C.F., lance son fameux appel : « Nous te tendons la main, catholique, ouvrier, employé, artisan, paysan, nous qui sommes des laïcs, parce que tu es notre frère et que tu es accablé comme nous par les mêmes soucis. »

cette confrontation avec la question du communisme ? Montuclard s'est-il plongé dans les oeuvres de Marx ? Certes non. Et l'éveil de son intérêt est antérieur à la vague des publications qui en 1945-1946, sont consacrées au sujet. Alors ?

C'est en fait dans une perspective missionnaire que s'est réalisée la première approche. Elle est basée sur un constat très simple : la stratégie qui se dessine à travers les nombreuses initiatives religieuses en direction du monde ouvrier (Mission de France, Mission de Paris, ...) s'appuie sur un faux postulat, qui prolonge les erreurs de l'Action catholique : la classe ouvrière est une friche sur laquelle les missionnaires vont pouvoir semer le bon grain du message évangélique. Or, Montuclard, qui revendique depuis le début de son action la reconnaissance des valeurs propres de la société laïque, analyse la situation d'une manière diamétralement opposée : le monde ouvrier ne connaît pas un vide des valeurs, mais plutôt un trop-plein, car le marxisme lui fournit un système de pensée complet, contre lequel les tentatives d'évangélisation vont venir se briser. Il relève donc du simple bon sens de prendre en compte cette situation - ce «fait», écrivait Montuclard. C'est là tout le sens de la critique adressée dès sa parution à l'ouvrage de Godin et Daniel, *France, pays de mission ?*, critique qui fut alors la seule à opposer un doute argumenté à la stratégie proposée par les auteurs. Dès lors, Montuclard enchaîne sur une appréciation positive du rôle des communistes dans la Résistance et la Libération, nettement perceptible dans «l'Eglise et les valeurs modernes», article principal du cinquième *Cahier* intitulé *La crise de la civilisation chrétienne*.

011 Une telle attitude s'explique aussi par une conjonction d'influences qui ont facilité et accompagné cette prise en compte.

2) Les influences décisives

a) L'expérience des anciens d'Uriage

Il est clair que le passage de plusieurs des membres de JE par l'Ecole d'Uriage et l'expérience des maquis a préparé le terrain à une réception positive du phénomène communiste.

Dans cette école ouverte sous le signe de la rénovation nationale et dirigée par un officier de cavalerie aristocrate et fervent catholique, l'élément marxiste a été présent dès le départ. Il y avait un accord sur les buts : chasser l'occupant ; reconstruire le pays libéré sur de nouvelles bases, autour de valeurs communes. Ainsi, un homme comme Joffre Dumazedier a pu incarner à Uriage une tradition marxiste humaniste dès les débuts de l'école, avec la responsabilité des questions sociales au bureau d'études, en collaboration avec Hubert Beuve-Méry. Tradition représentée aussi, mais dans une sensibilité moins intellectuelle, par Bénigno Cacérés, un des rares membres du monde ouvrier présent à Uriage.⁴²³ Mais surtout, dans un lieu où l'on parle beaucoup de politique, on n'évoque plus le communisme comme l'hydre totalitaire et athée, mais comme une tradition légitime au sein du peuple et une composante du possible renouveau français. Si on s'accorde pour dénoncer l'impuissance et la faillite de la III^{ème} République, libérale et bourgeoise,

⁴²³ Et encore... Bénigno Cacérés, charpentier, est plutôt représentatif du monde artisanal.

on se retrouve aussi dans l'exaltation de l'esprit communautaire, du sens de l'autorité et de la responsabilité, de la refondation sociale. L'article que Dunoyer de Segonzac donne aux *Cahiers de Jeunesse de l'Eglise*⁴²⁴, en célébrant le jeune chrétien et le jeune communiste comme garants du sursaut national, s'inscrit bien dans cette veine.

Certes, il n'est pas question d'un quelconque confusionnisme. Jean Lacroix, qui donne, le 17 juillet 1941, une conférence sur «Force et faiblesse du marxisme» dans le cadre de la session «Richelieu»⁴²⁵, souligne «l'opposition spirituelle radicale» entre le socialisme marxiste et le christianisme.⁴²⁶ Mais il fait preuve d'un souci de compréhension et d'analyse scientifique alors peu courant.⁴²⁷ Mieux, il reprend la vision définie par Berdiaev dans *Esprit* et rappelle, à côté du caractère inacceptable de la pensée et de la pratique marxistes, son caractère roboratif dans la critique de la société libérale bourgeoise et dans sa démarche révolutionnaire.⁴²⁸

Si la condamnation sommaire du marxisme est toujours de mise dans les causeries consacrées à ce sujet, elle voisine avec l'éloge de la générosité et de l'efficacité du militantisme communiste.⁴²⁹ A ce titre, la participation à la croisade anticommuniste est implicitement rejetée. Bernard Comte en situe la cause moins du côté «**de l'entrée dans la guerre de l'Union Soviétique que de l'attraction (...) exercée par le parti communiste clandestin avec les actions spectaculaires qu'il inspire**».⁴³⁰ La fréquentation croissante de militants et sympathisants communistes conduit l'équipe d'Uriage à clarifier sa position. Si, en doctrine, la révolution socialiste est analysée comme une tentative incomplète et déviée, la collaboration sur le plan de l'action devient envisageable, non seulement dans la perspective d'une libération du sol français de l'occupation étrangère,⁴³¹ mais aussi dans celle d'une libération du pays de l'emprise du capitalisme bourgeois.

La dispersion de l'école, la création des Equipes Volantes et l'engagement dans les maquis donnent l'occasion d'une mise en pratique. Gilles Ferry rejoint la résistance

⁴²⁴ Cf *supra*, page 123.

⁴²⁵ Bernard Comte, *L'Ecole nationale des cadres d'Uriage : une communauté éducative non conformiste à l'époque de la Révolution Nationale (1940-1942)*. Thèse de doctorat en histoire, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1989, 2 volumes, 1243 pages, page 444. Thèse éditée sous le titre : *Une utopie combattante : l'école des cadres d'Uriage, 1940-1942*, Paris, Fayard, 1991, 638 pages.

⁴²⁶ *Ibid.*, page 353.

⁴²⁷ *Ibid.*, page 451.

⁴²⁸ *Ibid.*, page 353.

⁴²⁹ *Ibid.*, page 450.

⁴³⁰ *Ibid.*, page 451.

⁴³¹ *Ibid.*, page 992.

parisienne et finit par gagner Londres. François Le Guay achève la guerre à l'état-major des FFI de l'Isère aux côtés du capitaine Alain Le Ray. Tous deux participent, dans les premiers mois de la Libération, à la rédaction de la «somme» qui présente les réflexions et l'expérience de l'équipe d'Uriage.⁴³² Ils se retrouvent aussi dans la création de l'association Peuple et Culture à Grenoble, aux côtés d'autres anciens d'Uriage (Joffre Dumazedier, Bénigno Cacérès...) tandis que Gilles Ferry assure la direction du bureau d'études de l'école militaire qui, à Uriage et sous le commandement du colonel Xavier de Virieu, tente l'amalgame entre les cadres de l'armée et les officiers FFI.⁴³³

Ici comme là, ils sont sans cesse confrontés à la question de l'attitude à adopter vis-à-vis des militants communistes. Il est d'ailleurs très symptomatique que le problème ait dominé les débats entre les anciens d'Uriage dès leur regroupement en association, en avril 1945. Tout aussi révélateur, le fait que la grande réunion, organisée au château d'Uriage en août de la même année pour tenter de surmonter les dissensions nées entre eux, finit par se focaliser sur les rapports à entretenir avec le PCF. Si Segonzac et Beuve-Méry réaffirment l'incompatibilité radicale de l'esprit d'Uriage avec le communisme, le groupe de Peuple et Culture entend participer au grand mouvement populaire et révolutionnaire qui, à ses yeux, est en train de surgir. Mais, pour Ferry, c'est en rejetant tout confusionnisme : il démissionne de Peuple et Culture lorsque Joffre Dumazedier, qui dirige l'association, adhère au PCF. Le fait est à relever, car il est significatif de la démarche qui prévaudra chez de nombreux membres de Jeunesse de l'Eglise.

b) Michel Drevon et les chrétiens - ouvriers du Rhône

On a parfois attribué la sensibilisation des dirigeants de JE à la question ouvrière à l'influence de chrétiens lyonnais fortement engagés dans la lutte politique et syndicale. Ainsi, dans sa biographie d'Althusser, Yann Moulier-Boutang écrit « **Dès le mois d'octobre [1948] à la suite de la conférence de Melun tenue le printemps précédent, une équipe ouvrière s'était constituée. Michel Drevon, un Lyonnais, allait entraîner un virage dans la communauté.** »⁴³⁴ Mais Michel Drevon, questionné là-dessus,⁴³⁵ dément toute influence de sa part : « **Quelle équipe ouvrière ?⁴³⁶ Quelle conférence de Melun ?⁴³⁷ Sans doute un article de moi dans un cahier de JE.⁴³⁸ et ma participation à une journée de sympathisants JE à Oullins ont-ils alimenté la légende ?** »

⁴³² Vers le style du vingtième siècle, par l'équipe d'Uriage, sous la direction de Gilbert Gadoffre, Seuil, Collection Esprit, 1945, 267 pages.

⁴³³ Fabienne Coquet, *Le colonel Xavier de Virieu, un chrétien dans la guerre*, mémoire de maîtrise, Université de Grenoble 2, 1984, 304 pages dactylographiées.

⁴³⁴ Yann Moulier-Boutang, *op. cit.*, page 295.

⁴³⁵ Sa correspondance avec nous, 6 août et 27 septembre 1994.

⁴³⁶ *Il s'agit en fait de la dénomination choisie par le groupe chargé de la fabrication des Cahiers.*

⁴³⁷ *Nous n'avons pas trouvé de renseignements sur cette conférence.*

Certes, les trois pages que donne Michel Drevon à la dixième livraison des cahiers expriment fort bien les positions du mouvement alors : après une dénonciation de l'abandon des masses («**Pas d'évangile pour ces incirconcis modernes qui ne se soumettent pas au préalable à cette moderne circoncision : le sceau de la civilisation bourgeoise**») et de la collusion entre chrétienté et bourgeoisie («**cette chrétienté bourgeoise, et bourgeoise non seulement par son recrutement, mais encore par ses moeurs, son éducation, ses traditions, ses idéaux humains et moraux, confond la manifestation de Dieu par son Eglise avec l'idéalisation, presque la divinisation, des intentions et des buts de classe de la bourgeoisie, voire même du capitalisme ambiant**»), il conclut par un vibrant appel à l'unité et à l'action au sein de l'Eglise : «**Pour ces chrétiens que tout oblige dans l'Eglise à résister aux pressions humaines, c'est cependant dans l'Eglise qu'ils manifesteront le Christ à l'immense foule de leurs frères de travail, de souffrance et de combat. Ils sentent parfaitement que l'évangélisation de ce monde n'est pas oeuvre d'individus, mais oeuvre d'Eglise, et que hors de l'Eglise, en laquelle circule et jaillit la vie du Christ, ils ne sauraient eux-mêmes manifester qu'un Dieu partiel, un Dieu à leur image qui ne serait que dérision pour les incroyants, que scandale justifié pour les fidèles.**»

Toutefois, plusieurs arguments vont à l'encontre de la thèse d'une influence décisive. Tout d'abord, Michel Drevon n'a joué aucun rôle dans les instances dirigeantes du mouvement. Questionnés là-dessus, Marie Montuclard, François Le Guay et Jacques Roze sont formels. Ensuite, celui-ci n'a eu qu'un contact rapide et peu concluant avec JE. Principal animateur de l'UCP à Lyon, il entre au PCF en 1951. Son jugement *a posteriori* sur JE, même s'il n'est pas recevable comme argument pour l'époque, en dit long sur ses positions : «**J'ai très vite réalisé que JE était un camouflage spirituel qui recouvrait une démarche politique qui ne voulait pas s'avouer franchement (...) J'ai mis fin à ces ambiguïtés en allant au PC ouvertement**». ⁴³⁹ Enfin et surtout, la chronologie est à prendre en compte. Le dixième *Cahier* est élaboré fin 1948. A cette date, les positions tendent déjà à se radicaliser nettement. Si Michel Drevon a pu effectivement exercer alors une influence, elle est, plutôt que décisive, constitutive d'une orientation prise plus tôt. Un groupe comme l'équipe des jeunes de Petit-Clamart aura joué sans doute, dans cet ensemble, un rôle au moins aussi important.

c) L'équipe des jeunes de Petit-Clamart

Le domaine de Clairbois a très vite été fréquenté par des parents, des amis, voire des personnes envoyées par des intermédiaires, tous à la recherche d'un logement dans l'agglomération parisienne à un moment où la crise immobilière est sévère. C'est aussi une aubaine pour le groupe de permanents de JE qui se débat constamment dans les soucis financiers. Ce groupe est surtout formé de jeunes filles et de jeunes gens «montés à Paris» pour leurs études et peu fâchés de s'affranchir ainsi de la tutelle parentale, grâce au sésame de la présence religieuse du père Montuclard. On compte dans leurs rangs la

⁴³⁸ In *Cahier 10, L'Evangile captif, pages 79-84.*

⁴³⁹ Lettre à l'auteur, 27 septembre 1994.

jeune soeur de Marie Aubertin, Marthe, ainsi qu'un ami lyonnais de la famille Aubertin, Maurice Rechatin. Avec Isabelle Richardier, la secrétaire, ils forment la remuante «équipe de jeunes». Or, ce petit groupe a tôt fait de se lier avec d'autres jeunes du quartier, notamment des membres de l'UJRF (Union de la Jeunesse Républicaine Française), substitut des jeunesses communistes. Marthe Aubertin adhère au parti en 1947, à la cellule du Petit-Clamart, participe la même année au premier Festival Mondial de la Jeunesse, noue des contacts avec Charles Tillon.⁴⁴⁰ Cette situation provoque l'embarras tant du côté de JE que du côté de la direction locale du PCF. En mars 1949, le père Montuclard rencontre le cardinal Suhard, suite à des dénonciations, Marie Aubertin ayant été confondue avec sa soeur Marthe vendant *l'Humanité- Dimanche* dans les rues de Petit-Clamart.⁴⁴¹

L'influence de ces jeunes gens sur la pensée du mouvement a pu s'opérer de deux manières. D'une part, le père Montuclard aimait les jeunes. Ils incarnaient pour lui l'avenir et il appréciait leur compagnie. Il les écoutait toujours avec bienveillance.⁴⁴² D'autre part, il recherchait le contact des gens simples, l'avis de «la base», ce qui lui manquait de par ses fonctions et ses fréquentations.⁴⁴³ Dans ses discussions avec eux, il voulait aborder les préoccupations concrètes des gens et s'ancrer dans le réel, redoutant que sa réflexion ne l'en détachât. En relation quotidienne avec le religieux, l'équipe des jeunes a certainement exercé sur lui une influence non négligeable.

En somme, c'est sous l'effet d'une conjonction d'influences que le mouvement a centré sa démarche sur la préoccupation missionnaire en monde ouvrier. Sur la volonté originelle d'une présence religieuse au coeur du monde contemporain s'est greffée ainsi l'exigence d'atteindre ce milieu, défini à la fois comme perdu par l'Eglise et porteur des valeurs de la modernité. Ce n'est pas en théoricien du marxisme que Montuclard s'attache à la prise en compte du phénomène communiste dans la mentalité ouvrière, mais en observateur attentif d'une réalité sociologique qu'il estime juste. Soucieux d'intégrer dans une démarche apostolique ce qui lui paraît être un fait social incontestable - l'importance de l'idéologie communiste dans l'univers mental ouvrier - il refuse de faire l'économie d'une réflexion à ce propos. Au fond, tout part de l'enquête «France, pays de mission ? » et de la lecture critique qu'en ont faite Montuclard et ses amis. On peut certes discuter de la pertinence de leur analyse, mais on doit admettre son pouvoir déclenchant. Comme pour d'autres réflexions, la bombe «Godin-Daniel» a joué le rôle de détonateur. Puis l'expérience d'Uriage et des maquis pour certains équipiers, la découverte de la condition ouvrière, le «Zeitgeist» favorable aux idées progressistes ont fixé l'orientation de JE.

C) De Maritain à Hegel : Une vision hégélienne de la théologie

⁴⁴⁰ Entretien avec Marthe Murer-Aubertin, Vénissieux, 15 janvier 1994.

⁴⁴¹ Wenceslas Baudrillart, *op.cit.*, page 109.

⁴⁴² Témoignage de Marie Montuclard, 26 novembre 1992.

⁴⁴³ Entretien cité avec Madame Marthe Murer.

Le *Cahier 5* statuait sur la mort de la chrétienté, dans une interprétation radicale de la critique de Maritain. Le *Cahier 7*, « Délivrance de l'homme », revient sur un concept cher au philosophe, la distinction entre spirituel et temporel, pour le critiquer lui aussi. Dans l'article qui ouvre le numéro et qu'il intitule « Médiation de l'Eglise et médiation de l'Histoire », Montuclard introduit son propos en dénonçant le dualisme auquel une telle distinction peut aboutir : on commence par rendre à César ce qui est à César et on finit par nier que tout est à Dieu. Au nom de la reconnaissance de la valeur propre du temporel, on conteste que tout le salut vient du Christ. Cette attitude dualiste éminemment condamnable puise sa source, selon Montuclard, dans une confusion du vocabulaire. Si les termes de spirituel et temporel sont des termes appropriés pour la réflexion théologique, ils ne conviennent pas aux réalités de l'existence : « **Où est le temporel pur ? Le spirituel pur ? L'Eglise est temporelle aussi, et la science, l'art, la politique, le progrès matériel lui-même sont pleins de spirituel** »⁴⁴⁴ Il préfère donc distinguer l'Eglise, avec son organisation sociale et hiérarchique, et l'Histoire, désignant ainsi le devenir de l'humanité à travers les siècles.

Or, si les religions ont incarné longtemps la seule médiation du salut, l'homme moderne pense différemment : pour lui, l'Histoire joue un rôle libérateur et même, pour l'incroyant, elle seule assume ce rôle. Cette opinion se fonde évidemment en grande partie sur une philosophie du progrès, mais Montuclard y voit aussi un effet du rayonnement de certains hommes qui, écrit-il, « **sans le secours d'aucune Eglise, ni d'aucune religion, donnent l'impression vivante d'être sauvés. Chez quelques-uns qui n'échappent pourtant par aucun privilège à l'oppression des difficultés et des inquiétudes de tous, [il y a] une foi, une espérance, un sens de l'avenir, et parfois une vision dominante de la situation historique, où ils puisent maîtrise de soi, aisance des pensées et des comportements, courage, initiative.** »⁴⁴⁵ Le scientifique, l'artiste, le militant : voilà de ces figures d'hommes sauvés. Que leur a-t-il fallu pour l'être ? « **Il leur a suffi d'entrer activement dans le courant de l'Histoire** ». En fait, on voit clairement le postulat qui sous-tend la démonstration : l'histoire est libératrice dans la mesure où elle offre à l'homme de croire *in fine* à sa libération. Cette conception linéaire et positiviste de l'histoire - qui s'inspire de la vision judéo-chrétienne et la retrouve - n'est pas discutée. Ce qui importe, ce n'est pas tant sa validité que la conscience qu'en a l'homme moderne. Les théories qui la contestent, comme l'existentialisme, sont renvoyées aux illusions de l'intellectualisme, agissant comme écran de fumée. Car les systèmes de pensée contemporains, comme le marxisme, peuvent bien s'avérer limités, imparfaits, condamnables ; il n'en demeure pas moins qu'ils engendrent des hommes qui les dépassent et atteignent les vertus les plus hautes. C'est l'argument bien connu de la valeur supérieure des réalités humaines par rapport aux idéologies et Montuclard a sans doute à l'esprit, en écrivant ces lignes, un article de son ami Louis Althusser dans *Dieu Vivant* paru l'année précédente : « **Si le marxisme n'existe plus, les marxistes existent. Mieux encore : tout ce qu'on ôte d'un côté à la théorie, on est contraint de le redonner de l'autre aux hommes. De même qu'on n'a pas « dépassé » le**

⁴⁴⁴ *Cahier 7*, page 11.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, page 16.

catholicisme tant qu'on n'a pas « dépassé » les catholiques dans leur propre être religieux, d'où leur sérénité. Auprès de l'être historique du mouvement communiste, de l'existence de foules qui confessent la doctrine marxiste et l'espérance marxiste, auprès de ce poids humain-là, tous les « dépassements du marxisme » ne pèsent pas lourd »⁴⁴⁶. Reste que, vue comme délivrance de l'homme, l'histoire peut s'inscrire dans le dessein divin. « Si l'histoire délivre l'homme de ses ignorances, de ses terreurs ; si elle lutte contre la maladie et contre la mort ; si elle abat les tyrannies, crève les aliénations ; si elle rapproche lentement l'humanité..., comment hésiter à voir en elle un intermédiaire aussi de l'unique Salut qui vient de Dieu ? »⁴⁴⁷ Mais Montuclard va plus loin en octroyant un pouvoir véritablement rédempteur à l'Histoire. Parce qu'elle apporte une foi, une espérance, un sens du monde et de la vie aux hommes qui embrassent son mouvement et particulièrement aux petits et aux humbles, elle les fait accéder au Salut.

011 *« Quand on regarde les religions de l'humanité, le mouvement de la civilisation, les apports de l'humanisme, les aspirations et les vertus ouvrières..., on ne peut vraiment s'empêcher de penser que ceux-là qui demeurent et pour ainsi dire malgré eux, en dehors de la véritable Eglise, sont conduits, grâce à Dieu, par la suppléance et la médiation de l'Histoire, là où la société ecclésiale a charge de conduire les chrétiens. »⁴⁴⁸*

Il faut bien mesurer la portée d'un tel raisonnement.⁴⁴⁹ Certes, on peut en faire une première lecture, bien réductrice, en y voyant une détestable prétention impérialiste et récupératrice. Mais on peut y voir aussi une conception digne de la grande théologie négative - l'athéisme comme forme moderne de la religion - en écho avec les écrits d'un illustre prédécesseur, le théologien dominicain Eckart (1260-1327) : « **Celui qui blasphème loue Dieu** » ; « **Ceux qui n'ont en vue ni les biens, ni les honneurs, ni l'utilité, ni la dévotion intérieure, ni la sainteté, ni la récompense, ni le royaume des cieux, mais qui ont renoncé à tout cela, même à ce qui est en eux, c'est en ces hommes que Dieu est honoré.** »⁴⁵⁰

Certes, la médiation de l'histoire est décrite comme incomplète : l'histoire est aveugle, incapable de saisir ce dont elle est l'instrument ; en ignorant la dimension du péché, elle n'a qu'une connaissance partielle du mal et de ses remèdes ; elle n'a que des idoles à proposer à l'adoration des hommes ; elle ne produit rien de stable, de permanent. Mais l'Eglise ne peut ni la négliger, ni se substituer à elle. L'Eglise est tributaire de l'Histoire, car elle est incarnation historique : ses structures, ses institutions, ses rites mêmes varient

⁴⁴⁶ Dieu Vivant, n°6, 2^e trim. 1946, pages 149-152.

⁴⁴⁷ Cahier 7, page 15.

⁴⁴⁸ Ibid, page 18.

⁴⁴⁹ Ces lignes doivent beaucoup à la lecture de l'ouvrage de Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser*, spécialement pages 239 et sq.

⁴⁵⁰ 6^{ème} et 8^{ème} des 28 propositions condamnées à titre posthume par la bulle *In agro dominico* du 27 mars 1329.

avec les époques et ce changement conditionne jusqu'à la réussite de sa mission : sans une perpétuelle adaptation, elle ne peut transmettre la révélation dont elle est porteuse et répondre aux besoins des hommes de chaque temps.

Elle ne doit pas davantage chercher à dominer l'histoire ou à la diriger. Montuclard retrouve ici des accents maritainiens pour fustiger les réussites illusoires - et de toute manière révolues - d'une chrétienté sacrale toute puissante. Aux époques où l'Eglise eut surtout conscience de l'histoire que Dieu écrivait *en* elle - le temps d'une Eglise primitive idéalisée - puis *par* elle - le temps du modèle médiéval décrié - va succéder une période où l'Eglise aura surtout conscience de l'Histoire que Dieu écrit *en dehors* d'elle. Ce temps où la tâche de l'Eglise est de reconnaître et d'animer la marche des groupes humains vers le salut, Montuclard le nomme « le temps de la catholicité », car l'universalité de l'Eglise pourra enfin se révéler pleinement, en révélant au monde sa marche vers le Salut.

011 Dans sa conclusion, le texte revient sur la question de départ dans une perspective de résolution. Comment éviter le déchirement entre Eglise et Histoire, assumer une « double fidélité », pour reprendre une expression qui caractérisera les affrontements de 1952-1953 ? Entre le piétisme rassis et l'activisme forcené, il y a une voie possible. Celle-ci requiert au moins trois exigences fondamentales. Tout d'abord, une certaine manière d'aborder la Parole de Dieu, en y cherchant la révélation du sens de l'Histoire. Cela implique de chercher à « lire les gestes de Dieu dans l'Histoire » et, pour ce faire, de retrouver dans le christianisme l'importance de l'Esprit-Saint. C'est tout le sens de la « liturgie de la parole » adoptée par Jeunesse de l'Eglise dans ses assemblées, où lecture de la Bible et lecture des événements trouvent chacune leur place et sont mises en rapport ⁴⁵¹. En second lieu, un élan vers la vie, la vie tout court, mais toute la vie, acceptée et assumée dans tous ses aspects. Enfin, l'ouverture la plus grande en direction des non-chrétiens.

Ce texte a été vigoureusement critiqué. André Manaranche en fait le point de départ des dérives du mouvement ⁴⁵². D'après lui, Montuclard abandonne ici un terrain connu - la pensée de Maritain - pour adopter une posture hégélienne qu'il ne maîtrise pas. Certes, à parler de deux médiations, le dominicain s'expose à de sérieux risques. Ne les mesurait-il pas d'ailleurs, lorsqu'en introduction de son texte et comme une manière de réfutation *a priori*, il rapportait, pour s'en étonner et la regretter, cette anecdote : « **Je passais la fête du Christ-Roi, l'an dernier, avec quelques amis** ⁴⁵³. **Nous avons médité ensemble les textes liturgiques. J'y avais trouvé, quant à moi, l'occasion de rappeler que le Christ est Maître des choses temporelles autant que spirituelles, et qu'en conséquence il n'est, pour le uns comme pour les autres, de Salut que dans le Christ. Or, il me souvient de l'étonnement que suscita chez mes compagnons cet enseignement pourtant élémentaire. Comme si une vérité aussi simple renversait tout ce qu'ils avaient appris par ailleurs.** » ⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Cf *supra*, page 162 et sq.

⁴⁵² André Manaranche, *op. cit.*, pages 127-129.

⁴⁵³ *Il s'agit des groupes JE de Grenoble et d'Annecy.*

De fait, dès la parution du *Cahier*, la démonstration du père Montuclard donna lieu à la critique. La plus vigoureuse vint du père Daniélou qui consacra à l'article du père Montuclard l'essentiel de sa chronique des *Etudes* de décembre 1947⁴⁵⁵. Comment s'en étonner, tant les propos du dominicain allaient à l'encontre de la pensée du jésuite ? Celui-ci, dont toute l'action au sein de la revue *Dieu Vivant* était animée par l'affirmation du caractère essentiellement eschatologique du christianisme, ne pouvait souscrire à la démonstration conduite dans « Eglise et Histoire ». A la possibilité d'un salut de l'homme par l'homme, il répond par une catégorique fin de non-recevoir.

Alors que le père Montuclard voit en la foi dans le progrès une espérance et un sens donné au monde, donc une voie de salut, le père Daniélou y décèle le principal obstacle entre l'homme et Dieu et le mal du monde moderne. Pour lui, elle entraîne l'enfermement de l'homme dans sa propre immanence et cette prétention idolâtre à se sauver par lui-même conduit *in fine* à une véritable autolâtrie. Mieux, c'est la notion même de progrès qui est à discuter. Celui qui écrira « **Nous ne croyons pas à la civilisation et au progrès** »⁴⁵⁶ rappelle que, pour lui, l'accumulation quantitative de techniques ne saurait en aucun cas constituer en soi un progrès et que le mot ne peut être consacré que s'il recouvre une valeur spirituelle. Et comme seul le christianisme constitue « **une acquisition absolue et irréversible de valeur** », on voit mal comment l'histoire humaine pourrait se constituer en dehors de lui et offrir une autre médiation. Au passage, le père Daniélou en profite pour donner une leçon d'histoire religieuse dans des termes qui dépassent un peu les règles habituelles de la correction fraternelle : « **Parler d'un formidable recul de l'Eglise après le Moyen-Age nous paraît une méconnaissance totale de la grandeur de la civilisation chrétienne bourgeoise des siècles classiques** ». Modèle contre modèle : en tout cas, pour Daniélou, la chrétienté qui produisit saint Ignace vaut au moins celle où s'enracine l'Ordre des prêcheurs...

Pourtant, dans la démonstration de Montuclard, il n'y a, de fait, pas trace d'hétérodoxie. Le texte a d'ailleurs été soumis à une censure peu suspecte de complaisance : aux côtés de Monsieur Enne, sulpicien désigné par l'archevêché de Paris, figure le frère Thomas Philippe, o.p., celui-là même qui avait effectué la visite apostolique au Saulchoir lors de la crise de 1942. La « **médiation unique et irremplaçable de l'Eglise dans l'accomplissement du salut** » est affirmée sans la moindre ambiguïté et le lecteur est invité à une lecture chrétienne des événements et d'une Histoire inscrite dans le projet de Dieu. Lorsque Manaranche lui reproche de camper une double médiation car « **la conciliation dialectique semble étrangère à son thomisme** »⁴⁵⁷, il dresse à l'auteur un mauvais procès : son essai est un modèle de démarche dialectique. François Le Guay parle, lui, à propos de cette double médiation, d'une « interrédaction ». « **Entre les deux [domaines], il n'y a pas une relation descendante par laquelle la Parole de**

⁴⁵⁴ *Cahier* 7, page 9.

⁴⁵⁵ Jean Daniélou, «Christianisme et Progrès», *Etudes*, décembre 1947, pages 399 à 402.

⁴⁵⁶ *Dieu Vivant*, n° 20, page 21.

⁴⁵⁷ André Manaranche, *op.cit.*, page 128.

Dieu influencerait de façon déductive sur la vision du monde. Il n'y a pas non plus de relation ascendante par laquelle la présence au monde (pour certains la conscience de classe) induirait à colorer l'écoute de la Parole (...) ». Et de décrire cette relation comme « un mouvement permanent d'oscillations entre les événements et la foi, le monde et la Parole de Dieu ». Montuclard, lui, écrit : « *L'Histoire nous pousse vers l'Eglise comme vers sa propre révélation, mais l'Eglise nous pousse vers l'Histoire comme vers le lieu où s'accomplit l'objet de la révélation.* »⁴⁵⁸

011Ce qui est vrai en revanche, c'est que la démonstration de Montuclard peut donner lieu à des interprétations erronées. Si, chez lui, la voie du salut ne se morcelle pas, il peut en aller autrement chez ses zéloteurs. Pour qui s'en tient à la surface des choses, la zone de convergence entre l'Eglise et l'Histoire est introuvable. Leur dualité sociologique, voire idéologique est irréductible. « **Croire que dans le Christ par la Croix cette inimitié est surmontée, vaincue** », c'est, certes, accéder à la révélation, mais c'est aussi flirter avec la tentation d'orienter la transcendance...Tenir compte de la fracture entre l'Eglise et l'Histoire, c'est faire l'aveu du péché du monde. Mais vouloir réduire cette fracture conduit forcément à choisir entre les termes. Pour être dans le sens de l'histoire, de nombreux militants finiront par choisir l'Histoire contre l'Eglise. D'ailleurs lorsque l'Histoire en marche sera incarnée par la classe ouvrière - et particulièrement par son avant-garde militante - et que l'Eglise hiérarchique se placera en situation de refus, la posture deviendra intenable, à moins d'en référer à une « autre église », jugée « authentique », celle-là. En somme, le risque réside dans la tentation de déboucher sur une conception totalisante de l'histoire humaine qui se substituerait au schéma chrétien perte/révélation/rédemption.

Face à un courant eschatologique qui ramène l'histoire à ses limites, Montuclard s'appuie sur une vision optimiste et positive de l'histoire, conçue comme une marche jalonnée de découvertes et d'avancées et orientée vers un devenir en perpétuel progrès. Conception idéaliste qui fait l'économie d'une réflexion poussée sur l'histoire et ne tardera pas à trouver sur son chemin les critiques d'un Daniélou ou d'un Fessard. Conception qui, dans l'esprit de nombreux militants, ne résistera pas à la séduction du marxisme qu'ils voulaient assimiler. Toujours est-il que le texte de Montuclard frappe par sa cohérence avec la démarche entamée dix ans plus tôt et qu'il s'y inscrit avec une continuité remarquable. Les préoccupations demeurent identiques, de *Tâches d'aujourd'hui* à *Délivrance de l'homme* en passant par *L'Eglise et les valeurs modernes* et en attendant *Les événements et la foi* : le divorce entre l'Eglise et la société est un scandale, dont les chrétiens, repliés sur des schémas frileux et dépassés, sont responsables. Le chemin de la réconciliation passe, non par une sécularisation ou un activisme à tout va, mais par un approfondissement de la Parole divine, qui porte en elle le salut et par une restauration chez les chrétiens du sens de l'Eglise. Décliné dans une thématique hégélienne qui emprunte à l'air du temps - 1947 voit simultanément la publication du séminaire de Kojève par Raymond Queneau et la réédition du *Matérialisme dialectique* d'Henri Lefebvre qui met l'accent sur le jeune Marx des manuscrits de 1844 aux prises avec l'hégélianisme - , le propos de Montuclard n'en conserve pas moins ses lignes de force.

⁴⁵⁸ Cahier 7, page 32.

Cette dualité, exposée dans l'article introductif, est reprise dans l'ensemble du *Cahier*. Dans une première partie, intitulée « L'homme qui se délivre », différentes formes de libération de l'homme par lui-même sont passées en revue. Joffre Dumazedier, l'ami d'Uriage, des maquis, de *Peuple et Culture*, le marxiste entré au Parti l'année précédente, présente un essai sur la « libération par le marxisme » où le lyrisme le dispute à la foi du tout nouveau converti. L'avertissement de la rédaction ne manque pas d'intérêt : il précise qu'il ne s'agissait pas de présenter une étude de plus sur la philosophie marxiste, mais de **« saisir, dans sa réalité concrète, ce que nous appellerons l'attitude marxiste, c'est-à-dire l'expérience personnelle de libération dont le communisme est pour beaucoup le moyen et l'occasion »**.⁴⁵⁹ Une fois de plus, la vérité des faits, de ce qui transparait *dans la vie* ; la valeur de la doctrine mesurée à l'aune de ses effets, par contraste avec la situation des chrétiens, dont l'incroyant dit : **« Qu'ils aient l'air un peu plus délivré : je croirai peut-être en leur sauveur ! Et s'ils ont part à un salut venu de Dieu, que cela se lise sur leur visage et transparaisse à travers leur vie! »**⁴⁶⁰

Cette première partie fait place aussi à une réflexion sur la liberté dans l'existentialisme sartrien, tandis que Georges Mounin consacre quelques pages à « la poésie comme style de vie », inaugurant là un long compagnonnage avec les gens de Jeunesse de L'Eglise. Le linguiste, qui fait alors figure d'intellectuel du Parti communiste, a été contacté par Montuclard pour écrire quelque chose sur **« la poésie comme art de vivre dispensant de tous autres »**.⁴⁶¹ Mais finalement, avec pas mal de réticences, Mounin fournit, axée sur la figure de Rimbaud, une réflexion sur les limites de la poésie comme art de vivre. Il renvoie dos à dos deux traditions poétiques - celle qui, de Leconte de l'Isle à Valéry, fait de la poésie une fuite ou une consolation et celle qui, de Rimbaud à Breton, se veut vecteur de la recherche des émotions et du bonheur - pour ne considérer finalement que la poésie comme traduction et partage de la fraternité humaine. Et de conclure sur un vibrant hommage aux références tutélaires et inévitables : Eluard, Aragon, le Picasso de Guernica, Gabriel Péri...

La deuxième partie du diptyque, c'est « Dieu qui sauve ». Là aussi, il s'agit de présenter la question sous différents angles. Après avoir dénoncé l'obscurcissement de la notion de salut, il est demandé à deux jésuites, les pères Rideau et Hayen, de faire **« la part du païen »**.⁴⁶² Dans la droite ligne de son confrère Henri de Lubac pour qui les infidèles sont **« providentiellement indispensables à l'édification du Corps du Christ »**⁴⁶³, Emile Rideau rappelle que **« l'infidèle, c'est moi-même encore, la propre chair de mon âme »** et il réclame toute la délicatesse et l'ouverture possible à son égard : **« Comment ne pas rester interdit devant le mot d'action, lorsqu'on cherche à**

⁴⁵⁹ *Cahier 7*, page 37.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, avant-propos, page 7.

⁴⁶¹ Lettre de Georges Mounin à Montuclard, 27 mars 1947, Papiers Le Guay.

⁴⁶² Emile Rideau, « La part du païen », pages 108-118 et André Hayen, « Présence du Sauveur », pages 119-124.

⁴⁶³ Henri de Lubac, *Catholicisme*, page 173

l'appliquer à des âmes vivantes et libres ! (...) Agir sur le mystère d'une liberté ? (...) Non par conquête, mais attente, patience et disponibilité. Témoignage, plutôt que prosélytisme (...) Espoir fidèle dans l'éveil de l'esprit. »⁴⁶⁴ Une position devenue commune en 1947, mais dans laquelle Montuclard pouvait retrouver ses intuitions d'avant-guerre.

Marie Aubertin donne ensuite son premier texte - ce sera finalement le seul après l'abandon en 1951 de la publication du *Cahier* qu'elle dirigeait, *La Bible, livre du Pauvre* - sur la femme, passée de la servitude à la libération, à travers quatre figures bibliques de femmes : Eve, Agar, Sara et Marie. Puis il est fait appel à quatre spécialistes pour traiter du salut : dans le protestantisme, par le très barthien pasteur Maury ; dans l'Islam, par une autorité incontestée et reconnue, Louis Massignon ; dans l'hindouisme, par Olivier Lacombe, universitaire proche de Maritain et futur président du CCIF⁴⁶⁵ et, enfin, dans les sociétés primitives (auteur anonyme). Le *Cahier* est clos par un essai de Jacques Roze qui, en manière de conclusion, fait le pendant du texte introductif du père Montuclard. A l'homme de la conciliation et à celui de la confrontation, l'auteur préfère « l'homme de l'esprit », à qui l'expérience humaine donne, dans la grâce, la révélation du salut.

D) Face aux défis du monde moderne

Dans sa démarche dialectique, le *Cahier 7* réaffirmait sans cesse avec vigueur la double exigence d'une présence effective au monde et d'un approfondissement de la foi. Durant ces années d'intense recherche et d'échanges, JE va préciser les modalités de cette double exigence, dans une sorte de mouvement pendulaire, afin qu'aucun de ces deux aspects ne soit négligé. Les fruits de ce travail sont présentés soit dans la collection des *Cahiers*, qui s'illustre désormais de signatures éminentes, soit dans des ouvrages annexes par lesquels le père Montuclard détaille un point particulier.

1) La nécessaire rénovation de l'Eglise

Ce volet de la réflexion occupe deux volumes, les *Cahiers 6* et *8*, chacun s'inscrivant clairement dans la démarche globale : en deuxième de couverture, le *Cahier 6* est présenté comme un lieu pour « **tous ceux qui veulent franchir le fossé entre le monde chrétien et le monde moderne** »⁴⁶⁶, **retrouver un christianisme simple, religieux, ouvert à ce temps** », tandis qu'une brochure publicitaire l'inscrit dans le prolongement du volume 5, *La crise de la civilisation chrétienne* : « **On déplore les progrès de l'athéisme. Mais à quoi sert de déplorer l'athéisme si l'on ne se penche pas sur la dégradation du sens de Dieu chez les chrétiens ? L'incroyance des croyants est, pour une large part, la cause de l'incroyance des incroyants.** »⁴⁶⁷ De là, la formule-choc du titre de

⁴⁶⁴ Emile Rideau, *op. cit.*, page 117.

⁴⁶⁵ Olivier Lacombe sera président du Centre catholique des intellectuels français de 1958 à 1965.

⁴⁶⁶ Cf n° spécial d'*Esprit*, «*Monde chrétien, monde moderne*», août - septembre 1946.

⁴⁶⁷ Catalogue de Jeunesse de l'Eglise, feuillet de quatre pages, janvier 1947.

l'ouvrage, *L'incroyance des croyants*, tirée d'une traduction radicale et inspirée de Marc, IX, 24 : « **Seigneur, je crois ; Viens au secours de mon incroyance.** »⁴⁶⁸

Cette livraison est d'une facture un peu particulière. Chaque partie est introduite par un texte non signé, vraisemblablement élaboré en équipe par les membres de JE, puis vient une série d'opinions et de témoignages. S'y mêlent des contributions dont certaines sont signées de militants (Gilles Ferry, Maurice Rechatin, Joseph Balvet, psychiatre lyonnais proche du groupe) et des citations d'auteurs comme Péguy ou Grégoire de Nysse. L'ensemble se conclut par une méditation du père Montuclard : « **Je serai votre Dieu et vous serez mon Peuple** ». Ces quelques mots tirés du *Lévitique*⁴⁶⁹, Montuclard veut en dépasser l'apparente banalité. Dans l'affirmation « Je serai votre Dieu », il veut repérer « l'itinéraire qui, des dieux, en laissant de côté toutes les idoles, conduit au Dieu vivant. » Pour cela, il est nécessaire d'être « docile aux faits », expression que Montuclard affectionne et qui se traduit chez lui par une injonction faite au lecteur d'admettre certaines réalités historiques comme des évidences indiscutables. Les faits ? Des dieux, devenus idoles, ont déjà pris la place du Dieu vivant. Ils avaient pour nom Raison, Etre Suprême, la religion comtienne de l'Humanité. Mais l'athée contemporain n'a cure de ces chimères. Il refuse de s'aliéner, il veut la liberté, la justice, un monde meilleur. Ainsi, alors qu'il semble éloigné de Dieu, il ne tue Dieu que pour sauver l'homme. On dira que les valeurs de l'homme moderne sont pour lui des *ersatz* de la divinité. Certes, dans ce cas, elles barrent la route vers Dieu. Mais, paradoxalement, plus l'athée est sûr de lui - et l'athée moderne l'est assurément, grâce au progrès scientifique, au rationalisme, à la dialectique marxiste...-, moins il est tenté d'en faire des absolus illusoire (la Race, l'Etat, le Parti...). Mieux vaut un ciel vide que peuplé de mirages !

Ainsi le communiste de 1947 est bien plus apte à recevoir Dieu que le vieux socialiste humaniste et rêveur de 1914. On peut admettre la démonstration, mais on objectera alors qu'il n'y a pas davantage de place pour Dieu chez les esprits positifs et rationnels que dans la conscience des instinctifs et des sentimentaux. Faux, rétorque Montuclard, car « **la réalité est la réalité et le destin du réaliste est de finir par la rencontrer et la reconnaître. Or, Dieu est en toute réalité et toute réalité est en lui, c'est la Réalité suprême qui donne au réel d'être le réel** ». ⁴⁷⁰ Par le biais du réalisme, l'incroyant est porté vers la révélation. Reste la question de la foi. Ici, Montuclard réaffirme le danger d'un prosélytisme maladroit basé sur l'utilité de Dieu dans la quête de la liberté ou la réussite de la révolution: « **Prenez-en votre parti, ou alors renoncez à l'évangélisation. L'incroyant ne reconnaîtra votre Dieu que le jour où il pourra entrevoir qu'en servant les valeurs de la vie - celles auxquelles il s'est donné, lui, - il a indirectement fait l'apprentissage du service de l'Eternel.** » ⁴⁷¹ Finalement Montuclard se collette une fois de plus avec la question de l'athéisme qui le taraude et sous-tend

⁴⁶⁸ Les traductions courantes (Segond, Osty...) transcrivent par « incrédulité ».

⁴⁶⁹ Lev., XXVI, 12.

⁴⁷⁰ *Je serai votre Dieu...*, page 161.

⁴⁷¹ *Ibid*, page 163.

toute sa réflexion. Mieux, c'est de ses considérations sur l'athéisme qu'il tire une critique et une leçon adressées aux croyants : « ***Ou les chrétiens vivent en intense communion à tout le Peuple de Dieu ou ils abîment l'Eglise. Et, s'ils ont abîmé l'Eglise, ce n'est par rien d'autre que par un réveil de la foi du Peuple de Dieu que s'accomplira le renouvellement*** ». Comment susciter ce réveil ? D'abord en participant au mouvement de l'Eglise (« ***Tant que l'Eglise ne coïncide pas tout à fait avec le Peuple de Dieu - et cela ne sera pas avant la fin des temps - je n'ai pas le droit de rester en place*** »⁴⁷²) ; puis en refusant tout esprit de conquête pour lui préférer la disponibilité à « ***reconnaître et assumer les valeurs que servent les hommes [pour] les aider à reconnaître et assumer la vocation qu'ils ont reçue de Dieu.*** »⁴⁷³ ; enfin en aidant l'Eglise à ne pas être confondue avec une culture ou un parti, en faisant que l'incarnation de l'Eglise ne tourne ni au naturalisme, ni au cléricalisme. En somme, la figure de l'athée doit inciter le chrétien à un examen de conscience : « ***La purification qu'accomplit le monde moderne et qui, en fin de compte, tend peut-être moins à rejeter Dieu qu'à lui restituer son ineffable mystère, oblige le monde chrétien à une purification parallèle.*** »⁴⁷⁴

Le huitième *Cahier*, qui sort un an plus tard, au printemps de 1948, reprend la même thématique de rénovation ecclésiale, mais dans une tonalité plus prudente et plus nuancée, même si le cahier présente, réuni par François Le Guay, un florilège d'écrits de Voltaire, Nietzsche, Proudhon ou Jaurès, dénonçant « le scandale de l'Eglise ». Dès l'avant-propos, signé JE, est stigmatisée une impatience immodérée devant le vieillissement des structures de l'Eglise. Non que celle-ci soit mise en péril par ces impatientes : la crainte est plutôt de voir se développer ainsi, soit une dérive purement spirituelle détachée de l'organisation ecclésiale, soit un réformisme futile et vain qui ne s'attache qu'à promouvoir une Eglise conforme à ses desseins politiques. La mise en garde à l'égard des chrétiens progressistes est à peine voilée. Ce n'est que le début d'un long débat, fraternel mais sans concessions, avec ceux qui, à l'UCP, seraient tentés de préférer à la rénovation de l'Eglise un alignement de la hiérarchie sur leurs options temporelles. L'inquiétude n'est pas moins grande vis-à-vis du contexte politique. La conjoncture, tant internationale (coup de Prague et structuration du Kominform) que française (début du procès Kravchenko) indique que la fracture de 1947 s'installe durablement. Ce climat d'affrontement idéologique risque, en crispant les positions, de compromettre les audaces nécessaires à une transformation profonde des structures et des mentalités religieuses. Le *Cahier* va s'attacher à préciser « les conditions d'un vrai renouvellement », pour reprendre le titre de l'article du père Congar qui clôt le volume.

Montuclard, en effet, a fait appel à des spécialistes, aux côtés des habitués rédacteurs. On peut relever la facture très dominicaine du *Cahier* : sur sept contributions, quatre sont produites par des religieux de l'Ordre, les pères Chenu, Congar, Desroches et Montuclard lui-même, les trois autres étant signées par des membres de JE : François Le

⁴⁷² «... Et vous serez mon Peuple.», page 171.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ « Je serai votre Dieu... », page 163.

Guay, Paul Manesse et Jacques Roze. Visiblement, les préventions des premiers temps de la revue à l'égard d'une trop visible allégeance à l'Ordre - préventions exprimées tant du côté de l'Ordre que de JE - n'ont plus cours en 1948. Ce n'est pourtant pas dans cette direction qu'il faut chercher la cohérence de la liste des auteurs, mais comme à l'accoutumée, dans la compétence de chacun d'eux dans son domaine. Depuis sa « **conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance** », parue dans *La Vie intellectuelle* en 1935⁴⁷⁵, le père Congar s'est imposé comme une autorité dans la réflexion sur la rénovation ecclésiale⁴⁷⁶, au-delà des aspects oecuméniques qui l'accaparent plus directement. Après la guerre et dès son retour de captivité, il reprend sa place dans le bouillonnement intellectuel du moment. En décembre 1946, sous le titre « **Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise** », il donne dans *La Vie intellectuelle* un article développé l'année suivante dans un ouvrage co-signé avec le jésuite François Varillon.⁴⁷⁷

En janvier et février 1948, dans les *Etudes*, il reprend les points les plus délicats⁴⁷⁸ et pose ainsi ses premiers *Jalons pour une théologie du laïcat*, ouvrage publié finalement en 1953⁴⁷⁹. C'est donc tout naturellement que le père Montuclard s'adresse à lui, même si le théologien ne fait pas partie du premier cercle des sympathisants⁴⁸⁰ et finit, après plusieurs relances auprès d'un Congar écrasé de travail, par obtenir une contribution qui est en fait « **un morceau de Vraie et fausse réforme** »⁴⁸¹ achevé depuis deux ans et qui doit paraître sous peu⁴⁸².

L'auteur se prononce résolument pour la réforme, même s'il introduit une distinction entre une adaptation mécanique au monde moderne qui aboutirait au schisme et un changement qui respecte l'identité de l'Eglise, un « développement » selon la terminologie élaborée par Newman et dont il s'inspire directement. La condition de la réussite de cette réforme est un retour à la tradition, en tant que « **continuité du développement depuis le don initial et l'intégration dans l'unité de toutes les formes que ce développement**

⁴⁷⁵ VI, n° 37, 1935, pages 214-249.

⁴⁷⁶ «Le problème de Congar, c'est l'Eglise, ou plus précisément l'insertion de celle-ci, jugée insuffisante, dans le monde du XXème siècle.» Etienne Fouilloux, « Nécrologie d'Yves Congar », Universalia 1996, *Encyclopaedia Universalis*, page 486.

⁴⁷⁷ Yves Congar et François Varillon, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, Editions du Vitrail, Paris, 1947.

⁴⁷⁸ *Etudes*, Janvier 1948, pages 42-44 et février 1948, pages 194-218.

⁴⁷⁹ Paris, Mame, 386 pages.

⁴⁸⁰ Le père Congar se montrera toujours très circonspect sur les orientations de Jeunesse de l'Eglise, ce qui ne l'empêchera pas de témoigner à Montuclard son soutien fraternel lors de la crise de 1953.

⁴⁸¹ Lettre du père Congar au père Montuclard, 6 novembre 1947, F.M., 4, 3, 110.

⁴⁸² L'ouvrage paraît finalement en 1950. Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, Le Cerf, 1950. Réédition 1969, 572 pages.

a prises et présente actuellement »⁴⁸³. Elle n'est donc ni respect à la lettre d'une forme partielle de la pensée chrétienne, ni attachement à une forme datée de celle-ci : c'est là respectivement l'erreur des fundamentalistes et des traditionalistes. Quant aux Lamennais, Loisy, Sangnier, ils ont échoué par une insuffisante prise en compte de la tradition de l'Eglise. Autrement dit : réformer, oui, mais il y faut de la patience, des délais, du discernement. « **L'oeuvre de la vie est toujours initiative et risquée** », mais à ne pas les mesurer, on finit par rater le but. Et Congar de conclure, en citant le jésuite Emile Mersch, auteur en 1944 d'une *Théologie du corps mystique* appelée à une grande notoriété : « **C'est faute de squelette que certains animaux doivent s'entourer de carapace** »⁴⁸⁴.

Le père Chenu se livre, quant à lui, à un tour d'horizon de toutes les tentatives réformistes qui travaillent l'Eglise. Appuyant sa réflexion sur « l'Eglise comme mystère », et sur un nécessaire « retour à l'Evangile » - deux thèmes chers à son collègue Congar - , Chenu se place dans une perspective fondamentalement historique, qui reprend les grandes idées de Maritain et lui permet de conclure à l'avènement d'une époque propice pour « **ressaisir dans sa pureté le levain évangélique** »⁴⁸⁵. Alors que l'Eglise de Grégoire VII ou de Bellarmin était empêtrée dans le politique, celle de Pie XII se définit par sa réalité mystique et sa transcendance. Cette « **loi de spiritualisation des successives chrétientés dans les successives incarnations de l'Eglise** »⁴⁸⁶, parallèle au mouvement de l'histoire vers un monde profane, n'est pas, paradoxalement, un obstacle à l'incarnation : elle en est au contraire la condition. Retrouvant ici les préoccupations missionnaires d'une inculturation « **dans la pureté et la liberté de la grâce** »⁴⁸⁷, Chenu en appelle, non pas à un spiritualisme désincarné, ni à un « archéologisme » fondamentaliste, mais à « **une attention confiante aux nouvelles structures de la société par le souci de détecter les communautés naturelles que, depuis la simple communauté de voisinage jusqu'aux vastes fédérations de travail, les hommes tentent de construire** »⁴⁸⁸. Placé dans le droit fil de Maritain, il n'est pas étonnant que le propos recoupe par maints aspects les préoccupations fondamentales de Montuclard : contre des institutions confessionnelles, pour une « assomption » des réalités humaines , pour une insertion authentique des chrétiens dans la vie temporelle, Chenu allant jusqu'à parler de « décléricalisation de la grâce ». C'est d'ailleurs à ce thème, récurrent dans toute son oeuvre, que le clerc Montuclard consacre sa contribution au *Cahier*. Il s'emploie à distinguer dans les structures religieuses entre ce qui relève de

⁴⁸³ Page 156.

⁴⁸⁴ Emile Mersch, *La théologie du corps mystique*, Paris-Bruxelles, 1944, tome 2, page 97.

⁴⁸⁵ « Corps de l'Eglise et structure sociale », *Cahier 8*, page 151.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid*, page 153.

⁴⁸⁸ *Ibid*, page 151.

l'institution (une Eglise-société) et ce qui relève de la réalité vivante (une Eglise-corps, corps biologique et pas seulement corps mystique). Sans dénier à la hiérarchie une place dans ces deux sphères, ni revendiquer une quelconque autorité pour le laïc, il montre combien ce dernier est dépositaire de la vie de l'Eglise. Résultat : quel pouvoir juridique le laïc réclame-t-il, alors qu'il dispose *de facto* du pouvoir de vie et de mort sur l'Eglise ? Il en découle une sorte de code de bonne conduite : « **Une entreprise, une option personnelle, ne sont jamais absolument adéquates, absolument opportunes, tant que la communauté, la partie vivante de la communauté du moins, ne l'a pas sinon adoptée, du moins implicitement admise. L'opposition ou l'incompréhension d'une fraction notable de la communauté est toujours une invitation à reconsidérer quelquefois le fond, mais presque toujours la forme des initiatives que l'on prend** »⁴⁸⁹. Ces lignes surprendront peut-être si l'on a à l'esprit le Montuclard franc-tireur de 1953, mais elles rappellent opportunément le souci si souvent manifesté d'obtenir la caution et l'engagement de l'Eglise hiérarchique vis-à-vis de ses recherches, comme en témoigne la « **chasse à l'imprimatur** » que mène le dominicain à chaque publication. Elles font écho aussi à des propos de 1939 adressés depuis Montverdu par le religieux à son supérieur : « **Je ne suis qu'en apparence un dissident** ».⁴⁹⁰

Reste que cette obéissance ne saurait s'entendre comme une soumission. Dans une Eglise vivante, c'est de communion qu'il s'agit et s'il existe une coupure entre les fidèles et la hiérarchie, « **c'est moins l'indépendance des laïcs qui a élevé cette séparation que l'excès de leur passivité.** »⁴⁹¹ La passivité, les routines, les préjugés politiques : voilà les tares mortifères d'un laïc médiocre. On en déduit, *a contrario*, les vertus des laïcs en l'Eglise : vitalité, initiative et liberté. Les sous-titres de l'article ne laissent pas davantage de doutes sur la pensée d'ensemble (l'Eglise, corps-vivant ; le pouvoir du laïc ; la place de l'initiative), même si l'auteur doit user des précautions d'usage. Il n'empêche qu'il ne s'agit pas de perdre de vue l'essentiel : fidélité au Saint-Esprit et ouverture à l'histoire. Le reste est critiques vaines, revendications sans objet, tâtonnements et impatiences. Nous voilà bien dans la tonalité de *la Lettre aux impatientes*, signée quelques mois plus tôt.

2) Une petite bombe : la Lettre aux impatientes

Le document prend la forme d'une épître, adressée « aux amis d'Annecy et de Grenoble ». Texte court de 80 pages, au format de poche (12 x 19), muni de la mention « Clairbois, le 1^{er} août 1947 », il se veut la version publiée d'une correspondance privée avec des militants croisés par Montuclard au gré de ses déplacements à la rencontre des groupes de Jeunesse de l'Eglise et chez qui il retrouve trop souvent le même drame personnel : le divorce entre l'Eglise et le monde moderne, vécu comme un déchirement. Au travail, dans les associations et les syndicats, mais aussi dans leur propre conscience, ils souffrent terriblement de cette coupure qu'ils ressentent entre l'homme et le chrétien. A ces chrétiens qui ont choisi le compagnonnage avec les incroyants et particulièrement

⁴⁸⁹ « Vivre l'Eglise », *Cahier 8*, page 32.

⁴⁹⁰ Lettre du père Montuclard au père Crozier, Montverdu, F.M., 8, 5, 4.

⁴⁹¹ « Vivre l'Eglise », *Cahier 8*, page 29.

avec les marxistes, et pour lesquels Montuclard confesse son affection, il conseille d'oser aller jusqu'au bout de la démarche entreprise. Leur malaise vient du fait qu'ils se trouvent au milieu du gué : ils se sont engagés dans le monde et demeurent fidèles à l'esprit du christianisme, mais leurs habitudes religieuses ne correspondent plus ni à leur exigence de sens, ni à leur expérience d'authenticité. « **Il faut en prendre votre parti. Vous avez commencé d'opter : optez jusqu'au bout** »⁴⁹², conseille Montuclard, pour qui ces chrétiens incarnent non pas tant un éloignement vis-à-vis de l'Eglise qu'une conversion encore insuffisante à un christianisme authentique. Comme il l'écrit sans détour et de manière apparemment paradoxale : « **Vous êtes, vous aussi, à ré-évangéliser** ». Manière de leur reprocher, à eux qui se disent des chrétiens « avancés », un attachement à des conceptions et à des pratiques dépassées. Si l'on perçoit confusément que, derrière les préceptes, les règles de conduite, les consignes et les rites, se cache la réalité profonde du christianisme et de l'Eglise, il ne faut plus se contenter de la façade, mais vouloir connaître le coeur de l'édifice. « **J'ai peur que, croyant toucher les murs du Temple, nous n'ayons contact qu'avec l'ornementation et les revêtements** »⁴⁹³. Mais cette quête est gênée justement par l'accumulation de tout ce qui fait écran entre le chrétien et la vérité. Les siècles qui ont repensé et réorganisé le christianisme ont fossilisé et recouvert la révélation originelle. Ils ont aussi isolé les chrétiens en les enfermant dans un cocon protecteur, un ghetto. Sur le fond, le texte de Montuclard va fort loin, malgré des précautions stylistiques au demeurant bien minces. Porté par la nostalgie de l'Eglise des temps apostoliques – une Eglise vraiment militante et fraternelle –, il se laisse aller à célébrer un mythe largement reconstruit. Il a beau opposer les traditions à la Tradition, qu'il associe à l'Esprit et au Mystère, l'héritage des siècles passés est en grande partie rejeté pour sa lourdeur (« **Nous qui le recueillons, nous en sommes accablés, paralysés, et surtout distraits de ce qui est l'essentiel** »), voire pour ses dangers : « **Automatiquement sanctifiés, si nous y restons fidèles (...), il devient presque inutile de compter sur Celui, qui, seul, sauve et sanctifie** ».

Mais alors, quel moyen d'accéder au coeur du mystère ? Deux, selon Montuclard. Tout d'abord, la liberté spirituelle. Le mot est lâché ! Cette liberté du chrétien, dont Jeunesse de l'Eglise fit un de ses fondements et que le mouvement ne cessa de revendiquer contre vents et marées, quelle est-elle ? En vérité, selon Montuclard, elle est tellement ignorée dans l'Eglise qu'elle est difficile à définir autrement qu'en tournant au positif la situation d' « **esclave spirituel** » dans laquelle de chrétien contemporain se trouve placé. Ce chrétien libéré serait capable « **de n'accomplir que des choses qu'il posséderait au dedans de lui-même, qu'il aurait faites siennes, qui sortiraient de ses convictions les plus personnelles ; (...) celui-là serait un homme au-dedans, un homme du dedans (...) auquel le dehors : la loi, la société, les passions mêmes, n'arracheraient jamais ni une pensée, ni une parole, ni une décision ...** »⁴⁹⁴. En somme, Montuclard trace ici la figure du chrétien parfait dont saint Paul dit que, pour lui, il

⁴⁹² Lettre aux impatients, page 16.

⁴⁹³ Ibid, page 24 .

⁴⁹⁴ Ibid, page 27.

n'est pas de loi et qu'il peut tout juger. Là encore, le terrain est périlleux : quelle distinction y a-t-il entre cette conception et le libre examen que la hiérarchie condamne au nom de la suprématie du magistère ?

L'autre versant de la transformation à accomplir est un renouvellement de la conception des rapports entre l'Eglise et l'histoire. Ici, Montuclard reprend les conclusions du septième *Cahier*, et plus précisément de sa contribution « Médiation de l'Eglise et médiation de l'histoire ». A une vision tantôt cléricale (qui subordonne le monde à l'Eglise), tantôt païenne (qui proclame la rupture entre l'histoire et le dessein divin), il est temps de substituer l'idée d'une réalité dans laquelle les sphères spirituelles et temporelles, distinctes et indépendantes, sont réunies dans l'unité supérieure de la royauté universelle du Christ.

De ces directives, découlent les orientations concrètes : accomplir des réformes de structures ? Se lancer dans l'action ? Certainement pas ! Montuclard retrouve ses anciennes préventions contre les transformations de façade et les dangers de l'extériorisation. Ce n'est pas dans le *faire* mais dans l'*être* que doivent s'accomplir les changements radicaux. Pour cela, il revient une fois de plus en de longues pages sur le primat de la foi, entendue comme l'ouverture à la vie du Christ en soi. Cette foi qui, seule, peut sauver du conformisme, de l'appauvrissement spirituel, du ghetto catholique et de l'aliénation religieuse. **« N'entrevoyez-vous pas tout ce que la foi pourrait vous apporter ? Ce qu'elle vous apporterait, c'est la possibilité de rendre votre christianisme neuf et, du même coup, plus authentiquement « chrétien ». Vous auriez par elle la certitude que le christianisme est autre chose encore que l'ensemble des préceptes, des usages, des opinions, sous lesquels il se présente d'habitude à vous. Par l'expérience de la foi, vous entreriez dans un autre monde, plus vrai, plus profond, où se découvrirait la relativité de toutes ces superstructures. Au lieu d'être écrasés par elles, vous les domineriez. Ce n'est plus à rien de tout cela que vous croiriez, mais à Dieu, à Dieu vivant en vous. (...) Dès lors, il vous serait impossible de tracer vos lignes de conduite simplement en vous conformant (...). Désormais, votre percée serait faite vers la vraie liberté. »**⁴⁹⁵

Placer la foi au centre de toute la vie, voici le mot d'ordre. Quant aux moyens, ils résident d'abord dans l'étude approfondie et dans la méditation de l'écriture (la *lectio divina* monastique), ainsi que dans une attitude de foi en toutes circonstances : pratiques religieuses, réflexion morale, réaction face aux événements, activités profanes mêmes.

Cela dit, le programme de Montuclard n'est pas un illuminisme : **« Que répondrait la foi, si vous l'interrogez sur l'opportunité du pluralisme syndical, sur la rivalité des deux écoles, sur une difficulté de la vie conjugale, sur un vote... ? »**⁴⁹⁶. A l'influence de la foi doivent s'ajouter les indications du réel. Encore faut-il savoir en déchiffrer le mouvement, autrement dit le sens de l'histoire. Cette croyance en un sens de l'histoire puise chez Montuclard à deux sources : l'une, psychologique, issue de la constatation que

⁴⁹⁵ *Ibid*, page 47.

⁴⁹⁶ *Ibid*, page 52, Montuclard ajoute, afin que les choses soient bien claires, et de manière un brin provocatrice : « ... et même sur la façon de se confesser, de prier ou de participer au sacrifice eucharistique ».

la mise en perspective dynamique donne cohérence et relief au bruit et à la fureur de la réalité humaine ; l'autre, théologique, selon laquelle Dieu a assigné à l'histoire une fin vers laquelle il l'achemine. Là aussi, tout un travail de méthode est à accomplir. Le premier volet consiste en l'acquisition de la connaissance la plus vaste possible dans les domaines les plus divers, afin de permettre l'interprétation juste du moindre fait et de le comprendre réellement, en lui-même et dans ses rapports avec l'ensemble. Mais cette approche est insuffisante si elle est seulement acquise par un savoir médiatisé. Il lui faut aussi la connaturalité, c'est-à-dire l'estimation spontanée, la connaissance intime, par disposition naturelle ou par effort.

On voit aisément l'aboutissement d'un tel raisonnement : pour discerner le vrai sens de l'histoire, il faut être immergé dans son cours, « **toujours accordé à cette exigence de progrès humain qui travaille l'histoire** », écrit Montuclard. C'est là le moyen d'être, d'exister vraiment, comme homme et comme chrétien. C'est la justification de l'engagement du chrétien dans la vie de la cité et la marche de l'humanité vers son salut. Un esprit malveillant pourrait y voir une dérive naturaliste, mais un tel reproche serait prévenu par l'appel vibrant à l'approfondissement de l'attitude de foi lancé en corollaire. En somme, Montuclard résume ici, pour la première fois de manière synthétique, tout l'appareil conceptuel mis au point dans les *Cahiers* 6 et 7⁴⁹⁷ et qui fondent la recherche menée alors à Petit-Clamart, appuyée sur la double médiation des événements et de la foi. A cette synthèse théorique, il ajoute des considérations précises sur les conditions de vie à adopter pour favoriser cette nouvelle expression du christianisme que « les impatients » et lui-même appellent de leurs vœux. Considérations très pratiques, car il ne s'agit pas d'avoir des idées sur la question, mais d'être ces chrétiens d'un type nouveau. Ces mesures pratiques se résument en trois mots : rupture, dépaysement, communautés. « **Tant que vous pactiserez, si peu que ce soit, avec les partis-pris, les sentiments conventionnels, les habitudes mortes, les synthèses trop faciles, le moralisme étouffant, à plus forte raison avec les hypocrisies et les égoïsmes du monde christiano-bourgeois auquel vous lient de tant de manières encore l'usage de l'argent, l'esprit de famille, le luxe et le confort, la direction d'une entreprise, l'engagement politique aussi bien que vos pratiques et votre mentalité de chrétien..., vous acquerrez peut-être des idées neuves, vous vous discernerez alors avec satisfaction un brevet de révolutionnaire, vous n'aurez certainement pas réussi à libérer en vous les véritables sources.** »⁴⁹⁸

Montuclard a conscience de demander beaucoup, mais n'est-ce pas là le cœur du message chrétien, depuis l'injonction originelle faite à Abraham (« **Va t'en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai** »⁴⁹⁹) jusqu'à la demande du Christ à ses disciples : « **Va, vends tes biens et suis-moi** »⁵⁰⁰ ; « **Laisse**

⁴⁹⁷ *L'incroyance des croyants et Délivrance de l'homme.*

⁴⁹⁸ *Lettre aux impatients*, page 71-72.

⁴⁹⁹ Gen., 12, 1.

⁵⁰⁰ Lc, 18, 22.

les morts ensevelir les morts »⁵⁰¹ ; « **On ne met pas de vin nouveau dans de vieilles outres** »⁵⁰². Cet appel au dépaysement radical a trouvé à s'épancher des siècles durant dans le monachisme, mais la formule est-elle encore satisfaisante ? Pour rompre vraiment avec les routines et les mentalités anciennes et pour assumer la participation des chrétiens à l'élaboration du monde nouveau qui naît, il est temps d'inventer de nouvelles communautés spirituelles, plantées au coeur du monde moderne. De jeunes bourgeois y retrouvent le sens de l'Eglise et réapprennent les qualités humaines. Comment ? Par la fréquentation du monde ouvrier, qui incarne la solidarité, le naturel, la vitalité. « **Tout le monde n'est pas apte à se faire ouvrier (...). Tout le monde n'a pas la possibilité d'habiter du moins un quartier ouvrier** », concède Montuclard, mais le message est clair : à côté de la redécouverte d'une foi authentique, le messianisme de la classe ouvrière est l'un des vecteurs de la rédemption. De fait, le « passage aux barbares » constitue le coeur du message contenu dans cette longue lettre.

Le document eut aussitôt un grand retentissement. Jean-Jacques Kirkyacharian, qui entre à ce moment-là en contact avec Jeunesse de l'Eglise, parle d'« **un pamphlet avec un vrai style, qui eut l'effet d'une bombe dans les milieux chrétiens, bien au-delà du petit cercle des groupes J.E. Tout le monde l'avait lu !** »⁵⁰³ ... du moins dans les sphères sensibilisées... Le mensuel protestant *Foi et Vie* le compare à *L'affrontement chrétien* d'Emmanuel Mounier.

3) Le messianisme prolétarien : Le temps du pauvre

En octobre 1948, l'équipe de Jeunesse de l'Eglise fait paraître un neuvième cahier intitulé *Le temps du pauvre*. Le recueil est dans la veine de *La lettre aux impatients*, publiée un an auparavant, mais il se propose d'approfondir et d'éclairer le paradoxe contenu dans la notion de pauvreté au regard de la foi chrétienne : d'un côté, la misère doit être dénoncée comme une honte intolérable et la justice sociale recherchée sur terre, dès à présent, au nom du combat pour la fraternité et la délivrance de l'opprimé ; d'un autre côté, le message évangélique présente la pauvreté comme une béatitude et c'est aux pauvres qu'il appartient de recevoir prioritairement l'annonce de la Bonne Nouvelle et la promesse du Salut. Face à cette contradiction, le chrétien peut être tenté par la confusion des plans, entre religion et civilisation, entre Evangile et révolution. Mais la réflexion de J.E. rejette ce faux concordisme, au nom de la distinction entre pauvre et prolétaire. Pour l'équipe des rédacteurs, le pauvre, résigné, tend à s'effacer devant le prolétaire, défini dans le plus pur vocabulaire marxiste par sa mentalité de classe, faite de la conscience de son oppression et de la volonté de lutter contre elle.

Cela dit, la tardive prise en considération du phénomène par les chrétiens peut conduire à un excès de zèle. Hypnotisés par le combat du prolétariat, ceux-ci risquent

⁵⁰¹ Mt, 8, 22.

⁵⁰² Mt, 9, 17.

⁵⁰³ Entretien avec l'auteur, Grenoble, 16 octobre 1993. Notons qu'il emploie les mêmes termes que ceux souvent utilisés pour évoquer *France, pays de mission* ?

d'oublier la valeur spirituelle spécifique du pauvre. Reconnaître la figure véritable du pauvre et reconnaître la figure véritable du prolétaire, approfondir et assimiler la réalité de l'une et de l'autre : voilà le but poursuivi dans ce neuvième *Cahier*. Quant à une conciliation des points de vue, J.E. ne s'y risque pas. Il est déjà assez difficile de ne lâcher aucune des deux réalités. **« L'obsédante présence du pauvre métamorphosé en prolétaire rend parfois dérisoire la béatitude privilégiée qui lui est promise et dans laquelle il est déjà entré. L'attraction de la pensée révolutionnaire s'exerce, de plus en plus forte, promettant une solution logique au drame matériel, apportant aussi un surcroît de dignité humaine. Et pourtant la dignité spirituelle du pauvre doit rester une réalité pour le chrétien, sans lui servir d'excuse pour une démission dans l'action sociale. »**⁵⁰⁴

De fait, la facture du recueil reflète la souplesse et l'ouverture du questionnement. L'ensemble est moins structuré que les précédentes livraisons : pas de plan d'ensemble, mais une série de flashes : le fou, le déporté, comme figures du pauvre et de l'opprimé ; pas d'article-manifeste du père Montuclard : celui-ci préfère laisser au père Rideau, s.j., le soin d'une entrée en matière sur **« la nécessaire présence des pauvres dans l'Église »**⁵⁰⁵ et se fondre dans la liste des signataires, avec une contribution inattendue sur ... **« Charlot, le petit homme humilié et joyeux »**. Tout en faisant montre d'une solide culture cinématographique et d'une excellente connaissance de l'œuvre de Chaplin, il parvient, au terme d'une analyse psychologique pénétrante, à faire du personnage de vagabond risible et touchant, l'incarnation de la grandeur du pauvre. **« Charlot n'est pas le commissaire : mais il n'est pas non plus le yoghi(sic) »**⁵⁰⁶. **Aussi éloigné de l'un que de l'autre. Aussi étranger à Nietzsche qu'à Gandhi, Charlot est le pauvre qui a consenti à être et qui, dans ce consentement, s'est lui-même réalisé dans la joie »**.

Là où les critiques ont noté, bien souvent sur le ton de la déploration, l'individualisme de Charlot et son absence de conscience révolutionnaire, Montuclard y voit le signe de son accomplissement : il a transcendé l'oppression par la pauvreté. Il appartient totalement au domaine de l'être, quand le croyant, qui possède au moins encore son *credo*, se situe, lui, dans la sphère de l'avoir. Par là, Montuclard n'hésite pas à le voir comme une manière de saint. Il en fait aussi implicitement un modèle admiré, figure d' **« un être qui, sans s'évader des difficultés et des invitations de la vie, vit sa destinée comme accomplie »**. Cette forme de perfection humaine, de sainteté a-religieuse, on sent bien qu'elle fascine le religieux : ce destin vraiment libre, cette **« aventure humaine vécue comme une joyeuse victoire »**, c'est, à ses yeux, le salut de l'homme moderne en train de s'accomplir.

⁵⁰⁴ Wenceslas Baudrillart, *op. cit.* page 177.

⁵⁰⁵ Le père Rideau avait déjà signé un article remarqué dans le *Cahier 7*. Il est alors surtout l'auteur d'un ouvrage paru en 1947 et dont le titre vaut d'être ici rappelé : *Séduction communiste et réflexion chrétienne*.

⁵⁰⁶ Allusion aux ouvrages d'Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini* (Calmann Lévy 1945), dans lequel l'auteur utilise cette métaphore pour illustrer les deux attitudes face à l'oppression et au désordre social : fuite ou transformation révolutionnaire ; *Le yogi et le commissaire* (Charlot 1946), où il répondait aux attaques virulentes dont il avait été l'objet, notamment celle de Sartre dans le numéro d'octobre 1946 des *Temps modernes*.

C'est dans cette perspective que, comme pour le *Cahier 7, Délivrance de l'homme*, la contribution d'auteurs non-chrétiens a semblé indispensable. Le secrétariat de J.E. a donc sollicité la participation de personnalités attentives à la thématique de l'exclusion ou de l'oppression dans le monde contemporain.

A ce titre, Jacques Roze prend contact avec Maurice Merleau-Ponty, qui assure alors, aux côtés de Sartre, la direction effective de la revue *Les temps modernes*⁵⁰⁷. « **Les temps modernes nous apportent un message capital (...) et particulièrement vos articles où se retrouve l'exigence d'une promotion de l'homme avec une vision sans illusion cependant des conditions dans lesquelles il doit conquérir sa liberté.** »⁵⁰⁸ Mais la contribution demandée ne sera pas rédigée. On peut cependant penser que le texte de Francis Jeanson qui clôt le numéro⁵⁰⁹ est venue remplacer le papier non fourni de Merleau-Ponty. L'auteur est d'ailleurs clairement étiqueté par les concepteurs du *Cahier* comme existentialiste : collaborateur aux *Temps modernes* – il en est alors le gérant – et auteur d'un ouvrage sur *La morale de Sartre*. Son article est précédé d'une contribution de Robert Antelme, signalé au lecteur comme membre du parti communiste et auteur de *L'espèce humaine*⁵¹⁰. L'ouvrage, publié l'année précédente a été aussitôt plébiscité par la critique et le public comme un témoignage essentiel sur la déportation et la vie des camps. C'est d'ailleurs en grande partie sur ce thème qu'Antelme construit son propos, intitulé, « **Pauvre – prolétaire – déporté** »⁵¹¹, en faisant de la relation entre le SS et le déporté la manifestation paroxystique du rapport entre le riche et le pauvre et le lieu où se rejoue la transformation du pauvre en prolétaire.

La démonstration tend à souligner qu'il n'y a pas de différence de nature entre le régime « normal » d'exploitation et celui des camps, car l'un et l'autre reposent sur le même mépris de l'homme : « **Le camp est simplement l'image nette de l'enfer plus ou moins voilé dans lequel vivent encore tant de peuples** ».⁵¹² Mais elle proclame aussi, dans la plus classique rhétorique marxiste, la distinction entre le pauvre, totalement démuné, car sans conscience manifestée de sa situation d'exploité, et le prolétaire qui est un pauvre éveillé, un pauvre conscient. « **Quand le pauvre est devenu prolétaire, le riche est devenu SS. Et quand le riche est devenu SS, le pauvre, qui est resté le pauvre, n'a pas pu se maintenir dans cette situation du pauvre, il est devenu un ennemi du prolétaire. Ou bien, il a immédiatement consenti à sa propre mort. Celui que l'on a nommé le déporté a bien été l'homme le plus démuné, mais n'a jamais été le pauvre. Vouloir vivre, rien que cela suffisait à en faire un prolétaire (...). Pas un**

⁵⁰⁷ Lettre de Jacques Roze à Maurice Merleau-Ponty, 12 mai 1948, F.M., 4, 2, 20.

⁵⁰⁸ *Ibid*, page 1.

⁵⁰⁹ « Conscience de la pauvreté, pauvreté de la conscience », *Cahier 9*, pages 109 à 124.

⁵¹⁰ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Editions de la Cité universelle, Paris, 1947, 306 pages.

⁵¹¹ *Cahier 9*, pages 103 à 108.

⁵¹² *Ibid*, page 107.

pauvre-déporté, croyant ou non, qui n'ait été, autrement dit, un prolétaire. »⁵¹³

Il est toutefois intéressant de noter que Robert Antelme n'est pas un communiste quelconque. Même s'il est alors un permanent du Parti, il ne fait déjà pas à l'époque figure de communiste orthodoxe. Lui et ses amis de la rue Saint-Benoît – Marguerite Duras, son ex-épouse ; Dyonis Mascolo, pressenti lui aussi pour une contribution aux *Cahiers* ; Edgar Morin ; Claude Roy, etc... - se sont signalés dès 1946 à la vigilance des idéologues du parti par leur anti-conformisme. Surtout, en 1947, leurs prises de position dans l'affaire Vittorini marquent leur attitude critique vis-à-vis du dogmatisme jdanovien qui commence à sévir alors⁵¹⁴. Tout en restant officiellement fidèle à la ligne du Parti, le GEM (groupe d'études marxistes) multiplie les initiatives contestataires. Peut-on penser que les membres de Jeunesse de l'Eglise, même s'ils n'appartenaient pas au sérail, ignoraient tout de ces péripéties ? Surtout que l'affaire a largement débordé le microcosme des intellectuels encartés, avec la lettre adressée par Vittorini à Togliatti et publiée dans le numéro d'*Esprit* de janvier 1948. Déjà en mai 1947, Dyonis Mascolo et Edgar Morin avaient signé, dans les *Lettres françaises*, un entretien avec l'intellectuel italien dans lequel celui-ci tenait des propos peu équivoques : « ***La ligne de partage entre réaction et révolution dans la sphère de la culture ne s'identifie pas avec la même ligne de partage en politique.*** »

Certes, le témoignage postérieur de Jacques Roze⁵¹⁵, en infirmant l'idée d'une démarche ciblée de Jeunesse de l'Eglise auprès de communistes contestataires, minimise la portée de l'épisode. Certes, c'est sans doute l'expérience de l'ancien déporté plus que celle du communiste qui intéressait l'équipe de J.E., notamment le fait qu'il ait pu puiser dans ses valeurs de non-croyant la force et l'espérance nécessaires pour surmonter l'épreuve des camps. Toutefois, on relèvera avec intérêt que Jacques Roze avait pris langue également avec Dyonis Mascolo⁵¹⁶ et qu'il motivait ainsi sa demande de collaboration au *Cahier* sur les pauvres : « ***Nous tenions vivement à avoir l'écho de la requête marxiste en ce domaine.*** »⁵¹⁷

En tout cas, on notera que les contacts que nouent J.E. avec l'intelligentsia communiste passent plutôt, même si cela n'est pas le fruit d'une stratégie préméditée, par le biais de clercs réticents au dogmatisme culturel (Antelme, Mascolo, mais aussi Georges Mounin ou Pierre Hervé) qu'avec les défenseurs d'un jdanovisme à la française, tels Laurent Casanova ou Jean Kanapa, avec lesquels elle n'eut jamais à faire.

Toujours est-il que la réflexion menée dans ce *Cahier* est marquée par une grande

⁵¹³ *Ibid*, pages 106 et 107.

⁵¹⁴ Elio Vittorini, romancier et rédacteur en chef de l'*Unita*, a été désavoué par la direction du PCI pour avoir publié Hemingway, Joyce et Kafka et pour avoir dénoncé les conséquences culturelles de la stratégie jdanovienne.

⁵¹⁵ Entretien téléphonique, 4 juillet 2000.

⁵¹⁶ Lettre de Jacques Roze à Dyonis Mascolo, 10 mai 1948, F.M., 4,2,22.

⁵¹⁷ Finalement, le projet n'aboutira pas.

rigueur théorique et une approche très intellectualisée – à la fois théologique et philosophique de la question -, sans concessions à des considérations morales simplificatrices. J.E. est décidément fidèle à sa réputation de revue d'accès difficile et ce n'est pas la contribution de Gabriel Marcel, « **Note pour une métaphysique de l'acte de charité** » qui le démentira.

C'est le même parti pris théorique qui se retrouve dans l'étude de l'action missionnaire de l'Eglise à l'égard des pauvres. A côté d'une interview menée par Marie Aubertin auprès de plusieurs aumôniers de J.E.C. où sont posées sans ambages les questions fondamentales auxquelles le mouvement est confronté - Comment ne pas devenir un parti révolutionnaire ? Comment ne pas devenir l'Eglise des pauvres ? - la parole est donnée à « **un prêtre missionnaire** »⁵¹⁸ (c'est ainsi qu'il signe son article) à propos de la mission de l'Eglise envers les pauvres et de la mission des pauvres dans l'Eglise. Mais ici, les considérations concrètes et la réflexion stratégique sont remplacées par une vision proprement mystique du prolétariat. Le propos est introduit par une analyse à visée sociologique qui distingue trois groupes au sein du monde du travail : à une extrémité du spectre, les sous-prolétaires, écrasés par la misère, proie aisée, mais illusoire, pour la mission : ils sont faciles à toucher car habitués à la protection et à l'aumône, mais leur être profond est bien souvent hors d'atteinte ; à l'autre extrémité, les « séparés », qui cherchent, par des stratégies personnelles ou familiales, à échapper à leur condition de prolétaire. L'auteur n'a pas de mots assez durs pour les décrire et pour égratigner au passage l'Eglise qui leur offre une bonne conscience pharisienne. Entre ces deux extrêmes, le « Mouvement ouvrier », avec une majuscule. « **C'est le peuple, la cité humaine, avec son coeur commun, sa solidarité, son âme mystique, sa conscience de corps (...); jamais nous n'y avons rencontré de haine, parce que ce peuple vit dans la solidarité, dans la communion et l'espérance. Et la peur seule crée la haine.** »

Ces considérations appellent plusieurs remarques. Premièrement, ce découpage sociologique diffère nettement du tableau fréquemment dressé qui distingue une élite consciente, constituée par le prolétariat organisé de la mine et de la grande industrie, et une masse encore inconsciente. Analyse implicite dans maintes visions du monde ouvrier, qu'elles soient d'origines communistes ou chrétiennes progressistes. Mais, et c'est la deuxième constatation, ce peuple n'en est pas moins paré de toutes les vertus et surtout de la plus belle de toutes, le sens de la communauté. Troisièmement, enfin, avec la rencontre du monde ouvrier est venue pour l'Eglise l'heure de vérité, tant ses exigences seront radicales, loin des faux-semblants bourgeois : « **C'est ce peuple ouvrier qui posera aux prêtres, à l'Eglise et à Dieu la condition sine qua non de vivre vrai et de réaliser la Vérité et l'Unité dans leur vie. (Quelle différence avec les qualités fonctionnelles que les riches nous demandent !) Sans haine, sans préjugé et sans conformisme, les prolétaires demandent de montrer par notre vie silencieuse, ce que nous avons « dans le ventre »** ». ⁵¹⁹ Par là, l'auteur en revient aux thèmes récurrents de Jeunesse de l'Eglise : les chances d'une présence chrétienne au coeur du

⁵¹⁸ Nous avons de bonnes raisons de penser qu'il s'agit de l'abbé Depierre.

⁵¹⁹ « La mission et les pauvres », *Cahier 9*, page 51.

monde moderne se mesureront à la capacité des chrétiens eux-mêmes à montrer, par leur vie, la valeur de la foi. Et l'article se conclut sur ces mots : « ***Il faut montrer [aux pauvres de ce monde], vivant dans notre chair, l'Evangile du Royaume. Ut digne ac competenter annuntiem Evangelium tuum.*** »

E) Quid de Marx ? Le test de *Signification du marxisme*

En juillet 1949, paraît aux Editions ouvrières, *Signification du marxisme*, du père Desroches. Celui-ci, brillant second du père Lebret à Economie et Humanisme, s'est imposé depuis les lendemains de la guerre comme un des meilleurs spécialistes catholiques de la pensée de Marx⁵²⁰. Toutefois, en raison de ses positions jugées de plus en plus éloignées de la doctrine de l'Eglise en matière sociale, il est, dès cette époque, en délicatesse avec le père Lebret et tend à se rapprocher de Jeunesse de l'Eglise.

Si dix ans d'âge les séparent,⁵²¹ Desroches et Montuclard se connaissent cependant de longue date : le premier fut, au studium de Saint-Alban-Laysse, l'élève du second. Le maître a conservé un souvenir fort de son disciple : le jugeant tantôt génial, tantôt « à côté de la plaque », il le notait soit 0, soit 20/20 !⁵²² Les deux hommes éprouvent estime et affection l'un pour l'autre. L'association étroite du père Montuclard à la rédaction de *Signification du marxisme*⁵²³, au cours du printemps 1948, offre une excellente occasion de préciser ses positions sur le marxisme en l'absence de textes d'époque rédigés sur la question. Eclairage d'autant plus précieux que, sur ce sujet sensible, les interprétations postérieures et les approximations de la mémoire forment un écran de fumée opaque et déformant.

On sait que, même s'il est, pour une bonne part, constitué d'articles déjà parus dans *Economie et Humanisme*, *Idées et forces*, *Esprit* ou les *Cahiers de Jeunesse de l'Eglise* entre 1946 et 1948, l'ouvrage a connu un long purgatoire puisqu'il ne s'écoule pas moins de dix-huit mois entre la remise pour *imprimatur* et la publication. Le père Montuclard a été choisi, aux côtés du père Lebret, pour en assurer la censure. Au début de leur collaboration, une certaine distance et le vouvoiement restent de mise, mais les longs échanges sur le contenu de l'ouvrage vont favoriser des relations beaucoup plus amicales et directes. Au fil des critiques des censeurs, notamment de messieurs Enne et Levassor-Berrus, sulpiciens nommés par l'archevêché de Paris, le père Desroches amende son texte et cherche des conseils. Il rencontre Jacques Maritain, le père Chenu... il s'inquiète du climat romain, des réactions dans les sphères épiscopales : « ***Certains***

⁵²⁰ Pour toutes les précisions sur la démarche d'Henri-Charles Desroches et l'ouvrage *Signification du marxisme*, ce passage s'appuie sur le livre de Denis Pelletier, *Economie et humanisme (1941-1966)*, Editions du Cerf, 1996, spécialement le chapitre VI : « A l'épreuve du marxisme », pages 222 à 254.

⁵²¹ Desroches est de 1914.

⁵²² Entretien avec Madame Montuclard, Nyons .

⁵²³ Cf les échanges épistolaires entre les pères Desroches et Montuclard, notamment, la lettre du père Desroches au père Montuclard du 9 avril 1948 : « Pour le troisièmement, nous venons de passer 15 jours à le mettre au point ensemble ».

indices me laissent penser qu'une réelle malveillance pèse sur nous »⁵²⁴.

Il pense au moins trouver chez Montuclard une oreille compréhensive, quand celui-ci remet son rapport au père Belaud, provincial de Lyon, à qui revient la décision de l'*imprimi potest*. L'ampleur des critiques laisse Desroches abasourdi.⁵²⁵ Elles se ramènent essentiellement à trois : nulle part n'est introduite la distinction entre la pensée scientifique de Marx et sa pensée philosophique ; la critique du marxisme n'intervient qu'au moment où se rencontrent marxisme et christianisme - autrement dit, le marxisme n'est pas réfuté en lui-même - ; enfin, la confrontation joue au bout du compte contre le christianisme.

La stupeur du père Desroches est bien compréhensive : les réserves du père Montuclard s'en prennent au fondement même de son ouvrage et surtout semblent nier le projet dans ses intentions mêmes, le livre tout entier cherchant à établir les distinctions entre matérialisme, communisme et athéisme. Quant à l'absence du schéma « **exposition du marxisme – réfutation du marxisme** », comment s'en étonner, puisque Desroches refuse cette réfutation globale et extérieure. En revanche, il pense avoir mené une critique interne constante « **pour sauver le marxisme de lui-même (...). Il y a beaucoup de marxismes dans Marx . Le fait que ma réflexion est une réflexion chrétienne me conduit perpétuellement à opter pour l'un d'entre eux de préférence aux autres et à montrer que les autres sont des tentations internes dans lesquelles il s'enfermerait – ou on l'enfermerait arbitrairement.** »⁵²⁶ En fait, le malentendu est total. Ainsi, Montuclard s'inquiète auprès de Belaud : « **Je crains que le lecteur moyen n'ait l'impression que le marxisme est, en bloc, une vérité indiscutable dont il faut bien que le christianisme tienne compte coûte que coûte** » et Desroches lui rétorque : « **J'espère que le lecteur moyen aura l'impression que le marxisme contient, en bloc, à l'état brut, des vérités indiscutables dont il faut bien que le christianisme tienne compte coûte que coûte** ».

Du père Desroches cette position ne saurait surprendre. Toute son oeuvre a tendu jusque-là à combattre la réputation d'erreur complète et indiscutable faite au marxisme dans les milieux catholiques. Sauf sur des points précis, comme la négation de la transcendance, c'est au marxisme lui-même qu'il emprunte les outils d'un dépassement de certaines positions jugées systématiques. En d'autres termes, sa critique du marxisme prend la forme d'une autocritique, ce qui en renforce encore la pertinence. Quant à sa prétendue critique du christianisme, il s'en défend clairement : « **La critique joue contre les chrétiens, non contre le christianisme (...) au nom d'une exigence chrétienne.** »⁵²⁷

Face à lui, Montuclard joue avec zèle son rôle de censeur, demande l'ajout d'une préface, fait insérer des précisions, discute paragraphe par paragraphe et l'on est frappé

⁵²⁴ Lettre du père Desroches au père Montuclard, s.l.n.d..

⁵²⁵ Lettre du père Desroches au père Montuclard, 9 avril 1948.

⁵²⁶ *Ibid*, page 2.

⁵²⁷ *Ibid*, page 3.

de lire ses craintes d'assimiler le communisme comme système scientifique avec le communisme comme perception prophétique. Comment interpréter cette prudence, qui tranche avec les raccourcis assésés quatre ans plus tard dans *Les événements et la foi* ? Faut-il y voir le malaise d'un béotien face à la tranquille assurance d'un Desroches à qui la familiarité avec la pensée de Marx permet de faire sereinement les distinctions nécessaires ? Les choses sont plus complexes. Tandis que Desroches admet globalement la valeur de marxisme comme outil d'interprétation économique et sociale, sur la structure de la propriété, la planification, voire la famille, Montuclard n'a pas encore franchi ce pas. S'il lui reconnaît une certaine validité sur des points précis, il refuse d'en faire un système irréfutable. Là où Desroches professe sa séduction intellectuelle à l'égard du marxisme, Montuclard prend acte de son état de « philosophie immanente » du prolétariat et de l'humanité en marche vers sa libération. Il ne se prononce pas sur sa valeur, mais l'appréhende comme un fait historique incontournable dont l'Eglise doit accepter de tenir compte : rien de moins, rien de plus.

Cette différence dans l'approche et le degré d'adhésion n'empêchent pas la proximité de pensée. D'un côté, il ne faut pas imaginer Desroches cabré sur ses certitudes. Quelques jours après le vif échange du 9 avril, il confie au père Montuclard son « **inquiétude très réelle de ne pas être dans la vérité** », tandis qu'il écrit à son provincial : « **L'Eglise est une chose trop grande pour lui faire porter la responsabilité de mes équivoques** ». Puis, anxieux, il récupère ses épreuves. « **J'ai vraiment envie de remettre le livre au fond d'un tiroir et de me taire** ». Quant au père Montuclard, il est évident que la collaboration accrue avec le père Desroches a contribué à orienter sa réflexion vers une prise en compte accentuée du marxisme. La concordance entre le rapprochement des deux religieux et l'introduction d'une approche marxiste sur le thème de l'aliénation lors des « troisièmes dimanches » de Petit-Clamart est frappante.

Finalement, le père Lebret accorde le *nihil obstat* le 1^{er} mai, le père Montuclard le 3. Le père Belaud donne l'*imprimi potest* le 4. La suite des péripéties du manuscrit n'appartient pas directement à l'histoire de Jeunesse de l'Eglise. Mi-mai, le père Desroches écrit au père Montuclard : « **Mon manuscrit est à l'archevêché. Je crains qu'il n'y soit pour longtemps** ». Il ne pense alors pas si bien dire : après avoir récusé les premiers censeurs jugés trop proches de l'auteur, l'archevêché réclame trois nouveaux *nihil obstat*, ceux du père Thomas Philippe et de MM. Enne et Levassor-Berrus, avant de donner son *imprimatur*...le 30 janvier 1949. Le livre sortira finalement au moment malheureux de la publication du décret du Saint-Office sur le communisme.

III Jeunesse de l'Eglise dans la galaxie chrétienne des années d'après-guerre

En trois années d'une activité intense, notamment à travers la publication de quatre numéros des *Cahiers*, avec un rythme de parution soutenu d'une livraison tous les six mois, Jeunesse de l'Eglise a élaboré un corpus d'une grande cohérence, dans lequel se repèrent quelques thèmes fondamentaux, socles théoriques de la réflexion de J.E. Reste à mesurer dans quelle mesure cette recherche a été originale au sein de la nébuleuse des courants qui lui sont proches, tant du côté des mouvements missionnaires que des

organisations dites progressistes.

Poser cette question de la spécificité de Jeunesse de l'Eglise, c'est à la fois chercher à circonscrire son apport particulier – ce qui faisait qu'on allait à J.E., qu'on en lisait les publications, qu'on en attendait quelque chose de singulier – et pointer les rapports du mouvement avec les organisations voisines.

A) Radiographie du mouvement : le fichier de Jeunesse de l'Eglise.

Le meilleur moyen de reconnaître l'impact et le positionnement d'un mouvement tel que Jeunesse de l'Eglise est de se pencher sur ses membres et sur son lectorat. Or la chose est en partie possible grâce au fichier de J.E., qui a pu être étudié. Récupéré lors de la dispersion de J.E. et du Centre de liaison et de recherche (CLR), ce fichier a pu donner des précisions intéressantes. Cependant, l'impossibilité d'en effectuer la datation précise doit conduire à la prudence : bien qu'il ait été procédé, notamment par recoupement entre les parties alphabétiques et géographiques, à l'élimination de certaines fiches (doublons, intrus, etc...), on peut craindre une certaine amplification par accumulation de strates différentes d'adhérents. Certes, ce risque est faible, pour deux raisons : les différentes secrétaires du mouvement ont procédé à des mises à jour régulières ; la vie du mouvement a été relativement brève, surtout dans sa version parisienne (1946 – 1953). En revanche, ces remarques conduisent à s'interdire d'aller très avant sur une éventuelle évolution de la composition du mouvement, pour laquelle nous ne disposons d'aucune donnée objective.

Cela dit, la question fondamentale est de savoir ce que recouvre effectivement ce fichier : s'agit-il de militants actifs, de simples lecteurs, voire des sympathisants occasionnels qui sont, un jour, entrés en contact avec J.E. ou dont le nom a été fourni par un proche en vue d'un quelconque démarchage ? Tout porte à croire qu'il s'agit d'un peu tout cela à la fois ! Comment, dans ces conditions, tirer parti d'un tel corpus, dans la mesure où chaque fiche ne donnait que le nom et l'adresse des personnes recensées ? Toute exploitation eut été impossible en l'état, sans la précieuse contribution de Madame Montuclard, qui a rempli, pour chacune des 2 890 fiches conservées, un questionnaire détaillé.⁵²⁸ Certes, les résultats obtenus ne reposent de fait que sur sa mémoire. Mais, outre le fait que celle-ci est aussi fidèle que possible au bout de cinquante années écoulées, et que nul n'a mieux connu qu'elle le petit monde de Jeunesse de l'Eglise, il faut répéter que c'était là pour nous le seul moyen de connaître un peu la composition du mouvement. Ce travail fastidieux a eu en tout cas aussitôt un premier mérite : en distinguant les fiches renseignées par Madame Montuclard de celles dont le nom lui était parfaitement inconnu, on a pu distinguer la part de ceux qui jouèrent un rôle actif, le « noyau » de J.E., de ceux qui n'eurent qu'un contact éphémère avec le mouvement.⁵²⁹ Les statistiques qui suivent tiennent compte de cette distinction essentielle.

Un autre moyen de circonscrire le noyau dur des militants de J.E. a été de repérer,

⁵²⁸ On trouvera en annexe XX un modèle de ce questionnaire.

⁵²⁹ Les 1 659 fiches retenues sont celles où l'une au moins des rubriques « mouvement », « action », « publication », « engagement », « correspondance » a été renseignée.

parmi les adhérents, ceux qui étaient abonnés au Bulletin de liaison et cotisaient à la caisse de solidarité.

Selon les fiches établies par Mme Montuclard, leur part s'élève à 870, soit 52.5 % des personnes identifiées. Selon un extrait du fichier, daté de juin 1952 et établi par régions (mais sans la région parisienne), on compte alors en province 272 abonnés au Bulletin de Liaison et 66 cotisants à la caisse de solidarité, soit respectivement, 50 et 12 % des personnes fichées sur la province. Il est donc important de distinguer deux ensembles : les personnes inscrites au fichier, qui représentent l'ensemble de la nébuleuse touchée peu ou prou par Jeunesse de l'Eglise et le groupe des militants engagés. Les statistiques qui suivent portent donc d'abord sur l'ensemble des personnes recensées, puis sur le groupe des militants actifs.

La première constatation est la forte domination masculine : sur les 2762 personnes civiles recensées, les hommes représentent 75 %, contre 20 % pour les femmes, les 5 % restants, formés de couples, se répartissant entre les deux sexes. Cette composition n'a rien de surprenant, surtout compte-tenu de l'époque. Mme Roselène Dousset épouse de Jacques Dousset, résume très bien la situation : « **Pendant que mon mari militait, je faisais des enfants...** »⁵³⁰ Cependant, la part des femmes ne doit pas être regardée comme négligeable, à l'aune de leur place habituelle dans les partis politiques ou dans des groupes similaires, d'autant plus qu'elle se monte à 23,5 % si l'on ne retient que les laïcs.

Du point de vue géographique, JE est présente dans tous les départements français, mais de manière très inégale.⁵³¹ Quelques régions sont fortement représentées : la région parisienne (1016 fiches, soit 35 %), le Sud-Est rhônalpin, avec 413 mentions pour les départements du Rhône (147), de l'Isère (82), de la Loire (68), des Savoies (28 en Savoie et 46 en Haute-Savoie), voire de la Drôme (26) et de l'Ain (16) ; l'Ouest (Bretagne, Normandie, Pays de Loire), l'Alsace-Lorraine, le Nord, ainsi que quelques noyaux plus isolés, comme les Alpes-Maritimes ou la Haute-Garonne. On retrouve globalement la configuration bien connue de la géographie religieuse de la France des années 1950. Mais il faut insister sur le caractère très nettement urbain de cette implantation et plus encore sur le poids des grandes agglomérations : chaque fois qu'un département compte une ville importante, elle se taille la part du lion. Ainsi, Grenoble compte 70 % des Isérois recensés dans le fichier, Strasbourg 69 % des Bas-Rhinois. Le phénomène est écrasant dans les Bouches-du-Rhône : 45 des 48 personnes mentionnées résident à Marseille.

On peut d'abord penser que les questions soulevées par JE, autour de la présence missionnaire en monde ouvrier et de la prise en compte du communisme, sont plus à même de toucher les chrétiens des villes. Cette implantation est également à mettre en relation avec la composition sociologique du mouvement, pour autant qu'on puisse la connaître, puisque l'on ne dispose que de 432 fiches renseignées sur ce thème. Sur ce

⁵³⁰ Témoignage du 14 septembre 1994.

⁵³¹ On n'oubliera pas les trois départements d'Algérie (29 mentions). Parmi les autres colonies, seul le Maroc est bien représenté. Pour l'étranger, c'est en Belgique que JE a le plus de contacts. Elle entretient aussi des correspondances en Allemagne, Belgique, Italie. Voir annexe XXI.

nombre, 404 indiquent des professions intellectuelles (essentiellement des enseignants) ou des cadres, fonctions plutôt propres au milieu urbain. Mais ce qui frappe, sans vraiment surprendre, c'est la très faible représentation ouvrière : 6 % des fiches renseignées. Les dirigeants de JE voyaient juste lorsqu'ils déploraient l'incapacité du mouvement à toucher la classe ouvrière. Et les changements dans la formule des *Cahiers* n'y firent rien : au C.L.R., on ne comptait que quatre ouvriers. JE est bien une entreprise intellectuelle qui recrute dans les milieux portés à la spéculation : classes moyennes ou supérieures, plus précisément ceux que les sociologues nomment les « gestionnaires du corps social » : cadres, fonctionnaires, enseignants, ces derniers formant 60 % du total des effectifs dont la profession est connue. D'autre part, sur les 26 ouvriers recensés, 15 le sont à Paris. On peut en déduire que la notoriété du père Montuclard dans les milieux militants de la capitale et les contacts personnels directs firent plus pour leur recrutement que la lecture des *Cahiers* ...

Cela dit, ces considérations sont à nuancer en fonction de l'état des personnes. Ainsi, sur les 259 enseignants recensés, 107 sont membres du clergé. On touche d'ailleurs là une autre caractéristique de JE : la forte représentation des clercs (28 %). Hormis 31 dominicains et 19 jésuites, les contacts concernent essentiellement des clercs séculiers : prêtres de paroisse, vicaires et un nombre important de professeurs de séminaire. Dans le clergé aussi, Jeunesse de l'Eglise recrute volontiers dans la frange la plus attentive à la recherche théologique, ainsi que dans les « cadres » : directeurs des oeuvres diocésaines, vicaires de cathédrales, supérieurs de grands et petits séminaires. Cette donnée contribue par ailleurs à accentuer le caractère urbain du lectorat de JE., bien représenté dans le personnel d'évêché.

Le fichier dépouillé fournit enfin d'intéressantes indications sur les engagements des membres de JE. Il nous faudra y revenir pour mieux appréhender les relations du mouvement avec les organisations proches. 011

B) Au sein de l'Eglise catholique

1) Les relations de J.E. avec la hiérarchie et l'Ordre dominicain

Du point de vue doctrinal, Jeunesse de l'Eglise ne rencontra pas de difficultés notables avec la hiérarchie ou l'Ordre dominicain jusqu'en 1949, date à laquelle la situation se dégrada brutalement.⁵³²

Lors de son installation au Petit-Clamart, le centre avait reçu un accueil bienveillant de l'ordinaire du lieu, en la personne de Mgr Suhard, archevêque de Paris. Il faut dire que le père Montuclard était précédé de la réputation très favorable des premiers *Cahiers* et que le prélat n'avait pas oublié sa rencontre chaleureuse de 1937 avec le dominicain. Ainsi, il lui écrivait, peu après son arrivée en région parisienne : « **Je suis heureux que Paris puisse donner asile à une association poursuivant un tel but** »⁵³³. On connaît

⁵³² Cf *infra*, page 265 et sq.

⁵³³ Lettre du 9 mars 1946. F.M., 8, 5, 78. On notera l'expression « donner asile ».

les préoccupations missionnaires de Mgr Suhard : « **Je n'ai pas à chercher loin le sujet de mes méditations. C'est toujours le même : il y a un mur qui sépare l'Eglise de la masse. Ce mur, il faut l'abattre à tout prix, pour rendre au Christ les foules qui l'ont perdu** », disait-il lors de son jubilé sacerdotal, le 5 décembre 1948⁵³⁴. Une telle disposition ne pouvait qu'amener le cardinal à regarder avec bienveillance la recherche des membres de J.E., qui reçurent sa fameuse lettre de Carême, *Essor ou déclin de l'Eglise*, comme une bénédiction. Ainsi, le père Montuclard put écrire au père Belaud, provincial de Lyon : « **J'ai depuis longtemps oublié toutes les difficultés rencontrées dans le passé (...). Vous parlez de succès . En un sens c'est exact : l'opinion nous aide et les deux cardinaux de Paris et de Lyon nous donnent confiance et appui** ». ⁵³⁵

Toutefois, les derniers mois de l'épiscopat de Mgr Suhard furent assombrés par des tensions qui, au demeurant, nuancent la vision quelque peu simpliste et manichéenne d'un changement radical entre le temps de « l'archevêque missionnaire » et celui de son successeur, Mgr Feltin. Cette évolution s'explique par la détérioration du contexte général, patente début 1949, dans l'avertissement du cardinal sur la collaboration avec les communistes.⁵³⁶ Ainsi, ce fut en mars que le père Montuclard dut se rendre à l'archevêché pour répondre aux interrogations sur la participation de Marie Aubertin à la vente de *l'Humanité* dans les rues du Petit-Clamart⁵³⁷. Ce n'était pas la première fois que Jeunesse de l'Eglise était ainsi victime de dénonciations, la plupart du temps anonymes. L'existence communautaire à Clairbois, le style de vie chaleureux et décontracté, la présence sous le même toit d'un religieux et de jeunes femmes célibataires, attisaient les ragots et choquaient les esprits bien-pensants. La relation de couple entre Maurice Montuclard et Marie Aubertin alimentait tout particulièrement les dénonciations. Jacques Roze se souvient avec amusement que les moins étonnés et les moins réprobateurs n'étaient pas certains amis communistes, qui attendaient de la part de catholiques un rigorisme digne de la morale bourgeoise qu'ils ne dénonçaient plus depuis bien longtemps.⁵³⁸

Toutefois, jusqu'en 1949, l'équipe de J.E. ne fut l'objet d'aucune mesure spécifique de la part de l'archevêché. Il en alla de même du côté de l'Ordre dominicain. Le statut du père Montuclard, détaché de la province de Lyon, et, en théorie, rattaché au couvent Saint-Jacques à Paris, lui procurait en fait une indépendance telle qu'il n'en avait jamais connu. Quel contraste avec les années lyonnaises, occupées à louvoyer avec les supérieurs provinciaux pour échapper à l'assignation au couvent ! En réalité, trop éloigné de sa province d'origine et bénéficiaire d'un statut assez flou à Paris, le père ne dépendait vraiment de personne. Les supérieurs provinciaux le déplorèrent assez lorsqu'ils

⁵³⁴ Cité par Olivier de Brosse, *Cardinal Suhard : vers une Eglise en état de mission*, Cerf, 1965, page 298.

⁵³⁵ Lettre du 27 août 1947, ADL, B 1200 – 3.

⁵³⁶ *Semaines religieuses du diocèse de Paris*, 5 et 12 janvier 1949.

⁵³⁷ Cf *supra*, page 193.

⁵³⁸ Témoignage, 25 octobre 1994.

voulurent exercer un contrôle plus effectif lors de la crise de 1952-1953.

Quant aux positions défendues par Jeunesse de l'Eglise, les instances de l'Ordre leur manifestaient soutien et estime : « **Apud nos notam catholicam adspicientes, valde conformur. Omnibus in diversis locis laborantibus ingenio christiano simul ac humano intersunt, laetenter gratias agimus. Tales sunt : (...) illi qui, extra territorium provinciae, ad sociationum vel Ephemeridum vel Periodicorum laborant ; inter quae Jeunesse de l'Eglise et La vie intellectuelle.** »⁵³⁹ J.E. revendiquée comme réussite dominicaine : là aussi, quel chemin parcouru !

En 1950 encore, lorsque la nonciature diligente une première enquête sur le père Montuclard⁵⁴⁰, le secrétariat de la province de Lyon s'emploie à justifier les recherches du père Montuclard aux marges de l'Action catholique : « **Les dirigeants de Jeunesse de l'Eglise ont voulu travailler pour leur part à endiguer le mouvement de déchristianisation qui éloigne de l'Eglise la société moderne. Tandis que l'Action catholique et l'action sociale chrétienne cherchent à faire pénétrer les principes de la vie chrétienne dans la vie publique, ils ont choisi une tâche complémentaire : faire connaître aux hommes d'aujourd'hui le contenu proprement religieux et spirituel du message chrétien. Dans cette perspective, ils ont essayé d'un part, de bien connaître les aspirations et les tendances culturelles de nos contemporains ; et, d'autre part, en face de ces aspirations et de ces tendances, de donner du christianisme un visage aussi vrai que possible.** »⁵⁴¹

Si J.E. bénéficia, dans cette période de rayonnement, du soutien bienveillant de la hiérarchie et de l'Ordre dominicain, les relations n'en demeurèrent pas moins épisodiques et distantes. Il en alla bien différemment avec les organisations proches qui exploraient les marges du monde catholique.

2) Avec les autres courants de la gauche chrétienne

a) Avec Esprit, un dialogue exigeant

L'installation de Jeunesse de l'Eglise à Petit-Clamart en 1946 marque le renouveau des relations avec Mounier et son équipe. Le voisinage – les Murs Blancs ne sont distants que de quelques kilomètres –, les fréquentes rencontres, notamment aux « troisièmes dimanches », favorisent les liens entre les deux groupes. Ainsi, le 10 août 1946, Emmanuel Mounier souscrit une part à la coopérative ouvrière de production Jeunesse de l'Eglise, créée deux mois plus tôt. Mais surtout, la proximité est d'ordre intellectuel. Plus

⁵³⁹ *Acta capituli provincialis* (Actes du chapitre provincial de la province de Lyon), Angers, juillet 1947, page 16. ADL. » A tous ceux qui travaillent en différents endroits dans un esprit à la fois chrétien et humain, nous disons notre gratitude. Tels sont ceux qui, à l'extérieur de la province, travaillent dans des sociétés de publication de journaux et de périodiques, parmi lesquels on trouve Jeunesse de l'Eglise et La Vie Intellectuelle »

⁵⁴⁰ Cf *infra*, page 292.

⁵⁴¹ ADF

encore qu'avant-guerre, les deux mouvements se retrouvent sur les mêmes terrains de réflexion.

Ainsi, le parallèle est saisissant entre le *Cahier 5, La crise de la civilisation chrétienne* et le numéro spécial, *Monde chrétien, monde moderne*, qu'*Esprit* consacre, un an plus tard aux mêmes questions⁵⁴². Dans l'introduction du dossier, le travail de l'équipe de Clairbois est mentionné : « **Le problème que posent ces pages acides et ferventes écrites par un chrétien⁵⁴³, il est, comme le problème communiste, fiché au coeur du monde contemporain. Ce problème que Mounier soulevait naguère dans *L'affrontement chrétien*, que Jeunesse de l'Eglise reprend dans sa série de Cahiers, c'est celui que nous avons mis en vedette dès notre départ en 1933, le problème de la solidarité des chrétiens avec le désordre qui agonise et celui, concret, de la fissure profonde qui sépare le monde chrétien, sociologiquement pris, d'avec le monde moderne dans sa masse.** »⁵⁴⁴

Bien sûr, le père Montuclard « **qui dirige les Cahiers Jeunesse de l'Eglise et y examine en permanence des problèmes de l'ordre de celui que nous soulevons ici** »⁵⁴⁵, participe à l'enquête. Sa contribution n'est intégrée ni au chapitre 3 (« Monde, chrétienté, christianisme »), aux côtés de Mgr de Solages, du pasteur de Pury ou de Georges Mounin, ni au chapitre 4 (« Face aux valeurs modernes ») où l'on retrouve les signatures du père Teilhard de Chardin, de l'abbé Pierre ou encore de Jean Verlhac et Maurice Caveing, de l'U.C.P. : elle ouvre, avec celle du père de Lubac, la dernière partie, le « chapitre des remèdes ». Montuclard y signe une apologie de l'engagement.

Inutile de revenir sur la coupure entre monde chrétien et monde moderne : « **C'est un fait, un fait sociologique** ».⁵⁴⁶ Inutile aussi de gémir, de juger, de condamner, voire de chercher à rénover et réformer selon son petit point de vue personnel. Faut-il alors rester passif ? Certes non ! La réponse est dans l'engagement : « **Celui qui s'engage n'est point fermé aux valeurs de son temps ; (...) il mesure la distance qui tient le monde chrétien éloigné de l'Esprit (...); mais cette distance, il la mesure du dedans.** »⁵⁴⁷ L'engagement vu comme une *catharsis* face à l'impatience, à la partialité, au désir stérile, à l'amertume de l'impuissance. L'engagement comme brevet d'expertise et comme caution : « **Jamais ne seront déplacés, ni choquants, les avertissement, mêmes sévères des chrétiens qui, vitalement en contact avec le monde, la foi et l'Eglise, se seront mis à même d'aborder, au nom de l'esprit, ces incompréhensions**

⁵⁴² Numéro 125, août-septembre, 1946.

⁵⁴³ Il s'agit de l'article retentissant de Michel Dupouey : « *L'Eglise va-t-elle émigrer ?* », *Esprit*, mai 1946, pages 703 à 715.

⁵⁴⁴ *Esprit*, mai 1946, pages 715-716.

⁵⁴⁵ Texte du chapeau de présentation de sa contribution, pages 288 à 289.

⁵⁴⁶ « Un fait » : un mot que Montuclard affectionne particulièrement. « Une question de faits », c'est le titre du très dogmatique article de Louis Althusser qui ouvre le *Cahier 10, L'Evangile captif*.

⁵⁴⁷ *Esprit*, n° 125, août-septembre 1946, page 291.

que des siècles ont accumulées entre le monde chrétien et le monde moderne. »⁵⁴⁸

Peu auparavant, dans le numéro de février 1946, c'est un ancien de la Communauté lyonnaise, Charles Maignial, qui avait signé un article dans la revue, à l'occasion de la virulente polémique qui opposa le père Daniélou et François Mauriac à Pierre Hervé et à la suite des attaques de celui-ci parues dans les colonnes d'*Action* et de l'*Humanité*. L'affaire donne à l'auteur l'occasion de préciser quelques idées sur la place de l'Eglise dans le contexte du temps.⁵⁴⁹ Pour lui, le père Daniélou s'est bien mal défendu en répondant à son contradicteur sur le terrain politique et social : le christianisme, même pleinement et dignement vécu par les chrétiens ne peut pas et ne doit pas résoudre les problèmes du monde. « **Assumer l'histoire (...) consiste pour l'Eglise, non pas à assumer la responsabilité du déroulement de l'histoire, qui lui échappe, mais la responsabilité de l'espérance du salut de chacun des hommes engagés dans l'histoire qu'il contribue à faire (...). L'Eglise prête le flanc à la critique dans la mesure où, perdant de vue sa référence à son objet propre qui est le royaume de Dieu, et la réponse que doit lui donner l'homme dans la liberté, elle présente certaines structures semi-sociologiques comme un absolu, alors qu'elles ne sont que relatives, dès lors qu'elles cessent d'intéresser exclusivement les fins spirituelles de l'Eglise qui conditionnent la vie de foi des personnes (...). Quand l'Eglise est simplement elle-même, elle n'a jamais à se défendre.** » Même si, à l'époque, Charles Maignial, qui rejette les tendances « compagnons de route » de J.E. n'en est plus, à proprement parler, membre, il résume parfaitement la réflexion conduite par le mouvement depuis ses débuts.

Lors de la préparation du *Cahier 7*, c'est au tour de J.E. de demander un papier à Mounier. Celui-ci, débordé, renonce à envoyer quelque chose : « **Jeunesse de l'Eglise, au surplus, n'est pas une revue, c'est un acte spirituel. Je ne puis y écrire que si je trouve à puiser dans quelque source vive** ». ⁵⁵⁰ Un acte spirituel : sous la plume du philosophe, l'appellation vaut plus qu'un satisfecit.

En revanche, Mounier honore sa promesse de collaboration au dixième *Cahier*, *L'Evangile captif*. Son article, daté du 20 novembre 1948, est accompagné d'un bref message : « **En hâte, je tiens ma promesse, au fond du train qui m'emmène. De tout coeur, E.M.** » ⁵⁵¹. Suivent dix pages serrées qui présentent le point de vue du philosophe chrétien sur la question : « La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de notre temps ? » ⁵⁵²

⁵⁴⁸ *Ibid*, page 292.

⁵⁴⁹ Cet article présente les positions de J.E. à l'époque d'une manière claire et synthétique. Il nous a paru intéressant de le reproduire *in extenso* en annexe VIII.

⁵⁵⁰ Lettre d'Emmanuel Mounier au père Montuclard, F.M., 4, 3, 70.

⁵⁵¹ *Idem*, F.M. 19,4 3.

⁵⁵² *L'Evangile captif*, pages 129 à 134.

On le voit, la fréquence des échanges intellectuels entre Mounier et J.E. ne s'est pas affaiblie au fil des années et ce jusqu'à la mort du philosophe. Cette collaboration s'est doublée d'une proximité affective qui ne s'est pas davantage démentie. En décembre 1949, lorsque le père Montuclard, épuisé par les épreuves traversées durant cette première « année terrible », sombre dans la dépression et que leur médecin commun lui prescrit un mois de repos et d'isolement complets à la campagne, c'est Mounier qui règle les frais de sa pension dans un petit hôtel de Seine-et-Marne. Le 27, il écrit au religieux : **« Je veux vous dire mon affection fidèle (...) Quelque chose en moi est tenté de vous dire : « Heureux homme qui brisez en vous la ligne tracée », si je ne pensais pas que cela est aussi brisant et que vous avez besoin de plus de fraternelle affection que de quoi que ce soit en un moment où vous vous lancez les yeux fermés, la main offerte, dans une dure nuit. Je vous serre la main en bon camarade. »**⁵⁵³.

Voilà qui dément avec éclat l'idée parfois entendue selon laquelle Mounier n'aimait pas Montuclard. Cette affirmation se base en fait sur le rapprochement opéré par Mounier dans les tous derniers mois de sa vie avec la communauté des chrétiens de Montreuil et l'équipe de l'abbé Depierre. Ce choix d'une immersion dans la vie concrète d'un quartier ouvrier et du partage de ses réalités quotidiennes signifierait le rejet des spéculations intellectuelles et des élucubrations ouvriéristes qu'illustrerait le travail du centre de Clairbois. En d'autres termes, Mounier aurait choisi le terrain contre la réflexion, le camp des militants de base et des prêtres-ouvriers contre celui des théoriciens.

Le point de vue vaut d'être entendu, tant il est vrai que ce débat n'a cessé de traverser le courant missionnaire des années d'après-guerre. Peu de temps auparavant, Paul-Henri Chombart de Lauwe avait tranché dans ce sens en quittant Jeunesse de l'Eglise pour se rapprocher de l'équipe missionnaire d'Ivry. Est-il pour autant raisonnable d'opposer ainsi le religieux de Petit-Clamart et le philosophe de Châtenay-Malabry, alors que les deux hommes partageaient tant de points communs, jusqu'à la volonté contemporaine de vivre une expérience d'établissement ? En effet, lorsque Mounier envisagea son départ des Murs Blancs – projet ruiné par son décès brutal - le père Montuclard avait déjà quitté Clairbois pour le XIV^e arrondissement de Paris, quartier alors populaire proche du chantier de l'hôpital Beaujon, sur lequel il travaillait comme électricien. L'expérience, interrompue en raison de son état de santé, n'en témoignait pas moins d'une volonté d'enfouissement en milieu ouvrier qui aboutit en décembre 1951 à l'installation du Centre Jeunesse de l'Eglise au 14 de la rue Bessières, dans le XVII^e arrondissement.

En fait, les deux hommes, au-delà de leur proximité générationnelle (1904 pour Montuclard, 1905 pour Mounier) et de leurs itinéraires respectifs si souvent croisés, partageaient un même souci de présence des chrétiens au monde et un même refus du repli catholique. Certes, des différences, mêmes fondamentales, ont pu exister : d'un côté, l'homme d'Eglise qui souhaitait d'abord oeuvrer, au coeur de l'institution ecclésiale, à un approfondissement de la foi et refusait tout compromis, tout arrangement temporel, toute laïcisation de la transcendance ; de l'autre, le défenseur d'une révolution spirituelle

⁵⁵³ Lettre d'Emmanuel Mounier au père Montuclard, F.M., 4, 2.

ouverte à tous les courants et affranchie de tout cléricisme. Mounier se retrouvait-il dans la recherche essentiellement religieuse de J.E. ? Montuclard pouvait-il adhérer aux tentatives de conciliation entre religion et politique, au pluralisme revendiqué par *Esprit* ? « **A la limite, écrit Wenceslas Baudrillard, l'idée même de philosophie chrétienne semble insoutenable, dans le monde actuel, au père Montuclard, ce qui est le projet de Mounier.** »⁵⁵⁴ Pourtant, *in fine*, leur hantise de la coupure avec le peuple les réunit. Au nom de préoccupations différentes, plus apostoliques pour l'un, plus empreintes de justice sociale pour l'autre, du moins à l'origine, les deux hommes ont fini par placer la question ouvrière au cœur de leur démarche intellectuelle. C'est d'ailleurs cette fidélité qui conduisit les deux hommes à une compréhension très large vis-à-vis des communistes, même si le directeur d'*Esprit* regimbait au moment où le père Montuclard s'avancait toujours plus loin dans cette voie. Une chronologie fine des prises de position s'impose ici⁵⁵⁵, mais, avec des temps et des modalités qui diffèrent, c'est le même raisonnement qui prévaut : céder à l'anti-communisme condamne irrémédiablement à se couper de la classe ouvrière alors que le devoir du chrétien est d'être à ses côtés, en son sein.

Reste une question plus délicate : au-delà des affinités personnelles entre Mounier et Montuclard, qu'en est-il des relations entre les deux mouvements ? Malgré la place prégnante des deux directeurs dans chacune des revues, Mounier n'est pas tout *Esprit*, Montuclard n'est pas tout J.E. La concomitance entre la disparition de Mounier et le desserrement des liens entre les équipes renforce la thèse d'une relation essentiellement fondée sur l'amitié entre les deux animateurs, sans oublier toutefois le rôle important de Paul Fraisse. Pourtant, les choses sont plus complexes : le 12 décembre 1948, Georgette Althusser, depuis peu secrétaire de J.E., en remplacement d'Isabelle Richardier, écrit à ses parents au Maroc pour leur dire tout le bien qu'elle pense de l'équipe de Clairbois et pour leur signaler la contribution de son frère Louis au dixième *Cahier* alors en préparation. Elle ajoute en biais, en tête de la lettre : « **Ne vous réabonnez pas à Esprit, n'est-ce pas ?** » et la mention est suivie d'une série de points d'exclamation.⁵⁵⁶ Pour la jeune femme - et pour son frère, si tant est que, comme le dit son biographe, l'une vaut pour l'autre - , la revue de Mounier est alors tombée en disgrâce. Les révisions déchirantes à l'occasion de la crise yougoslave ont laissé des traces et les prises de distance désormais fréquentes vis-à-vis de la politique menée dans les démocraties populaires du bloc de l'Est au sein de la revue, ne peuvent satisfaire qui adhère alors à la vulgate du parti communiste. Il faut dire aussi que ce n'est pas à *Esprit* que la jeune femme risque de trouver ce qu'elle recherche - et ce qu'elle a trouvé, apparemment, à Jeunesse de l'Eglise : « **Je suis sûre, Micou [c'est le surnom qu'elle donne à sa mère], que Jeunesse de l'Eglise t'aiderait de façon extraordinaire et te libérerait en t'épanouissant magnifiquement. Elle te montrerait, en effet, comme je le comprends**

⁵⁵⁴ Wenceslas Baudrillard, *op. cit.*, page 105.

⁵⁵⁵ Thierry Keck, « Sur le philocommunisme d'Esprit. Mounier et Jeunesse de l'Eglise », article à paraître dans *Chrétiens et sociétés*, bulletin du Centre André Latreille (Université Lumière - Lyon II) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (Université Jean-Moulin - Lyon III)

⁵⁵⁶ Yann Moulier-Boutang, *op.cit.*, page 296.

moi aussi, que l'impression de malaise, de déséquilibre, de non-épanouissement, vient non pas de toi en tant que personnalité humaine, mais de l'Eglise elle-même (...) en tant qu'elle t'oblige (comme elle nous oblige tous) à te plier à des disciplines qui ne répondent plus à la vie, mais au contraire la repoussent et nous séparent de la vie et essaient de la faire non existante (ce qui est impossible – d'où le déséquilibre...) »⁵⁵⁷.

Variations sur un thème fondamental dans la démarche de J.E., celui de l'aliénation qui induit de la part de ses membres à la fois une critique du moralisme chrétien et l'approfondissement de la réflexion marxiste, incontournable sur la question. Thème dont la faible part dans les publications pourrait conduire à minorer l'importance (en partie accidentellement, le *Cahier 11* sur *La liberté du chrétien* n'ayant pu paraître), mais dont la place dans le programme des « troisièmes dimanches » dit assez le caractère essentiel.⁵⁵⁸ Cela dit, faut-il considérer le point de vue de Georgette Althusser comme le signe d'une rupture entre J.E. et l'équipe d'*Esprit* ? Certainement pas, au vu de la poursuite des collaborations. On a déjà évoqué celles de Mounier et de Paul Fraise, mais les archives gardent aussi mémoire de liens plus inattendus avec Paul Ricoeur, alors jeune enseignant à l'université de Strasbourg, peu familier du Petit-Clarmart et très absorbé par ses propres thèmes de recherche. En réalité, cette proximité ne doit pas surprendre le lecteur attentif des *Cahiers de Jeunesse de l'Eglise*, tant les quelques pages que signa le philosophe dans le numéro 10 – *L'Evangile captif* – résonnent d'un accord profond avec les positions de la revue. Qu'on en juge : « ***La condition de l'évangélisation est une impitoyable purification du message de son revêtement historique périmé : pensée hellénique, rites féodaux, cadres bourgeois. En retour, la volonté même de maintenir le dialogue avec le non-croyant est la condition de ce travail sur soi-même. Bien plus, c'est en faisant, devant l'incroyant et avec son aide, ce travail d'auto-critique que nous nous évangéliserons nous-mêmes (...). Ce travail est sans doute inséparable du travail de purification sociale : non seulement les chrétiens ont été terriblement absents aux justes revendications des prolétaires exploités du XIXe siècle, mais ils n'ont pu donner sa dimension absolue à leur revendication. Le travail critique sur soi-même, la désolidarisation effective du monde de l'argent, de l'armée, du colonialisme, etc... est la condition première d'une évangélisation du peuple déchristianisé ; bien plus, il en est l'exacte contrepartie. Car, en sens inverse, c'est en prêchant l'Evangile au peuple que l'Eglise a chance de changer sa mentalité politico-sociale dominante.*** »⁵⁵⁹

Paul Ricoeur est à nouveau sollicité, dans la perspective du onzième *Cahier*, sur *La véritable liberté des chrétiens*, qui ne paraîtra pas, pour écrire quelque chose sur « Les aliénations propres au christianisme, dans l'amour et le mariage », mais, se sentant peu apte à cet exercice, il se récite.⁵⁶⁰ C'est en tout cas pour lui l'occasion d'une vibrante

⁵⁵⁷ *Ibid*

⁵⁵⁸ Mars 1948 : la notion chrétienne de renoncement à la lumière de la critique marxiste et freudienne ; janvier 1949 : l'idéalisme, source de l'aliénation religieuse ; février 1949 : la loi morale, source privilégiée de faux idéalisme et d'aliénation.

⁵⁵⁹ *Cahier 10*, page 71.

profession d'affinité intellectuelle avec J.E. : « **Combien je me réjouis chaque jour de savoir que vous êtes là, que vous existez, pour m'aider dans ma recherche et dans mon serment de ne rien penser qui ne puisse être assumé par un ami catholique.** »⁵⁶¹ En avril 1950, c'est très chaleureusement qu'il invite Marie Aubertin au congrès de la Fédération des étudiants chrétiens – la « Fédé » - de Lyon⁵⁶². Les relations restent très cordiales.

Au bout du compte, il apparaît bien qu'imputer à la disparition de Mounier le relâchement des liens entre les deux revues relève d'une vision trop simplificatrice. Les divergences doctrinales se dessinent avant sa mort, tandis que le souvenir des combats communs lui survivra encore longtemps. La réaction très ambivalente de la revue de la rue Jacob en 1952, lors de la crise des *Evénements et la foi*, témoigne de cette dualité. En vérité, c'est l'évolution de J.E. – sa radicalisation doctrinale et son isolement progressif – qui va creuser le fossé entre les deux équipes. L'attitude à l'égard du P.C.F. – le « grand discriminant », selon le mot très juste d'Emile Poulat – va une fois de plus jouer son rôle de séparateur.

b) Avec Témoignage chrétien, une incompréhension grandissante

Dans l'esprit des membres de J.E., le *Témoignage chrétien* qui prend, à la Libération, la suite du journal clandestin bénéficie de l'aura de son illustre prédécesseur du temps de guerre, auquel nombre d'amis lyonnais du mouvement avaient collaboré : Joseph Hours, Jean Lacroix, Henri-Irénée Marrou... Mais, alors que le père Montuclard n'a pas encore gagné Paris pour y relancer Jeunesse de l'Eglise, la crise a déjà éclaté à *T.C.* entre ceux qui refusent la main tendue par les communistes et ceux qui l'acceptent, groupés autour du rédacteur en chef, André Mandouze.

Le 29 octobre 1945, le père Fessard publie dans le journal un vigoureux avertissement contre la tentation communiste : « France, prends garde de perdre ta liberté. » En décembre, André Mandouze, privé de l'appui du père Chaillet, quitte la rédaction. Désormais, la question de la collaboration avec les marxistes trace une ligne de démarcation entre l'équipe du journal et Jeunesse de l'Eglise. De rares contacts se maintiennent, mettant à jour les divisions : Jean Baboulène vient à un troisième dimanche, mais son intervention donne lieu à un violent affrontement.⁵⁶³ Désormais, les initiatives de J.E. trouveront régulièrement l'équipe de *T.C.* parmi leurs détracteurs, de la participation à la campagne en faveur de l'appel de Stockholm⁵⁶⁴ jusqu'à la parution des *Evénements et la foi*. Wenceslas Baudrillart, dans son mémoire de DES, formule l'hypothèse que les liens

⁵⁶⁰ Lettre de Paul Ricoeur à Maurice Montuclard, F.M., 1,2,140. Le projet de *Cahier*, lancé au printemps 1949, fut remis en chantier après la première crise du mouvement (deuxième semestre 1949). Confié alors à Louis Althusser, l'article, intitulé « Sur l'obscénité conjugale », ne parut jamais. Le manuscrit en est conservé aux Archives de l'IMEC.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² Lettre de Paul Ricoeur à Marie Aubertin, F.M., 1,1, 200.

⁵⁶³ Entretien avec madame Montuclard, Nyons, 20 août 1993.

de T.C. avec les milieux de l'Action catholique spécialisée, et particulièrement l'A.C.O., expliqueraient cette prise de distance constante de la revue avec une école de pensée jugée dangereuse. On pourrait peut-être aussi invoquer la nécessité de s'en démarquer aux yeux de la hiérarchie, dans le souci d'échapper à un amalgame fatal.

c) Avec l'U.C.P., une fraternité polémique

Les relations de J.E. avec l'Union des chrétiens progressistes méritent une attention particulière, car elles éclairent d'un jour révélateur les positions du mouvement sur l'engagement temporel.

C'est au cours de l'année 1947 que naît l'Union des chrétiens progressistes. Dès février ont lieu des rencontres informelles et préparatoires. Bientôt est publié un bulletin, *Des chrétiens prennent position* et, à l'automne, le mouvement est officialisé. Le principal point commun de ses adhérents réside dans leur volonté de « prendre la main tendue » par les communistes, autrement dit de militer à leurs côtés et de leur apporter leur soutien. Ce choix du « compagnonnage de route » s'est souvent fait à l'occasion de la lutte commune dans la Résistance ou en fonction des clivages politiques apparus dans les mois de l'immédiat après-guerre. Pour les membres de l'U.C.P., en effet, seul le parti communiste peut offrir un réel espoir de transformation sociale et de rupture avec le système capitaliste. Il appartient donc aux catholiques, qui ne peuvent se satisfaire de la société telle qu'elle est dans le monde occidental, de favoriser les entreprises de ce parti sur le plan politique et de hâter par tous les moyens l'avènement d'une société socialiste. Dans les rangs de l'U.C.P., on retrouve ainsi, aux côtés de Marcel Moiroud, devenu secrétaire général du mouvement, de jeunes chrétiens issus de la Résistance, comme Jean Verlhac ou encore le courant minoritaire de *Témoignage chrétien*, qui, derrière André Mandouze, a quitté la rédaction du journal. Bien qu'un peu groupusculaire, le mouvement n'est pas pour autant monolithique. Deux tendances assez marquées s'y dessinent : l'une plus politique, souhaite mettre l'accent sur l'activisme aux côtés des communistes ; l'autre, animée notamment par André Mandouze, cherche à élargir l'audience de l'U.C.P. au-delà du petit cénacle des chrétiens communistes et refuse de sacrifier la réflexion théologique sur l'autel de l'efficacité militante. Tous se retrouvent cependant dans une même volonté d'être plongés dans la mêlée et de participer aux luttes politiques de leur époque, ce qui constitue une approche étrangère à la démarche de Jeunesse de l'Eglise.

De plus, si l'U.C.P. et Jeunesse de l'Eglise partagent un égal intérêt pour le marxisme et ses avatars politiques, c'est dans une perspective assez différente. Pour J.E., le phénomène communiste est, du moins au départ, une donnée objective au cœur de la classe ouvrière dont il faut tenir compte dans une perspective missionnaire et non un idéal politique. La nuance peut paraître subtile, surtout au regard des derniers textes de J.E., où l'espérance dans la révolution prolétarienne selon le schéma marxiste sera affirmée sans ambiguïté. Et pourtant, elle est fondamentale. Encore une fois, dans l'optique de J.E., on peut penser de Marx et du communisme ce que l'on voudra, mais prétendre

⁵⁶⁴ Yvon Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Les éditions ouvrières, 1988, pages 132 à 171.

pénétrer le monde ouvrier et partager son destin est impossible sans admettre le fait que le marxisme est un élément constitutif de sa mentalité. C'est un fait incontournable. Cette différence d'approche se double d'une divergence plus fondamentale sur le positionnement vis-à-vis de l'engagement politique. Les responsables de l'U.C.P. n'en faisaient pas mystère : le fondement de leur démarche était clairement politique : il s'agissait d'accepter la « main tendue », autrement dit l'alliance avec le P.C.F. et donc d'amener le plus grand nombre possible de chrétiens à soutenir l'action de ce parti. Peu importe l'évolution interne de l'Eglise et des formes de la vie religieuse, pourvu que l'institution ecclésiale multiplie les prises de position favorables à l'action aux côtés des communistes : condamnation du capitalisme, de l'impérialisme américain, soutien aux mouvements sociaux, aux grèves...

Une telle stratégie va à l'encontre du programme de J.E. sur deux points essentiels. D'une part, celle-ci se situait dans une perspective prioritairement religieuse, répétant à l'envi que c'était d'abord dans l'Eglise, dans ses structures comme dans les mentalités chrétiennes que la révolution était à faire. D'autre part, l'U.C.P. incarnait à ses yeux une variante nouvelle de l'impasse confessionnelle, d'une « politique tirée de l'Ecriture sainte », un confusionnisme de gauche tout aussi condamnable dans son principe que d'autres confusionnismes tels que le M.R.P. ou l'Action française en son temps, même si les sympathies politiques sont communes. André Mandouze a beau marteler que, dans le terme de chrétien progressiste, « **nous tenons à ce que chrétien soit nominal et progressiste adjectif** »⁵⁶⁵, Montuclard et ses amis restent méfiants à l'égard de toute utilisation du label chrétien comme qualificatif. Et de railler l'opportunisme des animateurs de l'U.C.P. et leur talent pour piocher dans les déclarations de la hiérarchie les propos susceptibles d'appuyer leurs propres positions...

Cela dit, avant même que l'âpreté des affrontements ne conduisît à un resserrement des liens et à une plus grande solidarité, ces divergences n'empêchèrent jamais l'existence d'échanges nourris et de relations d'amitié entre les deux mouvements. Plusieurs des animateurs de l'U.C.P., André Mandouze, Jean Verlhac ou Marcel Moiroud, fréquentaient régulièrement le Petit-Clamart, en particulier à l'occasion des « troisièmes dimanches ». En 1948, André Mandouze et Maurice Montuclard signèrent chacun un article dans un recueil appelé à faire grand bruit, *Les chrétiens et la politique*, aux côtés d'Henri Guillemin, Paul Ricoeur, Georges Hourdin et Daniel Villey. Entre autres raisons, cette coexistence éditoriale justifia d'ailleurs aux yeux du père Fessard l'accusation de progressisme adressée au directeur de Jeunesse de l'Eglise.⁵⁶⁶

Mieux, lorsque J.E. quitta le Petit-Clamart en novembre 1949 pour s'installer rue de l'Odéon, en plein coeur du bouillonnement intellectuel parisien, les relations s'intensifièrent et de nombreux militants de l'U.C.P. prirent l'habitude de fréquenter les bureaux du mouvement. Ils y cherchaient un approfondissement spirituel et pour certains un contrepoids à l'action militante. « **On trouvait à J.E. une certaine distance, de l'humilité par rapport à l'agitation parfois outrancière des milieux communistes** »,

⁵⁶⁵ André Mandouze, « Prendre la main tendue », in *Les chrétiens et la politique*, Paris, Editions du temps présent, 1948, page 69.

⁵⁶⁶ Gaston Fessard, « Le christianisme des chrétiens progressistes », *Etudes*, numéro CCLX/1, janvier 1949, pages 65-93.

se souvient Jean-Jacques Kirkyacharian, qui avait adhéré au parti communiste à l'automne 1947, et en fut longtemps un militant actif, mais dit aujourd'hui avoir eu alors « **beaucoup de prévention vis-à-vis du ridicule, de l'emphase, de l'enflure des communistes** ».⁵⁶⁷

Surtout, les éventuelles divergences qui pouvaient opposer les états-majors n'affectaient que rarement les groupes de province. D'une part, la faiblesse des effectifs n'invitait pas à pratiquer le fractionnisme dans une mouvance qui se savait déjà très minoritaire parmi les militants chrétiens. D'autre part, ils préféraient se « serrer les coudes » au nom des idéaux et des buts communs. Mieux, ils ignoraient souvent tout des arguties parisiennes entre les mouvements. D'ailleurs, à l'échelle d'une ville petite ou moyenne, ils se connaissaient tous... quand ce n'était pas, purement et simplement, les mêmes personnes !⁵⁶⁸ Sans compter que cette situation pouvait déboucher sur un très large melting-pot : « **Vus d'une paroisse rurale d'un pays de chrétienté, Témoignage chrétien et La Quinzaine, somme toute, c'est le même camp, celui que rejette le milieu bien-pensant** »⁵⁶⁹. Certains militants gardent un souvenir très précis de cette perméabilité des frontières : « **On pouvait très bien appartenir à un mouvement qualifié de progressiste et chanter, à l'occasion d'une rencontre ou d'un pèlerinage, des cantiques au Christ-Roi** »⁵⁷⁰. Surtout, aux yeux de nombreux membres, l'engagement à J.E. n'était pas exclusif d'une activité militante à l'U.C.P., les deux mouvements intervenant dans des sphères différentes.

Là-dessus, le témoignage de Cécile Jullien est éclairant : « **J'étais engagée à l'U.C.P. et à J.E. Je ne sais pas s'il y avait des divergences d'appréciation ou des désaccords au sommet. Je n'en ai jamais entendu parler. J'étais pourtant membre du comité national de l'U.C.P., du comité directeur de J.E., après juillet 1950. L'U.C.P. étant une organisation politique, avec un objectif politique : entraîner le plus grand nombre possible de chrétiens dans le sillage du parti communiste, pour élaborer un projet de société socialiste, où l'athéisme ne serait pas vérité d'Etat. (...) J.E. se situait sur un autre plan : l'objectif étant d'amener les chrétiens engagés à approfondir leur foi par une meilleure connaissance de la Bible et de l'histoire de l'Eglise. (...) Nous souhaitons que l'Eglise change. Elle s'était trop longtemps compromise avec les pouvoirs temporels et toujours avec les pouvoirs réactionnaires. Nous pensions qu'en étant plus conscients et plus vivants, plus (ou meilleurs) chrétiens, nous changerions tout : nos coreligionnaires aux certitudes jamais remises en cause et la hiérarchie catholique, que nous amènerions, par exemple, à mieux séparer spirituel et temporel, foi et morale, etc...** »⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ Témoignage du 16 octobre 1993.

⁵⁶⁸ Le groupe J.E. de Brest comptait six personnes, dont trois des cinq membres de la section locale de l'U.C.P. (témoignage de Cécile Grabner).

⁵⁶⁹ Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Paris, Edition du Cerf, 2000, page 126.

⁵⁷⁰ Témoignage de Bernard Comte au séminaire du Centre André Latreille, Lyon, 1^{er} juin 1994.

Enfin, il convient de relativiser tout jugement péremptoire à propos des relations entre U.C.P. et J.E., car elles sont variables selon les personnalités qui s'expriment et l'époque concernée. Il est clair qu'un Montuclard, très attaché à une réflexion théologique sur la séparation du temporel et du spirituel et au refus de tout confusionnisme, sera plus attentif à certaines divergences de fond qu'un militant engagé dans les deux mouvements. Le religieux lui-même – dont on finirait, si l'on y prenait garde, par prendre l'avis personnel pour l'avis unanime du mouvement, tant son point de vue est écrasant dans la documentation conservée – est-il d'ailleurs aussi sourcilleux dans ses échanges quotidiens que dans ses écrits, qu'il sait soumis à un crible rigoureux ? Enfin, la situation a évolué avec le temps. L'avis de Cécile Jullien sur une convergence au sommet est révélateur d'une grande proximité...après 1950, date à laquelle elle rejoint la direction de J.E. Cette période correspond à la radicalisation du mouvement, à une tendance ouvriériste grandissante, au resserrement des liens entre groupes progressistes face aux diverses attaques dont ils font l'objet, ainsi qu'au déclin de l'U.C.P.. Concernant une période où les situations évoluent rapidement, il est hasardeux d'extrapoler pour les années précédentes.

d) Les relations avec *La Quinzaine*

Avec le périodique de la rue de Babylone, les relations furent curieuses, teintées à la fois d'une grande proximité et d'une ambiguïté certaine. D'un côté, les parentés sont évidentes. Les deux équipes évoluent dans le même microcosme, se côtoient régulièrement, quand il ne s'agit pas des mêmes personnes. En effet, dans le groupe qui anime *La Quinzaine*, on retrouve des noms familiers de Jeunesse de l'Eglise : Geneviève et Guy Grattesat tout d'abord, installés à Clairbois et qui utilisent ce nom comme pseudonyme dans les colonnes du journal ; François Le Guay et Gilles Ferry ensuite, qui les rejoignent après la disparition de Jeunesse de l'Eglise ; ou encore Cécile Jullien et Henri Grabner, qui fournissent une collaboration ponctuelle. Le père Montuclard, en revanche, n'est pas lié au journal. Contrairement à plusieurs de ses frères dominicains – les pères Boisselot, Chenu, Desroches, Robert – qui ont participé à la genèse ou au développement du titre, il n'est en rien acteur dans cette opération, même s'il en connaît tous les animateurs, religieux ou laïcs. N'étant pas des cercles proches de Madame Sauvageot, il regarde de loin – et, au départ, de manière très dubitative – ce projet d' » ***un journal bimensuel, espèce de Témoignage chrétien progressiste. (...) Ou bien s'agirait-il seulement d'une tentative d'élargissement de Position ?*** »⁵⁷²

Pourtant, le journal adopte d'emblée des positions très proches de celles de Jeunesse de l'Eglise. Même attention aux dimensions politiques de l'apostolat ; même volonté de faire entendre une voix chrétienne dans la défense des intérêts de la classe ouvrière ; même disponibilité, enfin, à l'égard du mouvement communiste et de ses thèmes : défense de la paix, progrès social, édification d'un monde nouveau. Ce sont bien

⁵⁷¹ Courrier à l'auteur, 22 septembre 1993.

⁵⁷² Compte rendu de réunion de Jeunesse de l'Eglise, le 6 octobre 1950, archives Emile Poulat ; cité par Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes...*, page 98. *Position* était le journal de l'U.C.P.

deux sensibilités d'une même mouvance de la gauche chrétienne qui s'expriment à J.E. et à *La Quinzaine*.

C'est d'autant plus vrai que, lorsqu'éclatent les désaccords, les observateurs sont déroutés et choqués, comme le montre la joute de mars 1953. L'affaire mérite qu'on s'y arrête quelque peu, car elle est riche d'enseignements.

L'origine est la reproduction dans *La Quinzaine* du 15 février, de larges extraits d'un article sur le catholicisme français, paru dans l'hebdomadaire des chrétiens progressistes polonais, *Dzis i Jutro*⁵⁷³. L'ensemble est très critique vis-à-vis de Montuclard et de ses derniers écrits. On y lit que, pour J.E., « ***l'apostolat de l'Eglise se trouve, à notre époque, pour ainsi dire en suspens, en attendant qu'une nouvelle face du monde se cristallise..., que nous assistons aujourd'hui à la fin d'une époque commencée à la Nativité de Bethléem, qu'une nouvelle ère commence... avec, entre les deux, une période de transition et d'attente, l'époque de Jean-Baptiste*** ». On comprend que les animateurs de J.E. aient été attirés à la lecture de ces formules, qui gauchissent sérieusement les positions du mouvement et leur donnent une publicité dont le groupe se serait bien passé, alors que la tension est extrême et que les plus graves menaces planent⁵⁷⁴.

« ***Il est clair que pour tous de pareilles formules sont, à peu de choses près, de véritables non-sens (..) Comme si la fin de la civilisation bourgeoise clôturait la « plénitude des temps » accomplie en Jésus-Christ !*** »⁵⁷⁵ On peut s'étonner de la reproduction d'un tel article par les rédacteurs de *La Quinzaine* et l'attribuer à une certaine légèreté. Un passage suggère cependant une autre piste : « ***Les catholiques français, et surtout leur branche progressiste, se rendent parfaitement compte du danger qui les menace d'exagérer le caractère intellectuel de leur position, qui pourrait les conduire dans un ghetto catholique, le plus doué peut-être, mais coupé de la pratique*** ». Voilà que ressurgissent les reproches d'élitisme et d'intellectualisme adressés à J.E. au sein même de la mouvance progressiste. Conscient de la manoeuvre, Montuclard s'en prend vigoureusement à *La Quinzaine* : « ***Que ces absurdités nous soient attribuées par des étrangers qui ne nous connaissent pas, passe encore ! Mais que des catholiques français qui, eux, nous connaissent bien, aient découpé l'article polonais, en gardant ces lignes-là, voilà qui ne manquerait pas d'inquiéter bien des braves gens...*** »⁵⁷⁶

La passe d'armes, vigoureuse, pourrait toutefois rester sur le terrain tactique. En vérité, le désaccord est bien plus profond, comme le prouve la réaction du père Montuclard à l'éditorial « Les chrétiens que le monde attend », publié dans le numéro suivant de *La Quinzaine*⁵⁷⁷. Au départ, cet article s'inscrit dans une polémique lancée par

⁵⁷³ « Le catholicisme français vu par un catholique polonais », *La Quinzaine*, n° 51, pages 12 et 13.

⁵⁷⁴ Le 16 mars 1953, les *Evénements et la Foi* sont mis à l'index et, le 23, le père Montuclard demande sa réduction à l'état laïc.

⁵⁷⁵ Maurice Montuclard, *Bulletin de liaison*, n°20, page 1.

⁵⁷⁶ *Bulletin de liaison*, n° 20, page 2.

Jean Lacroix⁵⁷⁸, celui-ci ayant reproché aux rédacteurs de *La Quinzaine* de manipuler les discours de la hiérarchie dans un sens favorable à leurs positions. L'éditorialiste saisit l'occasion pour signer un véritable manifeste, où il rappelle les fondements de la ligne du journal : **« Pour se dégager de la confusion entre l'Eglise et l'Ancien Régime qui a dominé le XIXe siècle, nos aînés ont élaboré et mis en oeuvre pratiquement la distinction entre le spirituel et le temporel, le profane et le sacré. Ils l'ont fait dans un mouvement à la fois d'approfondissement religieux et de purification de la foi, en même temps que d'engagement dans le monde profane. Mais, à la limite, la foi risque d'être reléguée hors du monde, dans le domaine de la vie privée, tandis que la vie politique, sociale, économique, deviendraient autant de domaines indépendants de la vie religieuse et de l'Eglise. L'existence serait ainsi dissociée. Certes, cela ne veut pas dire qu'on peut faire découler des options concrètes de notre foi ou de l'enseignement de l'Eglise, qui laisse les chrétiens libres dans le domaine des situations techniques. La foi ne dit pas directement ce que doit être l'organisation temporelle de la communauté humaine. (...) La foi, avons-nous dit déjà, a des exigences, non des solutions ».**

Par ces lignes, l'éditorialiste cherchait à apaiser la querelle avec Lacroix. La riposte vint de Montuclard. Dans le *Bulletin* où il avait déjà vivement réagi au numéro précédent, le religieux embraye sur une critique sévère du texte de *La Quinzaine* : **« Aucune réponse réelle. Simplement des affirmations abstraites, celles-là même dont l'insuffisance pratique, pédagogique, avait inspiré, il y a 20 ou 25 ans, le travail des aînés. »** Ce qu'il reproche en effet à ces formules, justes théoriquement, c'est qu'elles sont inutilisables pratiquement. Pourquoi ? **« Parce qu'elles laissent entendre que l'aspect moral et l'aspect technique d'une décision ou d'une action en matière économique, sociale ou politique, sont réellement dissociables. Parce qu'elles laissent entendre que la forme morale d'une action peut être déterminée indépendamment de son objet – lequel est matériel, historique, et donc technique. Parce qu'elles nous ramènent, en définitive, au schéma trop connu (trop connu parce que souvent source d'inaction !) : l'Eglise nous propose une doctrine qui doit nous conduire. Possédons bien cette doctrine, après quoi, il ne restera plus qu'à choisir entre les diverses solutions « techniques ». Or, ce n'est pas ainsi que, dans la réalité, se présentent à nous décisions et engagements. La vie présente d'abord le problème à résoudre comme un ensemble de données concrètes, historiques, techniques : la condition des travailleurs, le réarmement de l'Allemagne, le procès d'Oradour, les tares de l'économie capitaliste... Et c'est en répondant à la situation historique déterminée par la multitude de ses données concrètes et techniques, que le chrétien, animé par la vie théologale, éclairé par l'Evangile et par l'enseignement de l'Eglise, invente, dans son action même et non pas préalablement, la moralité propre et, si je puis dire, la christianisation propre que cette action comporte. »**

Bel hymne à la liberté du croyant dans son rapport à la foi et son rapport au monde.

⁵⁷⁷ *La Quinzaine*, 1^{er} mars 1953.

⁵⁷⁸ Jean Lacroix, « Intégrisme et liberté », *Esprit*, février 1953, pages 293 à 306.

Elévation aussi de l'action humaine au rang d'acte de foi, dans une perspective d'assomption de l'activité militante, idée centrale chez Montuclard, présentée comme le remède à l'activisme missionnaire de la logique d'incarnation si souvent combattue. Car, au bout du compte, Montuclard voit ressurgir dans la position défendue par *La Quinzaine*, rien de moins que le risque de confusionnisme qu'il a toujours combattu et dont le titre de l'article lui paraît symptomatique : **« Les chrétiens que le monde attend ! (...) Le monde nous attend-il vraiment ? Je n'en suis pas si sûr. Il a bien su jusqu'ici se passer de nous et, en bien des circonstances, progresser contre nous. Et rien que cette image de l'attente du monde si, d'un côté, elle évoque le besoin de la révélation et de la grâce du Christ, me semble, d'un autre côté, fort dangereuse. Car, si mystiquement nous portons le Christ, historiquement nous apparaissions comme les représentants d'un monde qui n'a plus guère l'estime des bâtisseurs d'aujourd'hui. »** A cette stratégie, Montuclard préfère l'attitude du père Lebbe ou du père de Foucauld : **« Se faire Chinois avec les Chinois , Arabe avec les Arabes »** et, **« image pour image », il retient plutôt celle du « chrétien invisible » d'un père du II^e siècle : « Ainsi le chrétien, porteur de Dieu et pourtant homme comme les autres parmi les hommes ! »**⁵⁷⁹

Guy Grattesat se charge de défendre la position de *La Quinzaine* dans l'éditorial du numéro suivant⁵⁸⁰, sous le titre sibyllin : **« Une présence invisible, mais aussi... des affirmations publiques »**. **Il y défend l'action collective des chrétiens en faveur du monde nouveau, tant pour rallier la masse des fidèles que pour vaincre la suspicion des militants ouvriers. »** **Mais de telles querelles déroutent et consternent les observateurs dont certains, comme le père Chenu , préfèrent voir les mouvements dresser un front commun face aux attaques extérieures : « Les « braves gens » n'y comprennent plus rien ! Au moment où de Fabrégues promulgue dans toutes les paroisses de France le blocage qu'a fait le cardinal Saliège contre J.E. et La Quinzaine, les deux équipes se chamaillent entre elles... Quoique habitué au sérail des théologiens subtils, je me classe volontiers parmi les braves gens un peu ahuris »**.⁵⁸¹

3) La place de J.E. dans la mouvance missionnaire

a) Les rivalités avec l'Action catholique

Entre les différents mouvements d'Action catholique et Jeunesse de l'Eglise, les relations ne pouvaient être bonnes. Dès sa création, JE s'était construite en opposition aux fondements mêmes de l'Action catholique telle qu'elle avait été conçue à partir des années d'entre-deux-guerres : sa mystique d'incarnation, sa stratégie de conquête, sa structuration en mouvements spécialisés, tout cela allait à l'encontre du rêve d'un

⁵⁷⁹ Maurice Montuclard , « A propos de l'évangélisation », Bulletin de liaison, n° 20, page 9.

⁵⁸⁰ *La Quinzaine*, 15 avril 1953.

⁵⁸¹ Lettre du père Chenu au père Montuclard, 16 mars 1953, F.M., 21, 1, 118.

communauté chrétienne marquée par l'unité et humblement réceptive aux valeurs du monde profane. Cette opposition essentielle se double d'un désaccord idéologique à partir du moment où JE réfute la doctrine sociale de l'Eglise au profit du schéma marxiste de lutte des classes et de transformation révolutionnaire de la société. Ainsi, c'est dans le milieu des aumôniers fédéraux de l'Action catholique que Jeunesse de l'Eglise rencontra ses plus farouches détracteurs. Le choc frontal eut lieu avec l'Action catholique ouvrière, car les deux organisations chassaient sur le même territoire, selon des stratégies diamétralement opposées. Dans le discours officiel de JE, il n'était pas question de concurrence : JE s'adressait au petit nombre des militants qui avaient opté pour l'engagement temporel aux côtés de la classe ouvrière en lutte pour sa libération et qui, à ce titre, avaient besoin d'une expression spécifique au sein de l'Eglise. Dans la réalité, l'affrontement était inévitable. L'A.C.O. avait fort à craindre d'un discours qui déniait toute valeur missionnaire à une stratégie confessionnelle pour prôner l'action avec les organisations issues du mouvement ouvrier. Aussi les incidents se multiplièrent. On retiendra trois exemples significatifs.

Le 8 décembre 1952, Mgr Picard de la Vacquerie décide d'interdire toute activité religieuse au père Montuclard dans son diocèse d'Orléans, sous prétexte qu'il a participé à une réunion avec des chrétiens progressistes sans en informer l'ordinaire du lieu. La colère du prélat s'explique surtout par la caution que la présence du dominicain donne à des éléments dissidents de l'A.C.O., membres du M.L.P. et qui, aux dires de l'évêque, rendent très difficile toute action apostolique là où ils militent.⁵⁸² Deuxième exemple : lorsque Mgr Villot, secrétaire de l'épiscopat, sonde le terrain pour connaître l'évolution de Jeunesse de l'Eglise après la mise à l'Index des *Evénements et la foi*, il récolte des échos très défavorables auprès des aumôniers, notamment l'abbé Bonnet, aumônier général de l'A.C.O., qui explique en substance que, sous un calme apparent, JE poursuit son oeuvre subversive.⁵⁸³ Enfin, dernier exemple, l'attitude éclairante de l'abbé Guérin. Cet inlassable animateur de la J.O.C. éprouve une grande méfiance vis-à-vis du père Montuclard et de Jeunesse de l'Eglise. Il ne rate pas une occasion, au cours de ses innombrables déplacements à travers la France, de dire tout le mal qu'il pense du dominicain et de son officine. Mieux, si l'on en croit son biographe, Pierre Pierrard, certains de ces voyages sont motivés par le désir de contrer l'action de JE : « **Et l'on sait, par des témoignages irréfutables que, en plusieurs endroits – au Havre notamment- Georges Guérin, parfois à la demande des militants, est passé après Maurice Montuclard , pour contester voire démolir son argumentation.** »⁵⁸⁴ Partout, il rencontre des évêques qui partagent le même point de vue. A Bordeaux, l'archevêque dit à Georges Guérin qui approuve, combien il se méfie de prêtres comme Desroches et Montuclard. A Toulouse et Albi, Montauban et Bourges, mêmes sons de cloche. Et quand il apprend qu'un groupe Jeunesse de l'Eglise est sur le point de naître à Nantes, il écrit « **pour prévenir », car, dit-il, « nos aumôniers attendent de nous que l'on soit net.** »⁵⁸⁵ **Pour lui, l'A.C.O. est**

⁵⁸² Lettre de Mgr Picard de la Vacquerie au père Avril, 8 décembre 1952, ADPF, dossier Montuclard. Cf *infra*, page 340.

⁵⁸³ Cf *infra*, pages 353.

⁵⁸⁴ Pierre Pierrard, *Georges Guérin, une vie pour la J.O.C.*, Editions de l'Atelier, 1997, pages 227-228.

déjà contaminée. Reste à préserver la J.O.C. des influences néfastes : » Et puis, il y a la crainte de voir les mouvements adultes, « intellectualistes », « sacerdotalistes », instiller dans la J.O.C. des « éléments nocifs », entraîner des Jeunes Travailleurs destinés, avec Jésus-Christ au coeur, à être les apôtres de leur milieu, sur les voies sans issue de la connivence avec un Mouvement ouvrier dont le moteur réel est le Parti Communiste. »⁵⁸⁶

b) Les relations avec les prêtres- ouvriers

La question des rapports entre Jeunesse de l'Eglise et les prêtres ouvriers revêt une importance capitale, car elle détermine le bien-fondé des accusations de « perversion des P.O. », explicitement avancées lors de la condamnation du mouvement.

Il faut d'abord noter que les influences ne jouent pas à sens unique : J.E. a beaucoup réfléchi sur la mission ouvrière et ce questionnement a marqué sa propre évolution. Dès la période lyonnaise - et particulièrement après le séjour à Montverdun -, le père Montuclard avait été amené à s'interroger sur le statut social du prêtre et à en regretter l'état de « séparé » dans un monde où les rapports sociaux sont fortement marqués par le travail. C'est dire qu'il adhérerait totalement au principe fondateur de la Mission de Paris et de la Mission de France. Il en attendait aussi une redéfinition des rapports entre clercs et laïcs – autre axe de sa réflexion réformatrice -, tant il paraissait clair qu'une telle expérience bouleverserait inévitablement l'exercice du sacerdoce. Mais ce qui le séduisait probablement le plus, c'est la stratégie d'enfouissement et d'acculturation adoptée très vite par la plupart des équipes. Là où il pouvait craindre une attitude prosélyte et conquérante, il vit des prêtres chercher à se « faire ouvriers parmi les ouvriers » et découvrir la richesse spirituelle et morale du prolétariat. Enfin, l'immersion dans le travail en vint à lui paraître indispensable pour une connaissance intime du monde ouvrier, intimité dont J.E. était privée par sa démarche spéculative. C'est ainsi qu'en octobre 1949, le père Montuclard entamait une expérience de prêtre au travail comme électricien sur le chantier de l'hôpital Beaujon. L'affaire, mal engagée, tourna court⁵⁸⁷, mais elle est révélatrice de l'intérêt du religieux pour cette démarche.

Cependant, l'influence de la recherche des P.O. sur la réflexion de Jeunesse de l'Eglise ne transita par aucun canal institutionnel, ni même par des rapports formalisés, mais par des contacts avec quelques prêtres-ouvriers de la région parisienne qui entretenaient des rapports privilégiés avec le père Montuclard ou avaient la possibilité de venir à Petit-Clamart. Dès le début 1946, l'équipe de J.E. était entrée en contact, par l'intermédiaire d'Emmanuel Mounier, avec l'abbé André Depierre, installé à Montreuil. C'est à Jeunesse de l'Eglise que celui-ci adressa un long texte sur la foi en milieu prolétarien où il témoignait de ses réalisations⁵⁸⁸. Il passait régulièrement à Clairbois, notamment pour y voir Isabelle Richardier, sa parente, qui épousera d'ailleurs un ami

⁵⁸⁵ *Ibid*, page 244.

⁵⁸⁶ *Ibid*, page 245.

⁵⁸⁷ Cf *infra*, page 286.

d'André Depierre à Montreuil, Pierre Schmitt. A Clairbois, l'abbé Depierre croisait Maurice Combe, un ancien de la Communauté lyonnaise, qui passe en 1948 quelques mois de repos à Petit-Clamart pour raison de santé et s'apprête à devenir prêtre-ouvrier. Celui-ci participe pleinement à la vie du groupe des permanents de Clairbois (prière, réunions communautaires, visites aux groupes de province...) et multiplie parallèlement les contacts avec plusieurs membres de la Mission de Paris. L'équipe de J.E. est aussi en relation avec François Laporte et l'équipe féminine basée à Ivry (les « laportistes », selon la dénomination affectueusement railleuse du sérail), avec Emile Poulat, qui participe à l'une des premières réunions de Clairbois, avec Joseph Robert, de la mission ouvrière dominicaine, qui crée alors la « Mission Saint Paul » dans le XIII^e arrondissement de Paris, au 48, avenue d'Italie. Si l'on ajoute les noms de Jean Gray et d'Henri Barreau, qui jouera un rôle important au moment des turbulences de la période 1950-1954, on a fait à peu près le tour des prêtres-ouvriers en contact direct avec Jeunesse de l'Eglise.

Ces relations autorisent-elles pour autant à parler d'une influence réelle et profonde de J.E. sur les prêtres-ouvriers ? Quatre raisons au moins infirment cette thèse. Tout d'abord, nous l'avons dit, il n'existe que des contacts informels entre Jeunesse et les P.O.. Ainsi, contrairement à de nombreux autres théologiens, Maurice Montuclard ne s'est jamais rendu au séminaire de la Mission de France. Deuxièmement, l'écho des écrits de J.E. n'atteignait pas facilement les prêtres-ouvriers et certains disent avoir entendu parler de J.E. au moment de ses ennuis... par les mises en garde de la hiérarchie⁵⁸⁹. D'une part, ceux-ci manquaient tout simplement de temps à consacrer à des lectures théologiques ardues⁵⁹⁰ ; d'autre part, chacun vivait dans un certain isolement : occupés à « faire leur plongeon »⁵⁹¹ dans le milieu environnant, ils étaient structurellement peu enclins à s'en détacher. Cela se rattache à une troisième raison : un anti-intellectualisme virulent – « un peu délirant », regrette Maurice Combe⁵⁹² – qui inspirait à beaucoup de P.O. une grande méfiance vis-à-vis de toute officine de pensée et particulièrement de Jeunesse, dont les écrits sont réputés difficiles d'accès et le style « ésotérique et abscons », selon les termes de Maxime Hua⁵⁹³ : il s'agissait de vivre et non de penser le partage de la condition ouvrière et toute volonté de théorisation était suspecte. Pour un André Depierre, volontiers porté à témoigner sur son expérience, combien refusaient toute publicité, toute participation à des publications sur leur engagement ? Enfin, les prêtres-ouvriers étaient loin de se reconnaître tous dans les écrits de Jeunesse de l'Eglise. Même s'ils exprimaient

⁵⁸⁸ Lettre d'André Depierre à Maurice Montuclard, 30 août 1946, F.M., 20, 3, 2 et texte, sans titre, 44 pages dactylographiées, F.M., 20, 3, 3.

⁵⁸⁹ Témoignage de Bernard Moreau, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 6 octobre 1993.

⁵⁹⁰ Témoignage de Jean Olhagaray, Vénissieux, 15 octobre 1994.

⁵⁹¹ Témoignage de Bernard Moreau, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 6 octobre 1993.

⁵⁹² Témoignage de Maurice Combe, Saint-Etienne, 18 octobre 1994.

⁵⁹³ Masses ouvrières, n° 35.

ce que beaucoup pensaient, ils le traduisaient dans une forme que tous n'acceptaient pas. En synthétisant l'expérience des différentes équipes rencontrées, ils éclairaient en chacune les aspects les plus sulfureux et finissaient par donner une image radicalisée de l'ensemble⁵⁹⁴. Il est clair que, parmi les théologiens qui s'intéressaient à leur démarche, le père Chenu était perçu par de nombreux P.O. comme beaucoup plus proche d'eux. « **Bon vivant, jovial, d'un abord très facile, il était accepté volontiers. Très disponible, il s'asseyait dans un coin et écoutait** »⁵⁹⁵. « **Avec, selon les opinions, sa pensée chaleureuse et compréhensive ou ses équivoques impénitentes, mais sûrement le souci d'une pensée cohérente accordée à l'action** »⁵⁹⁶, le père Chenu est l'homme des synthèses et de la conciliation, autant que de la liberté et de la diversité des opinions. Surtout, son discours, exprimé simplement, est en prise directe avec les réalités vécues par les hommes du terrain, dont elle formalise l'action *a posteriori* plus qu'elle n'en dicte les principes. Pourquoi alors est-ce le père Montuclard qui est apparu comme le principal mentor des prêtres-ouvriers et, pour ses détracteurs, comme le responsable de leur imprégnation marxiste ? Au-delà des raisons doctrinales que nous retrouverons au moment de la crise finale, on peut avancer plusieurs autres motifs : tout d'abord, le fait qu'en publiant une revue, le dominicain de Petit-Clamart s'exposait particulièrement, et ce de deux manières : il couchait, noir sur blanc, ce qui se disait tout bas, ici et là – *scripta manent...* – et ce corpus composait un ensemble dans lequel ses détracteurs pouvaient puiser des propositions condamnables ; pire, ces écrits fournissaient une référence à tous les contestataires qui, sommés de se justifier, en appelèrent à ce parrainage et finirent par apparaître aux yeux de la hiérarchie comme des disciples de Montuclard. Ensuite, la proximité entre le religieux et les prêtres-ouvriers les plus radicaux a pu jouer aussi, même si cette apparente connivence a pu reposer en partie sur des malentendus. Il est par exemple remarquable que les liens tissés entre Maurice Montuclard et Henri Barreau, qui devait à ses prises de position le surnom suggestif de « Barreau de fer », reposaient surtout sur la manière qu'eut ce dernier d'aborder dès 1950 la question du mariage des prêtres. L'attitude d'Henri Barreau et de sa compagne Marie, autant par la remise en cause des pratiques de l'Eglise qu'elle provoquait, que par la similitude avec sa situation personnelle et celle de Marie Aubertin, intéressait Montuclard plus que l'engagement d'Henri Barreau à la C.G.T., qui retenait davantage l'intérêt des pères Chenu et Desroches.⁵⁹⁷ Enfin, toutes ces considérations reposent sur le postulat de l'uniformité du groupe des P.O., postulat très discutable : la variété de leurs situations, de leurs conceptions du sacerdoce, de leurs attitudes vis-à-vis du militantisme politique ou syndical, souligne à l'envi leur diversité. Si Jeunesse de l'Eglise entretenait effectivement des relations privilégiées avec quelques-uns, ce fut toujours avec un petit nombre et de manière individuelle. Mieux, ces personnalités changèrent au fil des années et des évolutions de chacun. Les rapports d'André Depierre avec J.E. sont à cet égard

⁵⁹⁴ Témoignage de Bernard Moreau.

⁵⁹⁵ Témoignage de Geneviève et Pierre Andrieu, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 6 octobre 1993.

⁵⁹⁶ Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes...*, page 191.

⁵⁹⁷ Entretien avec Marie Barreau, Ivry-sur-Seine, 9 décembre 1997.

éclairants : très proche en 1946, le P.O. prend des distances grandissantes au fur et à mesure que le mouvement radicalise ses positions sur l'engagement politique et l'évangélisation de la classe ouvrière ; parallèlement, J.E. désavoue la stratégie missionnaire adoptée à Montreuil et se tourne vers ceux des P.O. qui privilégient l'évangélisation silencieuse et à longue échéance. Il est donc bien difficile, dans ces conditions, de parler à propos de Jeunesse de l'Eglise « d'école de pensée » des prêtres-ouvriers.⁵⁹⁸ En 1952, Maurice Montuclard pourra à bon droit s'insurger : « Pour interpréter correctement l'influence que l'on me prête, il faudrait d'abord ne pas l'exagérer et ne pas me faire endosser de responsabilités qui ne sont pas les miennes. En est-il ainsi, lorsqu'on me rend responsable des orientations prises par les prêtres-ouvriers qui, en majorité (j'en mettrais ma main au feu), n'ont jamais lu une ligne de moi, parmi lesquels deux ou trois tout au plus ont quelquefois l'occasion de me rencontrer et qui tous pourraient vous dire qu'au cours des deux seules journées d'études auxquelles j'ai assisté, je me suis tu pour écouter. »⁵⁹⁹

C) Les relations de J.E. hors de la sphère catholique

1) Le dialogue avec les non-catholiques : une évidence théorique et pratique

Jeunesse de l'Eglise a été amenée rapidement à nouer des contacts hors de la sphère catholique, tant avec des fidèles d'autres religions qu'avec des incroyants. Sans en faire un principe constitutif comme à *Esprit*, le mouvement y fut conduit tout naturellement par le contenu même de sa réflexion : en proclamant la validité et la richesse des valeurs du monde moderne et en revendiquant la pleine participation des chrétiens à la vie de la cité, ne faisait-il pas du dialogue avec tous les courants de pensée une règle de base ? Si les *Cahiers* de la période lyonnaise demeurent exclusivement catholiques, tant par leurs préoccupations que par leurs auteurs, en accord d'ailleurs avec le souci d'approfondissement théologique et ecclésiologique du mouvement alors, la prise en compte croissante de la question missionnaire et des interrogations sur la place de l'Eglise dans le monde moderne amène les rédacteurs à pousser la curiosité au-delà de leurs sphères habituelles et à solliciter des collaborations extérieures.

C'est avec le *Cahier 7, Délivrance de l'homme*, qu'apparaissent les premières signatures non catholiques, induites par le thème et la structure de la livraison : la première partie, traitant de la libération de l'homme par lui-même, fait une large part aux systèmes philosophiques et aux styles de vie qui excluent le salut chrétien. Si l'évocation de l'existentialisme sartrien est confiée au père dominicain Geiger, c'est Georges Mounin qui traite du salut de l'homme par l'art à travers l'exemple de la poésie et Joffre Dumazedier qui, dans un long article très dogmatique, proclame « la libération par le marxisme ». De même, dans la deuxième partie, intitulée « Dieu qui sauve », les différentes voies religieuses du salut sont évoquées. Cependant, l'équipe de J.E. s'est adressée ici plus à des spécialistes qu'à des représentants des diverses confessions :

⁵⁹⁸ Georges Suffert, « Où en sont les prêtres-ouvriers ? » *Témoignage chrétien*, 26 novembre 1954.

⁵⁹⁹ M.I. Montuclard au R.P. Suarez, 14 novembre 1952.

Louis Massignon évoque le salut dans l'Islam ; le dominicain Olivier Lacombe, le thème de la délivrance dans l'Hindouisme. Seul Pierre Maury, principal propagateur de la pensée de Karl Barth en France, assure une présence non catholique, en signant un texte justement très barthien sur « le salut, oeuvre de Dieu ».

La formule est reprise dans le neuvième *Cahier*, avec la participation de Robert Antelme et Francis Jeanson, mais surtout dans le numéro suivant, *L'évangile captif*. Sur 54 collaborations – ce dixième cahier se présentant, plus nettement que les précédents, sous forme de réponses à une enquête –, 16 émanent de non-catholiques et sont publiées sans *l'imprimatur*.⁶⁰⁰ L'une, témoignage d'un professeur dans un institut français à l'étranger est anonyme. Sur les quinze autres, quatre, dont celle de Louis Althusser, sont signées par des auteurs d'obédience marxiste, affiliés ou non au parti communiste, et témoignant en cette qualité. Tous disent les carences des chrétiens et leurs propres attentes dans la perspective d'un ralliement de l'Eglise au combat des forces progressistes. La voix du judaïsme s'exprime par l'intervention du président du Consistoire central de Paris, tandis que le point de vue orthodoxe est présenté par deux théologiens de l'Institut orthodoxe de Paris et un dominicain du Centre Istina. Mais ce sont les protestants de loin les plus représentés dans cet échantillon, avec sept articles. Parmi eux, plusieurs pasteurs connus pour leur activité militante : Jean Gastambide, de Paris, dont Jacques Roze avait fait la connaissance à Valence pendant la guerre, Jean Serr, de Fives-Lille, André Dumas, directeur du *Semeur* et barthien notoire, mais aussi Roger Miquet, secrétaire départemental de la C.G.T. du Nord et membre actif du parti communiste. Tous furent probablement sensibles à la citation de l'épître de Saint Paul aux Romains placée en tête du *Cahier* : « Le juste vivra par la foi »... Comment interpréter cette forte présence réformée, à une époque où les relations interconfessionnelles restent rares ? Présence qui dépasse d'ailleurs le cadre des *Cahiers*, puisque plusieurs protestants fréquentent régulièrement les réunions de J.E. : les pasteurs Francis Bosc, René Rognon et surtout un jeune étudiant en philosophie doté d'un fort bagage théologique, Jean-Jacques Kirkyacharian, qui anime assez énergiquement au sein de l'U.C.P. un petit groupe de protestants qu'il met en contact avec Jeunesse de l'Eglise.

En fait, bien plus qu'à un oecuménisme affirmé, il faut imputer cette collaboration à une communauté d'interrogation sur l'expression de la foi dans le monde moderne, sur les relations entre politique et religion. Certes, un article non signé du *Cahier 10* dénonce, comme premier handicap de l'évangélisation, le scandale de la division et la fièvre obsidionale de la Contre-Réforme dans des termes sans équivoque. Certes, les membres de J.E. avaient tous lu et médité le maître-livre du père Congar *Chrétiens désunis*⁶⁰¹... Mais la préoccupation oecuménique ne domine pas plus ce *Cahier* qu'elle n'a marqué la réflexion de Jeunesse de l'Eglise en général. Pour Montuclard, la question, si elle fait partie des réformes à engager au même titre que le renouveau liturgique ou catéchétique, n'a jamais revêtu une importance primordiale. Il faudrait donc plutôt parler d'un oecuménisme vécu, pratique, qui relègue les divisions confessionnelles au second plan face aux urgences ressenties comme essentielles et partagées par tous.

⁶⁰⁰ Dans la première partie, « Conditions réelles de l'évangélisation », on atteint la proportion significative de 7 sur 13.

⁶⁰¹ Yves Congar, *Chrétiens désunis : principe d'un « oecuménisme catholique »*, Cerf, 1937.

Surtout, Montuclard et ses interlocuteurs réformés se trouvent, au plan théologique, sur la même longueur d'ondes. Jean-Jacques Kirkyacharian, qui a connu Jeunesse de l'Eglise par la lecture du numéro spécial d'*Esprit* de l'été 1946, *Monde chrétien, monde moderne*, insiste sur la parenté des idées de J.E. avec le barthisme : « Montuclard, c'est Karl Barth »⁶⁰². Et, il est vrai que les fréquentations protestantes de J.E. – Maury, Bosc, Dumas – après Roland de Pury durant la période lyonnaise, forment le gotha d'une tendance barthienne parvenue alors au zénith de son influence au sein de l'Eglise réformée de France⁶⁰³. Chez eux, Montuclard pouvait retrouver sa soif d'une réflexion rigoureuse, d'une rectitude théologique qui ne laisse aucune part aux accommodements du christianisme libéral. Surtout, Montuclard partage avec l'approche barthienne, l'idée de l'altérité radicale de l'intrusion de Dieu dans l'histoire des hommes. Jean-Jacques Kirkyacharian, qui avait alors étudié *L'esprit du christianisme* de Hegel dans une approche barthienne et s'était ainsi frotté à sa dialectique véhémement, fut aussitôt frappé par cet aspect : chez Montuclard, comme chez Barth, le christianisme est *au-delà* de la dialectique. Il n'y a pas de troisième terme, mais une opposition : le christianisme n'est pas un humanisme. C'est l'affirmation simultanée de la parole de Dieu et de la parole humaine qui est proclamée, non dans un rapport de subordination, mais d'unité. Roger Miquet, toujours dans le *Cahier 10*, n'écrit pas autre chose : « **Je considère que le christianisme est un absolu inadaptable, indélayable et, en même temps, le prolongement des meilleures aspirations de l'humanité contemporaine (...). Il ne s'agit pas de faire de la Bonne Nouvelle une bonne nouvelle. Le christianisme n'est pas de la guimauve...** »⁶⁰⁴. Comme le dialogue avec les marxistes découle de la volonté de soumettre la foi au risque de l'athéisme et de la confrontation avec la société moderne, le cheminement avec les protestants s'interroge sur les conditions de l'apostolat dans le monde contemporain. Sous l'interrogation : « **La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de notre temps ?** », perce une autre question : comment dépouiller la foi pour la présenter au monde dans son absolue pureté et la révéler aux hommes de ce temps ? C'est cette démarche qui aboutira à *Dieu, pour quoi faire ?*, où Montuclard synthétisera sa théologie de l'inutilité de Dieu. Pour l'heure, Jeunesse de l'Eglise jouit régulièrement de la sympathie d'une presse protestante qui, du *Semeur*, revue de la Fédération des étudiants protestants, à *Réforme*⁶⁰⁵, hebdomadaire fondé en 1945 par Albert Finet, ne manque pas de donner un écho favorable aux publications du mouvement. A propos du *Cahier 7* et de la *Lettre aux impatients*, Henri Hatzfeld écrit dans *Foi et vie* : « **Disons-le, on ne peut lire ces pages qu'avec la plus grande sympathie, la plus grande confiance. Ces problèmes sont les nôtres. Ces espoirs sont les nôtres. Sans aucun chauvinisme confessionnel, nous devons reconnaître ici que nous appartenons à la même Eglise qui, par la grâce de Dieu, est en marche** ».⁶⁰⁶

⁶⁰² Entretien avec l'auteur, Grenoble, 16 octobre 1996.

⁶⁰³ Pierre Bolle, *Histoire des protestants en France*, éditions Privat, 1977, 490 pages, réédition 2001.

⁶⁰⁴ Roger Miquet, *op. cit.*, page 83.

⁶⁰⁵ Notamment le *Semeur* du 12 janvier 1947 ; *Réforme* des 28 juin 1947, 15 novembre 1947.

2) L'action avec les incroyants : une mise en actes des idées de J.E.

a) La participation au Mouvement de la Paix

Il semble que de nombreux membres de J.E. s'engagèrent dans le Mouvement de la Paix. L'étude de fichier n'en donne pas confirmation⁶⁰⁷, mais le dépouillement de la correspondance conservée dans les papiers Montuclard fournit de nombreux signes de cette adhésion.

Le Mouvement de la Paix avait toutes les caractéristiques pour séduire les militants de Jeunesse de l'Eglise. Le groupe des Combattants de la Paix et de la Liberté avait été fondé en 1948 par Yves Farge, avec qui le père Montuclard était lié d'amitié. Dès sa création, ce mouvement, né dans les milieux issus de la Résistance proches des communistes, s'était inscrit dans le refus de la politique atlantiste de la France. S'étant agrégé au Mouvement des Partisans de la Paix, issu du congrès de Wrocław d'août 1948, il devient un mouvement puissant, appuyé par l'appareil logistique du parti communiste. Toutefois, le souci est constant de donner au mouvement un visage diversifié et d'élargir le plus possible le recrutement des militants. Si « ***l'emprise communiste sur son combat interdit tout développement massif au Mouvement de la Paix, qui ne rassemblera que 72 000 adhérents en 1950*** »⁶⁰⁸ et le prive d'être une vraie organisation de masse, cela n'empêche pas des chrétiens assez nombreux d'y adhérer. Dès novembre 1948, le père Montuclard le rejoint, avant d'être le délégué du comité du XIV^{ème} arrondissement, lors de son installation comme ouvrier-électricien dans ce quartier.⁶⁰⁹ Cette « diversité bienveillante » du Mouvement de la Paix convient à tout le monde : elle permet au Parti communiste de rendre visible l'écho de ses combats hors de sa sphère strictement partisane, tandis qu'elle offre une possibilité aux chrétiens de gauche de montrer leur capacité d'action hors des structures confessionnelles, telles que « Pax Christi ». L'heure de gloire du Mouvement de la Paix survient avec la campagne pour l'interdiction de l'arme atomique, lancée par l'Appel de Stockholm le 19 mars 1950. « La simplicité du texte, l'activisme débridé des militants communistes qui consacrent l'essentiel de leur temps à recueillir des signatures, le prestige des intellectuels du Mouvement et des premiers signataires (Michel Simon, Jean Marais, Marc Chagall ...), la crainte d'un conflit armé qu'accroît le déclenchement des hostilités en Corée à l'été 1950, contribuent au succès de ce manifeste »⁶¹⁰. Plusieurs membres de J.E. participèrent activement à la campagne de signatures. Le père Montuclard est

⁶⁰⁶ *Foi et vie*, juillet 1948, pages 313 à 315.

⁶⁰⁷ Sur 123 fiches où la rubrique « engagement » est renseignée, seules 4 portent la mention « Mouvement de la Paix ». Pour comparaison, il y en a 60 pour l'U.C.P. et 33 pour le P.C.F.

⁶⁰⁸ Jean-Pierre Rioux, *La France de la Quatrième République*, tome 1, page 215.

⁶⁰⁹ Cf *infra*, page 289.

⁶¹⁰ Marc Lazar, article « Appel de Stockholm », in *Dictionnaire des intellectuels français*, page 1084.

particulièrement efficace, même si – le détail est intéressant – la jeune communiste qui faisait équipe avec lui dans leur porte à porte déplore qu'il ait troqué sa robe contre un blouson de cuir... Il participe également à l'élaboration de l'affiche « Des chrétiens contre la bombe atomique » et son nom, ainsi que celui de Marie Aubertin, figure parmi les signataires, aux côtés de ceux des pères Desroches et Chenu, de l'abbé Boulier, de Mgr Chevrot...

b) Les contacts avec le parti communiste

Les relations avec le parti communiste ne prirent jamais un tour institutionnel, qui eût été contraire à l'esprit de la recherche de Jeunesse de l'Eglise. Les contacts s'opéraient plutôt avec les militants de base, dans la lutte, ou avec les intellectuels encartés ou proches du parti (Mounin, Antelme, Althusser...), susceptibles d'alimenter la réflexion menée à J.E. On a évoqué les rencontres organisées à Brest par les membres du groupe local de J.E. avec la direction fédérale du P.C.F., afin de clarifier les positions de chacun et de faire entendre la voix des chrétiens sur certains points d'achoppement, comme la liberté religieuse en régime socialiste ou le sort des catholiques dans les démocraties populaires.⁶¹¹

De tels contacts ont eu également lieu ponctuellement entre les instances des deux mouvements. C'est ainsi que le père Montuclard a rencontré, à une ou deux reprises, le secrétaire général du parti, Maurice Thorez⁶¹². Il s'agissait pour le religieux de préciser le sens de la démarche adoptée par les militants chrétiens engagés dans le combat politique aux côtés du parti communiste et d'affirmer leur indépendance. En effet, si l'anticommunisme était rejeté et la politique du P.C.F. regardée avec bienveillance, voire enthousiasme, il s'agissait malgré tout d'éviter une récupération, tentante pour les membres du parti, qui voyaient dans ces francs-tireurs un moyen d'attirer à eux une partie des masses catholiques. Aux reproches de la petite délégation (Montuclard, Roze...) Maurice Thorez répondit en déplorant les excès de certains de ses lieutenants : « ***Moi aussi, j'ai mes Jeunes-Turcs*** », leur dit-il... ***Et comme la discussion abordait le devenir du christianisme dans une société post-révolutionnaire, engagée dans la construction du socialisme, les participants eurent la surprise d'entendre le secrétaire général affirmer : « J'ai la conviction qu'au fond, les hommes resteront toujours théistes »***⁶¹³.

Seul des dirigeants de J.E., Jacques Roze adhère au parti communiste.⁶¹⁴ De manière générale, les militants du Parti sont peu nombreux : on en dénombre une trentaine dans le fichier de J.E., ce qui représente 26,8 % des fiches dont la rubrique « engagement politique » est renseignée. On notera toutefois que cette présence est assez précoce. Les

⁶¹¹ Cf *supra*, page 171.

⁶¹² Témoignage de Jacques Roze.

⁶¹³ Témoignage de Jean Rechatin.

⁶¹⁴ Marie Aubertin adhèrera quelques mois également, mais après la disparition de Jeunesse de l'Eglise.

quelques fiches pour lesquelles l'information est disponible indiquent une activité à J.E. dans les années 1948, 1949, 1950. Il ne s'agit donc pas de militants qui auraient rejoint le C.L.R. ou d'anciens de J.E. qui auraient « sauté le pas » après la dissolution du mouvement. Par ailleurs, la proximité avec le P.C. était assez grande pour qu'en mai 1952, Marie Aubertin participât à un voyage en U.R.S.S. aux côtés d'une délégation de l'Union des Femmes Françaises (U.F.F.), organisation satellite du Parti, délégation conduite par Françoise Leclerc et qui profitait aussi de la présence de l'épouse de René Cassin. Marie Aubertin jouait dans ce « rite » du voyage en U.R.S.S. le rôle de la « chrétienne de service ». Elle assista au défilé du 1^{er} mai sur la Place Rouge, depuis la tribune d'honneur, aux côtés de Staline et revint enthousiaste de son périple : le système scolaire soviétique, la politique de culture populaire, l'accouchement sans douleur l'avaient séduite.⁶¹⁵ Le compte-rendu qu'elle fit de son voyage, à l'assemblée de Pentecôte qui suivit, indisposa passablement certains auditeurs. L'un d'eux se plaignit si violemment à Paul Flamand que ce dernier envisagea un temps de rompre le contrat qui liait J.E. aux Editions du Seuil. Il fallut toute la force de persuasion du père Montuclard pour éviter une issue qui eût été désastreuse pour J.E. L'épisode donne une idée de la complexité des choses : à J.E. cohabitèrent longtemps des personnes enthousiastes à l'égard du parti communiste et d'autres qui étaient pour le moins réservées par rapport à de telles orientations.

3) Les relations avec le M.P.F. et le M.L.P.

011 Héritier de la L.O.C. (Ligue ouvrière chrétienne) créée dans le sillage de la J.O.C. en 1934, le Mouvement populaire des familles (M.P.F.) est né en 1941. Dès 1945, l'A.C.A. avait confié non plus un mandat, mais seulement une mission apostolique au M.P.F.. En octobre 1949, l'A.C.A., considérant que le M.P.F., de plus en plus engagé sur le terrain de la lutte politique et syndicale, ne situe plus son action dans le cadre de l'Action catholique, décide la création d'un nouveau mouvement : ce sera l'A.C.O., instituée en 1950. La même année, le M.P.F. entérine la rupture confessionnelle et adopte un nom nouveau : le Mouvement de libération du peuple.

Le M.P.F. avait de quoi intéresser J.E. à plus d'un titre : la mise à distance des influences cléricales par l'éviction des aumôniers et la coupure avec la hiérarchie et les paroisses ; la construction d'un mouvement de masse sans le label de l'Action catholique ; la recherche d'autres références idéologiques, pour attester l'ancrage du M.L.P. dans le mouvement ouvrier ; le refus commun, enfin, de voir se créer une organisation chrétienne qui serait l'inspiratrice du mouvement ouvrier, mais se placerait en dehors de celui-ci. Surtout, on retrouve à J.E. et au M.L.P. la même approche de la question des rapports entre le temporel et le spirituel : il ne s'agit pas de mener une action temporelle spécifiquement chrétienne, mais de participer, avec un regard chrétien à l'aventure humaine.

Cela étant dit, on s'étonnera d'autant plus du faible recrutement de Jeunesse de l'Eglise dans les rangs du M.L.P. : 19 fiches sur les 613 qui mentionnent un engagement. Une seule personnalité marquante de J.E. est issue du vivier M.L.P. : Marcel Lebruchec,

⁶¹⁵ Témoignages de Marie Montuclard et de Jean Rechatin, 20 août 1993.

ingénieur à l'usine Hutchinson de Montargis et « bête noire » du clergé local qui l'accuse de saboter le travail de l'A.C.O. locale auprès des ouvriers de la région. Quant à l'influence de J.E. sur le M.L.P., elle ne paraît pas plus déterminante. Dans les actes du colloque consacré au mouvement en 1984⁶¹⁶, il est question de toutes sortes de relations et d'influences : Desroches, Economie et Humanisme, Témoignage chrétien, mais aucune mention n'est faite de Maurice Montuclard ou de Jeunesse de l'Eglise. Comment expliquer cette situation paradoxale ? Une lettre tirée des archives de J.E. fournit une piste intéressante : « ***Cher vieil André [Frankum], Jacques Dousset connaît un peu Caen et la région. Sur la liste ci-jointe, il recommande en premier lieu le père Le Saout, que tu iras voir de sa part. Lui t'indiquera sans doute des gens susceptibles de s'accrocher. L'autre nom privilégié est ..., dirigeant local M.L.P., insatisfait de l'A.C.O.. C'est un gars, paraît-il, un peu excité. Tiens-en compte et n'oublie pas, en outre, que les gars du M.L.P. ont, en général, une phobie extrême de « toute organisation ». Bien montrer le caractère laïque et libre de J.E.*** »⁶¹⁷ C'est donc le statut de J.E. qui peut susciter la défiance chez les membres du M.L.P.. A leurs yeux, J.E. est un mouvement d'Eglise et tout porte à les conforter dans cette opinion : la présence d'un religieux à la tête du groupe, la volonté d'agir au sein de l'Eglise, la prétention d'impliquer celle-ci par l'imprimatur de la hiérarchie... La forte représentation laïque et la revendication de liberté de J.E. ne suffisent visiblement pas à rassurer des militants jaloux de leur indépendance.

Mais, plus encore que cette méfiance, ne faut-il pas invoquer le fossé d'incompréhension qui ne peut qu'exister entre un mouvement composé d'ouvriers et cette officine intellectuelle qu'est Jeunesse de l'Eglise ? Une fois de plus, c'est la difficulté de J.E. à toucher le monde du travail manuel qui éclate au grand jour et engendre de part et d'autre incompréhension et rancoeur, comme en témoigne cet extrait de lettre : « ***Une armée de chrétiens progressistes nous attend (...) Peu à peu, des gens d'autres bords s'habituent à nous. Mais un gros handicap : il est très difficile de décider des éléments ouvriers, parmi ceux qui sont encadrés . Nous nous sommes heurtés à un non très net du côté de l'ACO, mais je veux parler des militants catholiques du MPF. Nous avons eu plusieurs discussions. Sens général : nous avons choisi l'évasion (...) Le christianisme n'est pas la Bible, mais les encycliques dans lesquelles les Papes ont traduit la Bible pour notre temps, etc... Il est difficile de se battre avec des grossièretés semblables. Surtout quand on ne veut pas faire de prosélytisme, mais simplement utiliser les circonstances. Des temps meilleurs viendront. Il faut être patients*** ».⁶¹⁸

D) La spécificité de Jeunesse de l'Eglise

⁶¹⁶ De l'Action catholique au mouvement ouvrier, la déconfessionnalisation du Mouvement Populaire des Familles, 1941-1950, G.R.M.F. (Groupement pour la recherche sur les mouvements familiaux, cahier n°2, 1984, 253 pages.

⁶¹⁷ Lettre de ? à André Frankum, 25 septembre 1952, F.M., 21,1,121.

⁶¹⁸ Albert Loizil, lettre au père Montuclard, 10 mai 1949, F.M., 3, 1, 40.

Poser la question des rapports de J.E. avec d'autres mouvements plus ou moins proches, c'est s'interroger, en creux, sur la spécificité de Jeunesse de l'Eglise, chercher à cerner ce que trouvaient là les militants qu'ils n'avaient pu découvrir ailleurs.

Le premier élément sur lequel insistent tous les anciens membres, c'est le caractère profondément religieux de la démarche de J.E. Souvent engagés dans des activités politiques, syndicales ou associatives, les militants souhaitaient disposer d'un lieu où approfondir leur recherche chrétienne et exprimer leur foi. Ni *Esprit*, tourné vers une réflexion intellectuelle et culturelle, soucieux d'une ouverture la plus large possible sur la vie du monde, ni l'U.C.P., dont les préoccupations sont avant tout politiques, ni même plus tard *La Quinzaine*, qui veut fédérer les différentes expressions de l'engagement des chrétiens dans l'expérience missionnaire, ne purent fournir ce lieu d'expression et d'approfondissement de la foi.

Cécile Jullien exprime bien cette sensibilité : « **Mon engagement à J.E. signifiait un besoin de nourriture spirituelle, d'approfondissement des vérités spirituelles que je ne trouvais nulle part ailleurs et qui m'était d'autant plus nécessaire que j'étais immergée dans un océan de tâches liées à des engagements temporels : Mouvement de la Paix, comités de paix contre la guerre en Indochine, syndicalisme, U.C.P. Vous me direz : « Il y avait l'A.C.O. », mais je n'étais pas ouvrière et les aumôniers de l'A.C.O. me paraissaient singulièrement plus moralisateurs qu'éveilleurs de spiritualité. Il y avait la Paroisse universitaire [Cécile Jullien était alors enseignante en collège]. Certes, mais j'avais besoin de rencontrer aussi des non-universitaires, justement** ».⁶¹⁹ **Mieux, c'est précisément l'action dans ces divers mouvements qui justifiait l'adhésion à Jeunesse : « Il n'y avait pas une « action J.E. » parmi d'autres démarches de type chrétien-progressiste ; plutôt ces démarches-là impliquaient nécessairement l'adhésion à J.E. Jeunesse de l'Eglise était la source de notre vie spirituelle et, en même temps, d'une certaine manière, préfigurait le visage de l'Eglise tel que nous imaginions qu'il pourrait être dans la société socialiste que nous voulions construire. Nous avons besoin de J.E. comme on a besoin d'oxygène pour vivre... »**⁶²⁰

En cela, J.E. est restée fidèle à son programme d'origine. Non seulement les rencontres (troisièmes dimanches, assemblées de Pentecôte) étaient largement consacrées à l'étude de questions religieuses⁶²¹ ; non seulement la lecture des événements était toujours replacée dans une perspective théologique, mais encore une bonne partie des réunions était consacrée à la prière et à la méditation des textes sacrés. « **C'est à J.E. que j'ai appris à lire la Bible** », affirme Jacques Roze⁶²². A une époque où l'approche biblique reste limitée, voire suspecte, pour les laïcs, J.E. fait oeuvre novatrice

⁶¹⁹ *Témoignage du 22 août 1993.*

⁶²⁰ *Témoignage du 4 août 1993.*

⁶²¹ Voir *supra*, page 164 et, en annexe IX, le programme de quelques « troisièmes dimanches ».

⁶²² *Témoignage de Jacques Roze à l'auteur, Paris, 25 octobre 1994.*

en l'érigeant en socle de l'acte de foi. Mieux, l'étude de l'Ancien Testament, encore plus mal connu, est privilégiée. Cette approche vétérotestamentaire a pour but d'éviter toute équivoque : c'est la place centrale de la Révélation, dans toute sa force et toute sa pureté radicale qui est affirmée. De plus, il est ainsi bien difficile de tirer les textes vers une interprétation morale ou en déduire une inspiration politique et sociale.⁶²³

La contre-partie de cette rigueur théologique, c'est un goût poussé pour le « sérieux théorique », qui confère au mouvement une réputation dommageable d'intellectualisme outrancier. La réflexion de J.E. est réputée d'accès difficile, abscons et ésotérique pour les uns⁶²⁴, jargonnante pour les autres⁶²⁵. Les mieux disposés y voient une marque de sérieux, les autres le signe d'une coupure. Il est sûr en tout cas que ce manque d'accessibilité des textes a desservi J.E. : auprès des militants ouvriers chrétiens qui s'en détournent ; auprès des prêtres-ouvriers qui y voient souvent une tare ; auprès de la hiérarchie qui croit y détecter une prétention à remplacer le magistère. Pour un mouvement qui affirmait : « La foi ne peut pas rester une théorie, elle doit être une inspiration et si possible une expérience », la situation est paradoxale. Pour toutes ces raisons, à partir de 1950, Jeunesse adoptera une nouvelle formule de *Cahiers* qu'elle voudra « grand public ».

Pour ces chrétiens souvent « séparés », qui se sentent en rupture avec les institutions paroissiales et à l'égard desquels la hiérarchie ecclésiastique éprouve parfois de l'incompréhension, voire une certaine méfiance, cet ancrage religieux s'avère pourtant précieux : il est le garant de leur appartenance à l'Eglise et de la légitimité de leur démarche. Cet aspect est essentiel dans la recherche des membres de J.E. Eux qui, quotidiennement, regrettent les déficiences de l'Eglise et constatent le fossé qui les sépare de la majorité de leurs coréligionnaires, ne veulent en aucun cas aller jusqu'à la séparation : « **La parole de Dieu, c'est l'Eglise qui nous la donne ; la tradition apostolique a gardé la Bible et nous la donne. La liturgie nous donne quelques-unes des clés nécessaires à sa lecture. Que serait la foi en Dieu sans une Eglise ? Que devient cette foi dans la mesure où nous nous séparons de cette Eglise ?** »⁶²⁶

Autre caractère marquant de la démarche de J.E., ce profond ancrage religieux s'accompagne d'une préoccupation missionnaire ardente. La tendance, déjà présente à l'état latent dans la réflexion de la Communauté lyonnaise, se renforce dans les années d'après-guerre pour devenir essentielle : « **Pentecôte 1950. Découverte : la recherche inconsciente de J.E. était une recherche missionnaire et non une « coopérative de sainteté mutuelle** ». »⁶²⁷ Y-a-t-il jamais eu d'ailleurs la moindre interrogation sur le

⁶²³ « Jésus m'agace ». Jacques Roze à l'auteur.

⁶²⁴ Maxime Hua, *Masses ouvrières*, n° 35.

⁶²⁵ Entretien avec Mme Marie Montuclard.

⁶²⁶ Maurice Montuclard à l'Assemblée de Pentecôte, 1951, F.M., 6, 5, 2.

⁶²⁷ Maurice Montuclard, F.M. 6, 5, 2.

principe ? La réflexion en revanche porte sur les moyens. Dès le commencement, J.E. s'est définie par une prise de position originale sur les formes de l'évangélisation : refus du prosélytisme, de l'esprit de conquête, de la stratégie d'incarnation ; franc-jeu et engagement individuel des chrétiens dans le monde du travail, des loisirs, des regroupements associatifs, syndicaux ou politiques ; refus des mots d'ordre et des objectifs communs, en dehors de ceux imposés par la foi. Cette stratégie missionnaire était dictée par la reconnaissance des valeurs du monde et de la valeur propre du temporel. Face à « l'incroyance des croyants », de quoi les chrétiens pourraient-ils donner l'exemple à un monde où les incroyants se comportent en « sauvés », mûs par des valeurs athées de foi en l'humanité et en son devenir ? A mesure que s'est imposée la nécessité de « coller » au mouvement ouvrier, cette stratégie a été approfondie au point d'aboutir à une théorie du « chrétien invisible » : « **Nous sommes engagés dans l'action de telle façon que nous sentons la nécessité de laisser en nous le christianisme invisible : être parmi les hommes comme l'un d'entre eux. La seule différence est dans les objectifs que nous poursuivons : travailler à l'avènement du règne de Dieu (...). C'est une nécessité politique et apostolique, c'est la situation que Dieu nous a faite aujourd'hui.** »⁶²⁸ Cette question de la forme du témoignage dessine aussi la spécificité du mouvement. Il est frappant et révélateur qu'en mars 1953, alors que les menaces s'amoncellent et que l'on pourrait s'attendre à ce que les mouvements amis se « serrent les coudes », le vif débat qui oppose Maurice Montuclard à l'équipe de *La Quinzaine* porte précisément sur cette question. Si Montuclard s'en prend ainsi à ses amis, c'est qu'il voit dans leur position un retour à tout ce qu'il a si vigoureusement combattu : l'esprit de chrétienté, le confusionnisme, la tentation de la fuite face à la seule révolution qui vaille au fond vraiment : celle de la manière d'être chrétien.

Cette position a conduit J.E. à adopter – et c'est, au sein des courants regroupés sous le vocable « chrétien progressiste », aussi un critère de distinction – une définition particulière du rapport entre religion et politique ou plutôt pour employer une terminologie plus au goût de Montuclard, entre foi et action. « **La question essentielle est de savoir comment se fera l'unité de la foi et de l'action** ».⁶²⁹ En effet, aux yeux du dominicain, le problème posé n'est pas tactique ou moral mais de nature proprement théologique. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'aborder de la manière la plus concrète possible. Depuis son exégèse de l'oeuvre de Maritain, Montuclard défend à la fois la séparation entre spirituel et temporel et le rejet d'une chrétienté de type sacral. Mais il va plus loin en s'insurgeant contre toute interprétation qui laisserait croire que le chrétien a la liberté du choix des solutions techniques face aux problèmes du monde, tout en se conformant aux exigences de la foi et aux enseignements de l'Eglise. Pour lui, la forme morale d'une action est indissociable de son objet. En effet, les situations réelles se présentent toujours comme un ensemble de données concrètes, historiques, techniques, face auxquelles la doctrine sociale de l'Eglise n'apporte aucune clef aux chrétiens... « **Et c'est en répondant à la situation historique déterminée par la multitude de ses données concrètes et techniques que le chrétien animé par la vie théologique, éclairé par l'Evangile et**

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid*, page 6.

l'enseignement de l'Eglise, invente, dans son action même et non pas préalablement, la moralité propre et, si je puis dire, la christianisation propre que cette action comporte. »⁶³⁰

Il faut mesurer la portée d'un tel propos : non seulement il fait reposer la vie chrétienne sur l'action au même titre que la Parole – les événements et la foi –, mais il institue le croyant avant tout comme un homme libre. Cette liberté du chrétien, à laquelle devait être consacré tout un cahier – le onzième, jamais paru, entre *l'Evangile captif* et *Dieu, pour quoi faire ?* – est une affirmation proprement révolutionnaire, car elle relègue les enseignements du magistère et les directives de la hiérarchie au second rang, subordonnés au libre arbitre du chrétien. D'aucuns ont pu affirmer que, derrière le prétexte de l'imprégnation marxiste, c'était là le vrai motif de la condamnation de 1953, la hiérarchie ayant compris le caractère dangereux d'une telle remise en cause de son autorité. Cette interprétation, si elle ne doit pas être exclusive, a le mérite de mettre en lumière le caractère bouleversant et déstabilisateur de la conception de Montuclard. Elle éclaire aussi le poids des enjeux et permet de mieux comprendre la virulence de la crise qui domine les dernières années de Jeunesse de l'Eglise.

⁶³⁰ *Ibid*, page 7.

TROISIEME PARTIE : DE L’AFFRONTEMENT A LA CONDAMNATION : 1945 – 1953

« Ma seule hardiesse a été de regarder les événements contemporains sans peur et sans idées préconçues. Pour le reste, je n’ai rien fait de plus que de répondre aux questions que posent à l’Eglise les événements, par les données les plus essentielles et, je crois aussi, les plus traditionnelles de la révélation. » Frère Marie-Ignace Montuclard au R.P. Suarez, maître général de l’Ordre dominicain, 14 novembre 1952

« Il est en votre pouvoir, si vous l’estimez nécessaire de supprimer directement ou indirectement Jeunesse de l’Eglise. (...) Il n’est pas en votre pouvoir de changer cette situation où se trouvent des milliers de chrétiens. Engagés par le meilleur d’eux-mêmes, ils maintiendront la solidarité qui les unit à leurs camarades. La rompre serait une véritable trahison, en ce moment surtout où la classe ouvrière est attaquée féroce... » Le comité directeur de Jeunesse de l’Eglise à Monseigneur Guerry, 24 mars 1953.

CHAPITRE I LA LEVEE DES EQUIVOQUES

I LA CRISE DE 1949

A) Les prémisses

1) Le débat Fessard - Montuclard

L'année 1949 commence pour le père Montuclard sous le signe de la polémique, à la suite de la publication d'un long article du père Fessard sur « Le christianisme des chrétiens progressistes »⁶³¹. Depuis la Libération, le célèbre jésuite rompt des lances avec tous ceux qu'il soupçonne de tomber sous la séduction du marxisme⁶³². La création de l'Union des Chrétiens Progressistes en 1947 justifie à ses yeux la vigueur de son combat. Cette fois, ce sont deux textes publiés dans *Esprit* de novembre 1948 qui provoquent son intervention : « Les chrétiens progressistes », signé par Emmanuel Mounier et « Rome et Moscou », écrit par André Mandouze. Mêlant étroitement la responsabilité du chef de file de l'UCP, dont il dénonce l'erreur et celle du directeur de la revue, accusé de connivence, le père Fessard s'en prend vertement à « **la fausse dialectique de l'histoire dont l'adoption caractérise à ses yeux le chrétien communiste** »⁶³³. C'est dans la note qui prolonge son article que le père Montuclard est mis en cause. Le père Fessard vient de prendre connaissance du livre collectif *Les chrétiens et la politique*⁶³⁴, dans lequel André Mandouze, sous le titre « Prendre la main tendue », explicite et radicalise les idées développées dans « Rome et Moscou », tandis que le père Montuclard y signe un article intitulé « Eglise et partis ». Vient alors l'allusion brève mais foudroyante à la participation du père Montuclard : « **Je crains que ses considérations et sa dialectique Eglise-Histoire ne contiennent moins « l'impatience** »⁶³⁵ des chrétiens progressistes qu'elles ne les confirment dans leur marxisme soi-disant ouvert...⁶³⁶. Tant elles-mêmes me paraissent ouvertes à une conception du politique où l'opposition faux idéalisme-réalisme ressemble étrangement à celle des communistes, tout en s'enroband sous des phrases aussi peu thomistes et aussi grosses de confusions que celle-ci : « **L'idéologie est construction humaine, la réalité**

⁶³¹ Gaston Fessard, « Le christianisme des chrétiens progressistes » *Etudes*, janvier 1949, pages 65 à 93.

⁶³² Gaston Fessard, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Paris, Editions du Témoignage chrétien, 1946, 316 pages ; « Le communisme va-t-il dans le sens de l'histoire ? », *Psyché*, numéro 21-22, juillet-août 1948, pages 844-872.

⁶³³ Gaston Fessard, « Le christianisme ... », *op. cit.*, page 89.

⁶³⁴ Henri Guillemin, André Mandouze, Paul Ricoeur, Georges Hourdin, Daniel Villey, Marie-Ignace Montuclard, *Les chrétiens et la politique*, Editions du Temps présent, Paris, 1948, 169 pages. On trouvera la contribution du père Montuclard *in extenso* en annexe X.

⁶³⁵ Allusion à la *Lettre aux impatients* du père Montuclard, 1947.

⁶³⁶ Allusion au numéro spécial d'*Esprit* : « Marxisme ouvert contre marxisme scolastique » mai-juin 1948.

est indication et volonté de Dieu » (page167). »

En fait, ce n’est pas la première fois que le polémiste de la rue Monsieur croise le fer avec les gens de Jeunesse de l’Eglise. La critique de son ouvrage *France, prends garde de perdre ta liberté*, parue dans le *Cahier 6, L’incroyance des croyants*, avait déclenché les hostilités et rendu l’équipe de J.E. suspecte de progressisme à ses yeux. Dans *Le communisme va-t-il dans le sens de l’histoire ?*, il visait, sans plus de précisions, « **un théologien thomiste, sans nul doute...** », qui pourrait bien être le père Montuclard. Mais cette fois l’attaque est plus durement ressentie, en raison du climat général particulièrement tendu : en Italie, le Parti de la gauche chrétienne (PSC), à peine recréé sous le nom de Mouvement unitaire des chrétiens progressistes, fait l’objet d’un avertissement de *L’Osservatore Romano* et son principal leader, Franco Rodano, est frappé d’interdit. En France, le cardinal Suhard fait paraître une mise en garde contre l’attitude adoptée par l’UCP. Dans un tel contexte, les accusations du père Fessard, surtout dans les termes employés, peuvent être lourdes de conséquences.

La riposte ne se fait pas attendre. A peine rentré à Paris, de retour de voyage, Mounier demande au père D’Ovince, directeur des *Etudes* un droit de réponse⁶³⁷ dont le texte est publié dans le numéro suivant de la revue⁶³⁸. De son côté, le père Montuclard renonce à argumenter : il préfère renvoyer ses détracteurs aux passages incriminés. Sur le faux idéalisme, qu’avait-il écrit ? « **Lorsque le souci de la chrétienté se substitue pratiquement à celui de l’Eglise, le christianisme tend à passer de la foi à la raison, de la liberté spirituelle au moralisme, de la communauté à la société, de la vitalité religieuse au pragmatisme de l’action. Le chrétien se trouve peu à peu enveloppé dans un univers idéologique dont les éléments relèvent moins du christianisme que de l’humanisme chrétien (...). Qu’on le veuille ou non, être chrétien revient alors non point tant à entrer dans la parole de Dieu et dans l’Eglise qu’à se mettre en face de cette synthèse idéologique, à la tenir pour vraie par le même processus mental dont on use à l’égard de n’importe quelle autre doctrine...** »⁶³⁹.

Et par réalisme, qu’entendait-il ? « **Le plus élémentaire réalisme suggère que ce qui est essentiel dans le christianisme, ce n’est pas la chrétienté mais l’Eglise, point l’humanisme mais la foi (...). L’Eglise a un dedans : elle est communion vivante à la réalité du don de Dieu aux hommes** »⁶⁴⁰. Jusque-là, rien que de très rigoureusement orthodoxe, dans la droite ligne de ce qu’a toujours soutenu Montuclard. Il est vrai qu’un peu plus loin, il écrivait aussi : « **Le même réalisme élémentaire éclaire d’une manière analogue la réalité politique. (...) Pourquoi hésiterions-nous à reconnaître sur ce point la part de vérité que contient le marxisme ? Un parti n’a de réalité politique que dans la mesure où il traduit des intérêts, des valeurs, la mission d’une classe sociale déterminée. C’est pour défendre ces intérêts,**

⁶³⁷ Lettre d’Emmanuel Mounier au père d’Ovince, 22 janvier 1949.

⁶³⁸ Rubrique « correspondance », *Etudes*, février 1949, pages 389 à 394 et la réponse du père Fessard, pages 394 à 399.

⁶³⁹ « L’Eglise et les partis », *Les chrétiens et la politique*, op. cit. page 160.

⁶⁴⁰ *Ibid*, pages 162-163.

promouvoir ces valeurs, accomplir cette mission qu'un parti prend corps au sein de la classe sociale dont il est politiquement l'expression.». Non seulement Montuclard fait sienne une conception directement inspirée du matérialisme historique, mais il ne faudrait pas trop forcer ses propos pour entendre : « mission historique de la classe ouvrière » et « parti communiste, expression politique de la classe ouvrière ». Cela, ajouté au fait que nulle part l'option de l'engagement auprès des communistes n'est expressément condamnée, est bien suffisant aux yeux du père Fessard pour détecter un danger de progressisme. Que Montuclard se défende de transposer ce rôle historique en une mission religieuse ne convainc pas le vigilant jésuite : « ***Il me semble que [la transposition] est déjà faite (...) et je ne vois pas comment, après avoir concédé cette mission historique au prolétariat, vous pouvez vous dégager complètement du marxisme. Comme Mounier, bien sûr, vous ne voudrez attribuer cette mission qu'au point de vue de la « raison naturelle ». J'ai expliqué pourquoi cette raison me paraît proprement naturaliste... et comment tout le « progressisme » est en germe dans ce sens de l'histoire détecté par la raison naturelle*** »⁶⁴¹.

A cette accusation de naturalisme, Fessard en ajoute deux autres : en concluant l'ouvrage auquel il a participé, Montuclard cautionne en quelque sorte chacun des articles qui précèdent le sien, y compris celui de Mandouze ; la dialectique Eglise-Histoire développée par Montuclard est tendancieuse. Le dominicain balaie ces derniers griefs : pourquoi lui reprocher de ne pas avoir tenu un rôle qui ne lui appartenait pas et qu'il n'était pas en mesure de tenir : celui de directeur de collection ? L'attaque contre sa dialectique Eglise-Histoire n'est-elle pas inspirée par les interprétations très défavorables du père Daniélou ?⁶⁴².

Finalement, le débat se concentre sur la question de la dévolution d'une mission historique au prolétariat, jugée cruciale par le père Fessard. Celui-ci cherche d'abord à montrer que lorsqu'on affirme que le mouvement prolétarien va dans le sens de l'histoire, on substitue une actualité marxiste à l'actualité chrétienne et on méconnaît ainsi la présence *hic et nunc* de la Fin de l'histoire. Or « ***la vérité oblige le chrétien à se demander, non pas une fois pour toutes, mais à chaque instant : « Suis-je sûr de croire pleinement en Dieu ? »*** » comme l'écrit Jeunesse de l'Eglise dans *L'incroyance des croyants*.⁶⁴³ Le remède ? Plutôt que de jeter aux orties l'idéal historique de chrétienté et se priver ainsi d'un secours, certes insuffisant mais utile, plutôt que de se satisfaire de l'idéologie dominante du moment, ne faudrait-il pas développer une conception du monde, une idéologie chrétienne pour le temps présent, en un mot la doctrine sociale de l'Eglise ? On se doute que c'est là un langage inadmissible pour Montuclard qui avoue son incompréhension « ***Je ne comprends pas pourquoi écrire : « le mouvement prolétarien va dans le sens de l'histoire » vous semble suspect d'athéisme objectif (...) Pourquoi y aurait-il athéisme objectif à reconnaître la causalité des causes*** »

⁶⁴¹ Réponse du père Fessard au père Montuclard, 5 février 1949, F.M., 4,2,54.

⁶⁴² Jean Daniélou, « Christianisme et progrès », *Etudes*, décembre 1947, pages 399 à 402. Le père Montuclard montre ici qu'il n'est pas très bien informé sur les rapports entre les deux jésuites.

⁶⁴³ *Cahier 6*, pages 17-18.

secondes, pourvu que, à l’instant même où on la reconnaît, on reconnaisse aussi la causalité de la cause première ? »⁶⁴⁴ Ce à quoi le père Fessard rétorque aussitôt :⁶⁴⁵ « Dans ces conditions, je ne m’étonne pas que vous écriviez « le prolétariat a une mission historique indéniable ». Ce qui équivaut, à mes yeux, à accepter la pièce maîtresse de l’idéologie marxiste. Par là, vous pensez seulement reconnaître la causalité des causes secondes. Et comme vous ne niez pas la causalité de la cause première, vous êtes persuadé d’échapper à tout athéisme objectif. Seulement, vous dites très bien qu’il y a à cela une condition : » pourvu que, à l’instant même où on reconnaît la causalité seconde, on reconnaisse aussi la causalité première ». Mais pour reconnaître dans le même instant deux causalités, ne faut-il pas aussi les ordonner et que la première détermine la seconde et non l’inverse ? Or, quand il s’agit de mission historique ou de « sens de l’histoire », il n’est plus question de causalité, mais de finalité, ce qui sous un autre aspect revient au même. J’ai essayé de montrer que reconnaître une mission historique au prolétariat, c’était accepter que nos jugements historiques soient déterminés non par la Fin dernière, chrétienne et transcendante, mais par la fin seconde, non chrétienne et athée, que Marx a assignée à ce concept de « prolétariat ». D’où résulte la perversion du christianisme lui-même... ».

L’échange s’est-il clos ainsi ou s’est-il poursuivi entre les deux théologiens ? Nous ne disposons pas d’autres documents, mais, en l’état, le débat avait déjà atteint à l’essentiel. De son côté, Fessard a parfaitement cerné l’évolution prévisible des progressistes : par la prétention foncière à déterminer l’oméga de l’Histoire, le communisme est une force politique différente des autres, qui exige de ses zéloteurs plus qu’une adhésion tactique. C’est en cela qu’il est un totalitarisme et le jésuite, expert en la matière, l’a très bien compris. Le risque est donc de vouloir tenir une posture intenable et finalement d’être de plus en plus vaguement chrétien pour être de plus en plus progressiste.

Toute la pensée de Montuclard, au contraire, se bâtit contre cette interprétation. Pour lui, pas question de renouer avec le vieil idéal de chrétienté, car « **que devient l’Eglise pour « le catholique de chrétienté » ? L’Eglise est une institution dont le rôle se résumerait presque à penser le plan d’un ordre chrétien et à en diriger l’exécution. Elle n’est plus elle-même une fin, elle est un moyen, un moyen de civilisation. Elle n’a plus de dedans (...). La religion des bien-pensants est le point terminal d’une recherche anachronique de l’impossible chrétienté** ».⁶⁴⁶ Pas question non plus d’adhérer à la formule du parti d’inspiration chrétienne qui incarne au plus haut degré le risque de ravalier le christianisme au rang d’une idéologie sociale. Surtout qu’en face, le danger signalé par le père Fessard est largement illusoire : « **C’est une illusion de penser qu’un parti peut se constituer autour d’un pur idéal. Et c’est de ce parti-là, s’il était possible, qu’il faudrait craindre, en effet, qu’il rivalise avec l’Eglise et qu’il finisse, dans la conscience de ses militants, par se substituer à elle** ».⁶⁴⁷ La solution

⁶⁴⁴ Lettre du père Montuclard au père Fessard, 16 février 1949, F.M., 4, 2, 55.

⁶⁴⁵ Lettre du père Fessard au père Montuclard, 18 février 1949, 4, 2, 56.

⁶⁴⁶ « Eglise et partis », *op.cit.*, pages 161-162.

est, pour le chrétien, un « réalisme intégral », dans une inspiration toute thomiste : à l'égard de l'Eglise, dans laquelle il saura distinguer, à la lumière de la foi, l'essentiel et les formes secondaires héritées de la « civilisation chrétienne » ; à l'égard de l'action politique où, attaché au réel, il se prémunira de l'idéologie, du sectarisme et du mensonge. En fait, c'est la dialectique de la « double fidélité » à l'Eglise et à la classe ouvrière et, partant, la crise de 1953, qui sont en germes dans ce raisonnement. Le père Fessard en rejetait la subtilité au non du danger pour la foi. Le père Montuclard en revendiquait le risque au non de l'exigence missionnaire.

Seulement, le climat général en cette année 1949 se dégrade et va peser lourdement sur la sérénité de tels débats, ce qui n'empêche pas l'équipe de Jeunesse de l'Eglise de lancer un nouveau *Cahier*, audacieux dans sa conception comme dans ses propos. Les événements allaient en faire l'ultime expression de cette formule sur laquelle JE avait bâti sa notoriété.

2) La publication de l'Evangile captif

Avec le *Cahier 10, l'Evangile Captif*, la « méthode J.E. » est poussée au maximum, mais les risques pris en sont augmentés d'autant. Par la diversité des contributions, la liberté de ton et l'audace des propos, ce *Cahier* marque l'apogée de la formule inaugurée à Lyon en 1942 et poursuivie à Paris depuis 1946.

Le thème de l'enquête porte en lui sa charge de provocation : « La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de notre temps ? » et l'avant-propos du *Cahier* rejette par avance les réponses faciles, les accommodements. Il y est dit tout net que, dans les conditions historiques telles qu'elles sont, l'apostolat est impossible, mais aussi qu'il ne suffirait pas aux chrétiens d'être des saints pour réussir l'évangélisation du monde moderne, parce qu'ils ont tout simplement perdu le sens pratique de « l'Evangile comme Bonne Nouvelle adressée à tout homme » et fini par confondre Evangile et humanisme chrétien.

Cinquante-trois contributions sont réunies, sur 170 pages, en deux thèmes principaux qui passent en revue les conditions réelles de l'évangélisation et les possibilités offertes à l'action apostolique. Les témoignages sont des plus variés, issus de travaux d'équipes (Gap, Veynes) ou signés de personnalités : Georges Mounin, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur, Jean Guittou... Cette énumération suffit à faire saisir la diversité des horizons : protestants, orthodoxes, juifs, marxistes ont été sollicités, si bien qu'une quinzaine d'articles n'ont pas été soumis à la censure ecclésiastique. Seuls les propos signés par des catholiques sont donc concernés par le *nihil obstat* accordé par MM. Enne et Levassor-Berrus, sulpiciens, censeurs de l'archevêché de Paris et le père Thomas Philippe, o.p. et par l'*imprimatur* donné par le vicaire général de Paris, Mgr Brot.

Tandis que le père Montuclard, dans une conclusion vigoureuse, en appelle à une nouvelle révolution paulinienne, seule susceptible de prendre en compte le défi posé par le marxisme aux chrétiens, c'est à Louis Althusser qu'il revient d'ouvrir le *Cahier* par un article dont le contenu traduit si bien l'esprit général du numéro qu'il a été placé en tête de

⁶⁴⁷ *Ibid*, page 163.

la livraison. Cette publication est la consécration du rôle joué par Althusser à Jeunesse de l'Eglise. L'ancien « prince tala » de la khâgne lyonnaise avant-guerre est devenu élève, puis enseignant de l'Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm. Mais, entre-temps, il y a eu la guerre et la captivité. Au stalag, le jeune philosophe a connu une première crise dans sa foi et un premier contact avec le communisme. A son retour, le jeune homme est toujours catholique mais il a oublié ses penchants monarchistes et cherche où concilier sa foi chrétienne avec l'engagement aux côtés des « forces du progrès ».

Ce lien, ce sera Jeunesse de l'Eglise. Yann Moulier-Boutang, dans sa biographie de Louis Althusser, identifie le mouvement comme le « chaînon manquant », dans l'itinéraire du philosophe entre sa jeunesse catholique et l'engagement au parti communiste⁶⁴⁸.

C'est à l'automne 1947, tandis qu'il se prépare à l'agrégation, qu'Althusser commence à fréquenter le Petit-Clamart. Il vient assister aux rencontres des troisièmes dimanches, en participant assidu, souvent accompagné de sa soeur Georgette qui deviendra secrétaire de J.E. après le départ d'Isabelle Richardier. Parfois se joint à eux la compagne de Louis, Hélène Rytman-Légotien, qui suit les débats en tricotant au fond de la salle. C'est par Jean-Jacques Kirkyacharian, beau-frère de son grand ami Paul de Gaudemar, qu'Althusser a eu connaissance de l'existence de Jeunesse de l'Eglise. Après une interruption au printemps 1948, au moment du concours, Althusser renoue dès l'été avec le mouvement. Sans jamais faire partie du premier cercle des animateurs de Jeunesse de l'Eglise, le grand jeune homme au front large et aux idées radicales se fait suffisamment remarquer par ses interventions pour que lui soit confié l'article introductif du Cahier 10. Il trouve à Jeunesse, non seulement une doctrine, mais aussi des amis⁶⁴⁹. Entre le jeune philosophe promis à un brillant avenir et le théologien d'avant-garde, s'opère une séduction réciproque qui repose sur une affection réelle. Même si, aux dires des principaux membres de J.E., Althusser n'a pas eu sur J.E. l'influence que l'on pourrait croire, à l'aune de celle que Yann Moulier-Boutang attribue à J.E. sur l'itinéraire intellectuel de son personnage.

Le titre lui-même, « Une question de faits », a des résonances certaines avec la pensée de Montuclard, qui se réclame si souvent des faits et dont la conclusion est parfaitement en phase avec les propos du jeune agrégé-répétiteur de la rue d'Ulm. Pourtant, malgré des accords profonds entre les deux hommes, le style et la position adoptés diffèrent. Althusser se place en effet, non plus en fidèle, ni même en « ami de la famille », mais en clinicien qui pose un froid regard extérieur. C'est le communiste qui parle ici, animé par la foi d'une adhésion toute fraîche.⁶⁵⁰ Et le diagnostic est sévère :

⁶⁴⁸ « Paradoxalement, c'est la rencontre avec Jeunesse de l'Eglise qui pèsera sans doute le plus lourd dans son ralliement au Parti communiste, car au rayonnement des êtres rencontrés et admirés que furent ses intercesseurs avec le marxisme auquel rien ne le prédisposait culturellement, est venue s'ajouter l'incomparable force d'une vraie doctrine, qui prolonge et couronne la foi ». Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, op. cit., page 237.

⁶⁴⁹ « De bons amis, de bonnes lectures ». Carte postale de Louis Althusser à sa mère, 21 septembre 1948, citée par Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, page 295.

⁶⁵⁰ L'adhésion d'Althusser au parti communiste date de novembre 1948.

« L'Eglise moderne n'est plus chez elle dans notre temps et la grande masse des fidèles sont dans l'Eglise pour des raisons qui ne sont pas vraiment de l'Eglise »⁶⁵¹.

Cette situation repose sur un triple divorce : sociologiquement, « on peut estimer à 50 % du corps de l'Eglise, la masse des fidèles rattachés à l'Eglise par la médiation de structures féodales survivantes et à 40 % la masse des fidèles liés à l'Eglise par l'intermédiaire d'une bourgeoisie capitaliste déjà dépossédée ou en passe de l'être » ; idéologiquement, l'Eglise vit dans un univers conceptuel fixé au XIII^e siècle et qui repose sur les philosophies de Platon et Aristote, « accommodées » par la tradition augustinienne et saint Thomas ; politiquement, les positions de l'Eglise sont profondément réactionnaires. Les rares audaces pontificales ne sont que des ajustements réformistes. La doctrine sociale de l'Eglise, vague compromis de corporatisme médiéval et de libéralisme, exprime en fait le pacte silencieux passé entre l'Eglise et les forces de domination capitaliste. Enfin, dans l'affrontement des blocs, l'Eglise a clairement choisi le camp du capitalisme international. A partir de ce constat, deux tâches s'imposent : la libération de l'Eglise et la reconquête religieuse. La libération sociale ne peut être réalisée, dans la situation historique telle qu'elle se présente, que par le prolétariat organisé et ses alliés. Cette lutte n'est pas de nature religieuse, mais elle est le présupposé de la libération sociale de l'Eglise et le chrétien doit donc en prendre sa part.

Quant à la reconquête de la vie religieuse, elle implique une critique de toutes les aliénations qui l'encombrent et la dénaturent : cette critique **« doit atteindre l'univers conceptuel de l'Eglise, sa théologie, le corps de sa morale, sa théorie de la famille, de l'éducation, de l'action catholique, de la paroisse... »⁶⁵²**. Mais pour Althusser, il ne faut pas espérer de l'Eglise qu'elle réalise cette autocritique. Seuls de petits groupes isolés, en lisière de l'Eglise, sont susceptibles de la conduire, parce qu'ils agissent dans des milieux en voie de libération sociale, mais ils ne sont pas de taille à ébranler l'Eglise, qui les menace et les renie. Autrement dit, pour changer l'Eglise, il faut commencer par renverser les structures sociales qui la conditionnent et donc rejoindre les rangs du prolétariat mondial en lutte.

Il y a bien des parallèles entre le réquisitoire d'Althusser et la conclusion que donne Montuclard. Si l'on dépasse le ton pesamment didactique du novice en marxisme soucieux de coller à l'orthodoxie de sa chapelle, on retrouve dans les propos du philosophe les préoccupations essentielles du religieux : le rejet des compromissions de l'Eglise du Christ avec une civilisation qui s'écroule ; la prise de conscience d'une perversion profonde de la religion par les formes historiques de la chrétienté. Ainsi, c'est Montuclard qui écrit : **« Pour qu'advienne la religion en esprit et en vérité, la religion universelle, il faut certes l'audace de Paul, mais aussi peut-être les armées de Titus »⁶⁵³**

Mais l'angle de vue est différent. Tandis qu'Althusser fonde le processus de

⁶⁵¹ Cahier 10, page 14.

⁶⁵² Cahier 10, page 23.

⁶⁵³ Ibid, page 165.

rénovation de l’Eglise sur l’action historique des agents sociaux, Montuclard en revient toujours à la nature de la foi : » ***Ce serait une erreur de croire que les compromissions du monde chrétien avec les classes possédantes ne sont rien de plus qu’un « accident » historique. Elles sont plutôt la conséquence inéluctable de ce qu’il faut bien appeler une perversion de l’attitude religieuse, dès lors, en effet, que la raison tend à usurper, dans le domaine religieux le rôle irremplaçable de la foi et qu’en conséquence l’homme tend à y prendre la place de Dieu*** »⁶⁵⁴. C’est un langage qu’Althusser ne peut plus – ou ne veut plus – comprendre et employer. Pour Montuclard, la véritable révolution est d’essence religieuse, elle se joue d’abord dans la conscience individuelle de chaque chrétien.

3) L’Eglise s’installe dans la guerre froide

Les milieux proches de Jeunesse de l’Eglise avaient vécu l’année 1947 comme une première fracture : celle des débuts de la guerre froide à l’extérieur, celle de la crise politique et sociale à l’intérieur. Tandis que s’affirmait la division du monde en deux blocs, le tripartisme était enterré, autant par le renvoi des ministres communistes que par les recompositions électorales et les affrontements sociaux de l’automne.

Le début de 1949 forme un nouveau point d’orgue dans le climat de tension qui ne s’est à aucun moment réellement apaisé : le printemps 1948 est dominé par le « Coup de Prague », les derniers mois de l’année ont vu en France une vague de grèves dans lesquelles la CGT affiche une stratégie quasi insurrectionnelle. Mais autant le « Grand Schisme »⁶⁵⁵ de 1947 pouvait se terminer sur un sentiment de recul dans le camp progressiste, avec le départ des communistes du gouvernement en France, en Italie et en Belgique, le raidissement idéologique jdanovien, l’échec des grèves de l’automne et le raz-de-marée RPF aux élections d’octobre, autant les premières semaines de 1949 marquaient la reprise sur tous les fronts d’une offensive de la part du « camp anti-impérialiste ». A Berlin, l’issue de la situation est toujours indécise après six mois de blocus, mais l’entrée des communistes à Pékin le 22 janvier annonce le basculement de la Chine. Dans le même temps, la répression s’intensifie dans les démocraties populaires, notamment à l’égard des églises chrétiennes. Tandis que les passions se déchaînent en France pour l’affaire Kravchenko, le monde entier a le regard tourné vers un autre procès, celui du cardinal Mindszenty, primat de Hongrie, dont la condamnation à la détention perpétuelle soulève une immense émotion.

Face à cette situation, l’Eglise catholique est sur la défensive. En Italie, les progressistes sont condamnés. En France, les cardinaux Suhard et Liénart, dans les *Semaines religieuses* de leur diocèse respectif, adressent une mise en garde aux « ***catholiques [qui] entendent mener leur action politique au sein du parti communiste ou en collaboration étroite et habituelle avec celui-ci (...) et [qui] risquent de se laisser gagner par les principes d’une doctrine condamnée par l’Eglise*** ». Le 15 mars, Joseph Hours écrit au père Montuclard : « ***Le moment est***

⁶⁵⁴ *Ibid*, page 167.

⁶⁵⁵ Raymond Aron, *Le grand schisme*, Gallimard, 1948.

passionnant et combien menaçant. Vu il y a deux jours le cardinal Gerlier . Bien disposé, mais timide... »⁶⁵⁶. Quant au Vatican, s'il est soucieux d'éviter l'infiltration de l'idéologie marxiste chez les catholiques italiens et français, il est plus encore sensible à la situation dans les pays de l'Est⁶⁵⁷. Les membres de Jeunesse de l'Eglise, comme des autres organisations chrétiennes engagées dans le dialogue avec les communistes, regrettent sans doute les persécutions dont les chrétiens d'Europe centrale sont victimes, mais sont assez enclins à les imputer aux collusions entre les Eglises et les forces politiques et sociales réactionnaires. Lorsqu'il est évoqué, le sujet provoque un certain embarras. En fait, la question intervient dans le débat surtout dans la mesure où elle constitue un obstacle de plus dans la collaboration entre catholiques et communistes en France. Il en va bien différemment au Vatican, qui conserve des nonciatures et des délégations dans plusieurs pays de l'Est et suit la situation de très près. Les ennuis de Mgr Beran, pourtant considéré comme un modéré face au pouvoir communiste, avaient alerté le Saint-Siège. La vision de Mgr Mindszenty traîné dans le box des accusés finit de convaincre Rome de la gravité de la situation.. S'il est sans doute abusif de parler de croisade à propos de la stratégie pontificale – ce dont les Soviétiques ne se privent pas – la vigilance est de mise. Elle aboutit au fameux décret du Saint-Office du 1^{er} juillet 1949, qui interdit l'adhésion des catholiques aux organisations communistes.

B) L'orage éclate...

1) Le décret du Saint Office et ses répercussions

Complaisamment interrogé par un prélat, le Saint-Office fournit sa réponse :

« Il a été demandé à la SS Congrégation :

1.
S'il est permis de donner son nom aux partis communistes ou de les favoriser ;
2.
S'il est permis d'éditer, de propager ou de lire livres, périodiques, journaux ou feuilles qui patronnent la doctrine ou l'action des communistes ou d'y écrire ;
3.
Si les fidèles qui ont accompli librement et sciemment les actes dont il est question aux paragraphes 1 et 2 peuvent être admis aux sacrements;
4.
Si les fidèles qui professent la doctrine matérialiste anti-chrétienne des communistes, et surtout ceux qui la défendent ou la propagent, encourent par le fait même, comme apostats de la foi catholique, l'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège.

⁶⁵⁶ Lettre de Joseph Hours au père Montuclard, F.M., 15, 3, 5.

⁶⁵⁷ Andrea Ricardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1992, 390 pages.

Les Emmes et Rdmes Pères préposés à la garde de la foi et des moeurs, après avoir lu l’avis des Rdmes Consultateurs dans la séance plénière du 28 mars 1949, ont décidé de répondre :

A la première question négativement. Le communisme est en effet matérialiste et anti-chrétien ; et les chefs communistes, bien que parfois, en paroles, ils professent de ne pas combattre la Religion, en fait cependant, soit par la doctrine, soit par l’action, se montrent ennemis de Dieu et de la vraie Religion et de l’Eglise du Christ.

A la deuxième question négativement. C’est défendu par le droit même (Can 1399 CIC).

A la troisième question négativement. Selon les principes ordinaires touchant les sacrements à refuser à ceux qui ne sont pas disposés.

A la quatrième question affirmativement.

Et le Jeudi suivant, le 30 du même mois et année, Notre Saint Père le Pape Pie XII , en l’audience habituelle accordée à l’Excme et Rdme Assesseur du Saint-Office, a approuvé la résolution à lui rapportée des Emmes Pères et il a ordonné de la promulguer dans la Revue officielle des actes du Siège Apostolique. Donné à Rome le 1er Juillet 1949 »⁶⁵⁸

On connaît l’interprétation modérée que les évêques français vont faire de cette mesure. Le 8 septembre, les cardinaux publient une déclaration qui restreint le champ d’application du décret à ceux qui sont inscrits au parti communiste ou lui apportent un soutien constant, tout en réaffirmant le désir de l’Eglise de « fermement servir la cause de la promotion ouvrière ». Mais la question de l’action aux côtés des communistes est clairement posée. Or, « **renoncer à nos engagements aux côtés du Parti, c’est lui donner raison, lui qui n’a jamais rien vu en l’Eglise qu’une forme réactionnaire. Passer outre la décision du Saint-Office, c’est se mettre hors de l’Eglise, mais c’est aussi du même coup, vider de leur sens tous ces engagements. Que l’on se soumette ou que l’on se rebelle, on trahit quelqu’un, quelque chose, les hommes, l’Eglise, soi, sûrement...** »⁶⁵⁹

A Jeunesse de l’Eglise, le décret suscite l’indignation. Non que ses membres contestent l’opposition radicale entre le matérialisme athée et le christianisme, mais parce qu’ils voient, sous le couvert d’une condamnation religieuse, un choix missionnaire diamétralement opposé au leur : en lieu et place d’une possible collaboration, le texte de l’A.C.A voulait « **par sa fermeté vis-à-vis de l’erreur communiste, être le meilleur allié**

⁶⁵⁸ Décret du Saint-Office sur le communisme, A.A.S., XLI, 334.

⁶⁵⁹ Journal intime de Cécile Grabner, page 39. Avec son aimable autorisation.

des travailleurs dans l'effort qu'ils poursuivent pour réaliser leur idéal de la promotion ouvrière ». Et le directory des évêques de renchérir quelques temps plus tard en rappelant la doctrine sociale de l'Eglise et en appelant les laïcs chrétiens à militer dans les organisations telles que la J.O.C. ou le M.P.F. Certes, le refus des sacrements fut d'un usage très limité, mais il put toucher indirectement Jeunesse de l'Eglise, comme en témoigne le cas de Cécile Jullien, sanctionnée en tant que membre de l'U.C.P. et lectrice de *Ouest-Matin*, le quotidien breton dirigé par Henri Denis et condamné le 18 novembre 1949 par le cardinal Roques, archevêque de Rennes, au nom du décret du Saint-Office.⁶⁶⁰

De telles sanctions, outre qu'elles instaurent un climat délétère, désavouaient implicitement le travail dans lequel Jeunesse de l'Eglise s'était engagé. Symptomatique de cette prise de distance de la hiérarchie avec les recherches de J.E. est l'affaire des censeurs qui vient empoisonner la vie du mouvement durant l'été 1949.

2) L'affaire des censeurs et les avatars du Cahier 11

Depuis le début, les publications de Jeunesse de l'Eglise étaient toujours parues munies du *nihil obstat* et de l'*imprimatur*, conformément à la discipline ecclésiastique, mais surtout au désir du père Montuclard de marquer clairement l'appartenance de son oeuvre à l'Eglise. Ce souci s'expliquait surtout par la volonté de « compromettre »⁶⁶¹ la hiérarchie dans sa réflexion sur la réforme de l'Eglise et de ne pas confiner J.E. dans un rôle de laboratoire, audacieux certes, mais coupé de l'institution et par là, sans espoir d'efficacité. A Lyon, la censure des trois premiers cahiers était confiée à des dominicains (le père Cathelineau, provincial, pour les deux premiers ; les pères Mellet et Corvez pour le troisième), puis pour les deux livraisons suivantes, à M. Louis Richard, sulpicien, assisté pour le numéro 5 par le père de Lubac. L'*imprimatur* est chaque fois accordé par le vicaire général de l'archevêché, Mgr Rouche. A Paris, l'habitude est vite prise de soumettre chaque livraison à une double censure, afin d'affirmer le caractère non exclusivement dominicain de la publication. Aux côtés du frère Thomas Philippe, o.p., on trouve le *nihil obstat* de deux sulpiciens agréés par l'archevêché : MM. Enne et Levassor-Berrus. Jacques Roze se souvient de la « chasse à l'*imprimatur* » qui précédait chaque publication et entraînait de nombreuses navettes à propos des articles soumis à la censure. Nonobstant, les relations avec les censeurs avaient toujours été excellentes.

Mais voilà qu'à l'occasion de la préparation du *Cahier 11*, lancé en Janvier 1949 sur le thème « la liberté du chrétien », M. Enne se rétracte et demande à être déchargé de sa fonction de censeur⁶⁶². Invoquant des raisons personnelles (fatigue, lassitude, surcharge de travail), il émet aussi des critiques sur les articles soumis à son jugement. Plusieurs lui semblent mêler à des observations exactes des approximations équivoques. Surtout, « **à tout instant, on dévie vers des jugements sur l'enseignement traditionnel de la**

⁶⁶⁰ Voir annexe XI.

⁶⁶¹ Le mot est de Wenceslas Baudrillart, *op.cit.*, page 125.

⁶⁶² Lettre de Monsieur Enne au père Montuclard, 21 juillet 1949, F.M. 15, 3, 12.

morale, qui ont sans doute leur part de vérité, mais qui mettent en cause la théologie elle-même ». Que, sur un sujet si délicat, ces critiques soient formulées par des laïcs sans mandat ne fait qu’aggraver les choses : « **Je ne suis pas enclin à admettre qu’on mette sur le même plan un article de structure théologique et des réflexions personnelles de tel ou tel laïc qui n’est pas d’Eglise** ». Enfin, la formule choisie qui mêle, comme dans le numéro précédent des contributions de catholiques à des articles de non-catholiques ou de non-chrétiens gêne le censeur, qui ne retrouve pas la « saveur catholique » dans l’ensemble et craint de cautionner par son *nihil obstat* des articles non censurés dont il réprovoque le contenu. « J’estime que c’est là le rôle d’une revue comme *Esprit* -qui a son utilité- et qui se passe d’*imprimatur* ». Désireux de ne pas jouer « l’éplucheur tracassier » qui retarde sans cesse les publications, alors qu’il approuve la stratégie globale de J.E., « initiative de corps-franc toujours à la frontière avec ceux que vous ne voulez pas vous résigner à laisser purement et simplement étrangers à l’Eglise », M. Enne préfère se retirer.

Il est cependant difficile de ne pas voir dans ce choix des raisons plus générales. Lorsque le sulpicien se rétracte, le décret du Saint-Office vient de paraître et, en attendant l’interprétation qu’en donneront les évêques, les spéculations vont bon train. Surtout qu’à Paris, le siège archiépiscopal est alors vacant. Le cardinal Suhard est mort le 30 mai et ce n’est qu’en août que Mgr Feltin est nommé pour lui succéder. Quand il prend possession de son siège en octobre, il trouve un diocèse en pleine ébullition. Flairant dans l’affaire de la censure de Jeunesse de l’Eglise une possible source de complications supplémentaires, il refuse de nommer un nouveau censeur. D’après lui, la censure ne s’impose pas pour une publication qui n’émane pas directement de la hiérarchie.

Le père Montuclard comprend que celle-ci dégage ainsi sa responsabilité et n’entend plus cautionner les écrits de J.E., mais le nouvel archevêque refuse de revenir sur sa décision. Les deux derniers *Cahiers* publiés paraîtront sans *imprimatur*. Quant à « La liberté du chrétien », après une relance de la rédaction en septembre, il est purement et simplement abandonné. *La Lettre* de novembre 1949 qui annonce le changement de thème -le nouveau chantier portera sur l’athéisme- ne donne aucune explication. La plupart des contributions étaient pourtant rédigées sur les différents aspects du sujet : « Liberté et aliénation dans la prière »⁶⁶³, par Alice Williams ; « La liberté de penser »⁶⁶⁴, « Les étranges chemins de la liberté »⁶⁶⁵, par Roger Mehl ; « Le chrétien et la politique »⁶⁶⁶, par Joseph Hours ; « Liberté et valeur de l’action humaine »⁶⁶⁷, par A.D. Bassette ; « La libération par la réalité » du père Begouen-Demeaux⁶⁶⁸ ; « La liberté dans la vie morale »⁶⁶⁹, par le groupe de Clairbois ...

⁶⁶³ F.M. 15, 3, 1.

⁶⁶⁴ F.M., 15, 3, 2, sans auteur.

⁶⁶⁵ F.M., 15, 3, 3.

⁶⁶⁶ F.M., 15, 3, 5.

⁶⁶⁷ F.M., 15, 3, 6.

Est-ce par volonté d'apaisement sur un sujet sensible ? Par embarras face au risque, dans la tension ambiante, de pécher par opportunisme d'un côté ou de l'autre ? Ou tout simplement par lassitude devant l'ampleur des obstacles rencontrés ? Toujours est-il que c'est alors qu'intervient l'abandon du onzième cahier que le père Montuclard décide de quitter Clairbois et d'abandonner la direction de Jeunesse de l'Eglise.

C) Bouleversements à Jeunesse de l'Eglise

1) Départ et dépression du père Montuclard

« Seigneur, je suis las de réfléchir, même sous votre lumière. Presque découragé, faute d'être assez disponible, de demeurer encore si loin de la substance simple de votre enseignement. Je la soupçonne pourtant, Seigneur ; j'ai cru, à certains moments de ma méditation, la frôler. Que du moins, maintenant, mon esprit raisonneur s'abandonne tout entier à Vous dans le silence ! »⁶⁷⁰ Ces mots, qui concluaient le Cahier sur *L'incroyance des croyants*, laissaient présager, dans leur poignante expression, la tentation du mutisme.

La multiplication des obstacles, le sentiment de désaveu croissant de l'Eglise instituée et le surmenage provoqué par plusieurs années d'une production intellectuelle intense contribuèrent à renforcer cette lassitude. Désireux de rompre avec une activité essentiellement spéculative et de vivre sa foi au contact des réalités du monde, Maurice Montuclard choisit de quitter pour quelque temps la direction de Jeunesse de l'Eglise. Plusieurs de ses proches relèvent chez lui cette sorte de « complexe de l'intellectuel », frustré de vivre par procuration, à travers les expériences et les récits des autres.⁶⁷¹ Ce sentiment explique sans doute en partie la tendance ouvriériste de la pensée de Montuclard. Pour l'heure elle le convainc de se lancer dans une activité manuelle, comme ouvrier électricien sur le chantier de l'hôpital Beaujeon. **« Je serai, avec l'assentiment de mes supérieurs, ouvrier, prêtre-ouvrier (...). L'occasion se présente inopinément à moi de réaliser une de mes aspirations les plus vraies ».**⁶⁷² Il s'installe d'abord dans un hôtel sordide de la rue Vercingétorix, puis loue une petite chambre rue Daguerre, toujours dans le XI^e arrondissement. Evidemment, cette décision est un rude coup pour le reste de l'équipe qui n'avait certainement jamais imaginé que J.E. pût exister sans l'animation quotidienne du père Montuclard.

Rappelons au passage, tant dans la création que dans le développement de Jeunesse de l'Eglise, le poids exorbitant de la présence de Maurice Montuclard. Après

⁶⁶⁸ F.M., 15, 3, 28.

⁶⁶⁹ F.M., 15, 3, 19.

⁶⁷⁰ « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple », Cahier 6, page 173.

⁶⁷¹ Notamment Maurice Combe et Jacques Roze

⁶⁷² Lettre de Jeunesse de l'Eglise, n° 6, janvier 1950, page 1.

avoir élaboré le canevas de l’expérience communautaire menée à Lyon, il a imposé le passage à l’entreprise éditoriale des Cahiers. Après-guerre, c’est lui qui a déterminé les orientations décisives et imprimé les changements de cap. Jeunesse de l’Eglise fut vraiment sa chose, même s’il cherche à la faire vivre dans un esprit de collaboration le plus large possible.

Une seule personne joua un temps le rôle de contrepoids : Jehanne Allemand-Martin. Mais cette présence fut justement trop pesante pour Montuclard et rapidement il n’y eut plus de place pour deux fortes personnalités. Par la suite, aucun autre membre de J.E. ne saura ou ne voudra assumer cette redoutable fonction. Au contraire, lorsque le père Montuclard s’éloigne, pour des raisons personnelles – besoin de rompre avec la recherche intellectuelle, volonté de vivre la condition de travailleur manuel – les animateurs de J.E. semblent désarmés. Ceux d’entre eux qui, avec le recul, dénoncent ce qu’ils désignent comme « **la dérive ouvriériste du père Montuclard** », regrettent qu’il n’y ait pas eu, à J.E., une autorité spirituelle capable d’équilibrer l’influence du religieux, une autre personnalité respectée et suivie, comme le père Chenu par exemple. Mais comment ne pas remarquer que le seul moment où l’on constate la présence d’autres religieux, c’est lorsque le père Montuclard se retire et qu’il laisse le champ vide, en quelque sorte ? En vérité, il n’y avait pas à Jeunesse de l’Eglise place pour une autre autorité spirituelle que celle du père Montuclard.

Ce retrait est d’ailleurs de courte durée, car l’expérience de travail manuel se révèle rapidement un échec. D’abord, elle s’est engagée sur de mauvaises bases. Même si Montuclard y voit la réalisation d’une profonde aspiration, ses motivations immédiates sont négatives : prendre ses distances avec J.E. (sur les conseils du médecin qui soignait sa dépression), rompre avec le travail intellectuel. De plus, le religieux n’a pas – surtout à ce moment-là – la résistance physique nécessaire pour un travail pénible qui consistait à placer des rivets pour tenir des fils électriques dans les caves de l’hôpital. Armé d’un marteau et d’un tamponnoir, juché sur une échelle, il eut rapidement du mal à supporter les ampoules aux mains, la chaleur étouffante... Néanmoins, il souffrait plus encore des sarcasmes de ses collègues qui le chahutaient passablement. Une grosse grippe à la mi-décembre le cloua au lit et mit un terme à une expérience qu’il ne voyait pas l’intérêt de poursuivre. La défaillance physique se doublait de l’amertume d’avoir fréquenté un « échantillon » de la classe ouvrière assez différent de la représentation qu’il s’en était faite : « **l’esprit petit-bourgeois de ses compagnons de travail était tout sauf un esprit militant** »⁶⁷³.

2) Un nouveau Comité directeur

Cependant, tous sont d’accord pour continuer la tâche entreprise. Pour y parvenir, plusieurs mesures importantes sont prises : tout d’abord, le comité directeur est élargi à six nouveaux membres, tous clercs : les pères dominicains Chenu et Desroches ; le père Dabosville ; les pères Gray, Laporte ainsi que le père Robert, o.p., tous trois prêtres-ouvriers. L’organe dirigeant de J.E. passe ainsi de huit à quatorze membres, dans l’idée de partager les tâches intellectuelles et matérielles qui pèsent sur l’équipe et

⁶⁷³ Témoignage de Marie Montuclard, 27 juillet 2001.

d'étendre la réflexion de J.E. à d'autres secteurs de l'engagement missionnaire. Mais ce comité pléthorique ne produira pas les résultats escomptés : dans l'impossibilité de se réunir régulièrement au complet, il gênera l'action plus qu'il ne la favorisera. Autres décisions, une série de mesures dictées par les difficultés économiques rencontrées par le mouvement et dont l'aggravation n'est pas pour rien dans la dépression du père Montuclard : d'une part, le nombre de permanents est réduit à une seule personne, Marie Aubertin, chargée d'assurer le secrétariat de J.E. , les autres tâches étant à accomplir bénévolement par les autres membres du comité directeur ; d'autre part, l'édition et la diffusion des publications, trop lourdes à gérer et constamment déficitaires, sont transférées aux Editions Ouvrières, avec l'idée de leur donner une forme nouvelle, plus accessible au grand public⁶⁷⁴ et de profiter du réseau d'une grande maison d'édition.

3) Déménagement au 10, rue de l'Odéon

Enfin, symbole de ce tournant dans l'histoire de J.E., le déménagement du Centre à Paris. Les nécessités du travail avec des collaborateurs variés, tous chargés de tâches extérieures, rendent trop excentrée la situation de Clairbois, dont les charges d'entretien sont bien lourdes. Jeunesse de l'Eglise procède à un échange avec Aimé Césaire qui vient habiter à Clairbois où il côtoie les familles restées sur place et laisse à J.E. son appartement du 10, rue de l'Odéon dans le VI^e arrondissement, dont la situation au coeur du Paris intellectuel et étudiant incarne la volonté d'une nouvelle ouverture du mouvement à tous les courants du changement. Le transfert est effectif à partir du 1^{er} janvier 1950. Dans ces locaux sont aménagés un bureau pour l'accueil des visiteurs, une salle de réunion et un petit local qui sert de studio pour Marie Aubertin.

II PREMIERS DESAVEUX

A) L'affaire des Combattants pour la Paix et la Liberté

Dès son installation dans son nouveau quartier, Maurice Montuclard noue des contacts avec des militants du Mouvement des Combattants de la Paix et de la Liberté, auquel il appartenait depuis novembre 1948. Le conseil communal du XIV^e arrondissement le choisit comme délégué en décembre 1949. C'est à ce titre qu'il participe le 15 mars 1950 aux deuxièmes assises nationales du mouvement, aux côtés d'autres clercs engagés dans le compagnonnage de route comme l'abbé Boulier ou le père Desroches. Au cours de la discussion générale, le père Montuclard est amené à prendre la parole, durant quelques minutes, au cours desquelles il souligne trois points : il est impossible d'être à gauche sur le plan social si l'on n'est pas à gauche sur le plan politique ; rien n'empêche des chrétiens d'être aux côtés des communistes ; enfin, la gravité des circonstances impose de privilégier ce qui unit communistes et chrétiens par rapport à ce qui les divise⁶⁷⁵. Plus que la teneur du message, c'est le ton employé qui frappe : « **Maintenant**

⁶⁷⁴ F.M., 5, 3, 18.

⁶⁷⁵ Lettre du père Montuclard au père Avril, 17 mars 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

que l'action se fait plus violente contre le Parti communiste et la C.G.T., je dis que tous les chrétiens qui sont ici sont avec les communistes unis pour la vie et pour la mort »⁶⁷⁶. L'affaire en serait peut-être restée là, si l'*Humanité* ne lui avait pas donné un retentissement particulier, en publiant ces propos dans un article à part, le 17 mars. En effet, le compte rendu des assises paru quelques jours plus tôt ne leur avait donné aucun écho, mais le député chrétien progressiste Gilbert de Chambrun, estimant cette intervention très importante, s'en était plaint à ses collègues communistes qui firent le nécessaire pour réparer cet oubli. Le jour même, le père Avril, provincial de France, conscient de la gravité de l'affaire, tente d'allumer des contre-feux, avant de quitter Paris pour une tournée de prédications et un déplacement à Rome. Il demande des précisions au père Montuclard afin d'élaborer un démenti, mais le compte rendu de l'*Humanité* étant substantiellement exact, toute intervention est impossible. Or, à Rome, la Secrétairerie d'Etat demande très vite des explications au maître général de l'Ordre, tandis qu'à Paris la nonciature réclame au provincial un rapport sur la personne du père Montuclard, son statut religieux et le mouvement Jeunesse de l'Eglise. A la nonciature, l'affaire est jugée suffisamment grave pour que, d'emblée, la condamnation de J.E. soit envisagée. Ainsi, le père Degeorges, secrétaire de la province de France, se voit demander à plusieurs reprises par Mgr Heim, secrétaire de la nonciature, **« si le père [est] un bon religieux et s'il serait prêt à accepter dans l'obéissance toute décision lui interdisant de continuer »**⁶⁷⁷. Il faut dire que les milieux progressistes procèdent à une exploitation des propos de Montuclard qui n'est pas pour calmer le jeu. Le dominicain ayant refusé de prendre la parole à Rennes dans un meeting de soutien à Henri Denis, son intervention, annoncée sur les tracts et les affiches, est remplacée par la lecture de l'article de l'*Humanité*. Et *Ouest-Matin* s'en fait évidemment l'écho. Mais là encore il n'y aura pas de demande de rectification : le père Montuclard estime que les responsables ne sont pas les journalistes, mais les organisateurs. Mieux, c'est de l'autre côté qu'il voit venir le procès d'intention et les réelles menaces : **« Le plus grave - de beaucoup le plus grave - c'est que nous entrons dans une période où il sera impossible à l'Eglise et au clergé de rester au-dessus de la mêlée et que quiconque ne consentira pas à identifier Staline au démon, à approuver la reconnaissance de Bao Daï par le Vatican..., sera rejeté et condamné sans même être entendu. Ce n'est point la passion politique, mais l'amour de l'Eglise qui souffre en moi d'une situation si honteusement équivoque »**.

En l'absence du père Avril, c'est le père Ducattillon, vicaire provincial, qui traite l'affaire. Celui-ci soupçonne la nonciature, voire le gouvernement français, d'être à l'origine de l'initiative de la Secrétairerie d'Etat. Il assure les services du nonce de l'esprit de foi et de la parfaite obéissance religieuse du père Montuclard. Quant à J.E., il souligne sa vocation d'apostolat « difficile, mais nécessaire ». **« Jeunesse de l'Eglise a contribué efficacement, semble-t-il, à intéresser les milieux incroyants à la pensée et à la réalité de l'Eglise. En outre, des hommes qui avaient abandonné la pratique religieuse ou qui n'avaient jamais eu la foi, ont appris de Jeunesse de l'Eglise à mieux connaître le mystère chrétien et ont retrouvé, avec l'Eglise, les liens de**

⁶⁷⁶ L'*Humanité*, 17 mars 1953.

⁶⁷⁷ Lettre du père Degeorges au père Avril, 5 avril 1950, ADPF, Dossier Montuclard, pièce 7.

l'obéissance et des sacrements »⁶⁷⁸.

Mais voilà que l'archevêché entre en scène : il a reçu un tract du conseil communal du XIV^e arrondissement des Combattants de la Paix et de la Liberté, où l'on annonce que le père Montuclard prendra la parole dans une réunion le 13 avril, accompagné d'une lettre scandalisée de l'abbé Bernard, curé de Notre-Dame du Travail⁶⁷⁹. Cette dénonciation porte en fait sur la seconde des trois réunions privées auxquelles le religieux s'était engagé à participer à la suite de son intervention aux assises nationales. Elle s'est déroulée dans l'arrière-salle d'un café, rue Edouard Jacques, dans le XIV^e arrondissement, devant une quarantaine de personnes. L'intervention de l'archevêché persuade le père Montuclard de renoncer à toute nouvelle prise de parole. Il se fait excuser et remplacer à la troisième réunion prévue le 19 avril, rue de l'Ouest. Il décline deux autres invitations, dans une usine du XX^e arrondissement et à l'Ecole d'Architecture⁶⁸⁰. Mais entre-temps, une sténographie de son discours à la réunion du 13 avril est parvenue à l'archevêché. Elle émane d'un jeune homme de 18 ans, dirigeant du patronage Saint-Paul et, d'après Montuclard, membre des Jeunesses du R.P.F., envoyé en « observateur » à cette réunion. On y lit notamment : **« Je sais que le communisme est athée, mais il remplacera quoi, le communisme ? Il remplacera le désordre, la pourriture et la misère (...) Le plan Marshall nous étouffe (...) Des non-communistes ont déchiré l'infâme, l'ignoble Figaro. C'est ce qu'il faut. Un prêtre, un chrétien, un communiste, parlant le même langage, quelle force ! (...) Je souffre de la décrépitude du christianisme qui est compromis dans la réaction. Mais la sève de l'Evangile bouillonne : c'est un appel à la paix. Il faut être perverti par le capitalisme pour ne pas lutter pour la paix. Que la présence d'un prêtre dans cette assemblée soit la preuve que le mouvement n'est pas communiste.**⁶⁸¹ » Le père Montuclard a beau affirmer que ce document est un faux et en stigmatiser les incohérences, plusieurs membres de J.E., présents à la réunion, ont beau dénoncer **« la fausseté manifeste et peut-être tendancieuse de ce texte »**,⁶⁸² c'est semble-t-il sur lui que s'appuie l'archevêché pour demander l'assignation du père Montuclard dans sa province d'origine, comme le suggère la lettre adressée par le chanoine Potevin, vicaire général de l'archevêché au père Belaud, provincial de Lyon : **« Son Excellence Mgr Feltin , informé de source sûre des paroles prononcées dans différentes réunions publiques par le R.P. Montuclard , de votre province, me prie de vous faire savoir qu'il ne peut plus**

⁶⁷⁸ Père Vincent Ducattillon, Rapport sur la situation canonique du père Montuclard et sur le mouvement Jeunesse de l'Eglise, ADPF, Dossier Montuclard, pièce 8.

⁶⁷⁹ Paris réagit aussi certainement parce que les milieux romains l'ont pressé d'intervenir : « J'ai vu l'archevêque. Il m'a dit avoir agi seulement parce qu'à Rome, on lui avait demandé : Qu'avez-vous fait dans l'affaire Montuclard ? ». (Lettre du père Avril au père Belaud, 15 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard).

⁶⁸⁰ Lettre du père Montuclard au père Avril, 8 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

⁶⁸¹ *Ibid*, pièce jointe à la lettre.

⁶⁸² Lettre de Jeunesse de l'Eglise à Mgr Feltin, 9 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

autoriser ce religieux à exercer aucun ministère et aucune activité dans le diocèse de Paris. Il vous demande, en conséquence, de bien vouloir rappeler immédiatement ce religieux qui ne doit plus résider dans le diocèse. »⁶⁸³

B) L'Ordre entérine : l'assignation du 10 mai 1950

De leur côté, les supérieurs dominicains du père Montuclard ont déjà pris les devants : assignation du religieux dans la province de Lyon ; interdiction d'adhérer aux Combattants de la Paix et de la Liberté ; publication de ces deux mesures. En fait, pour le père Belaud comme pour le maître général, il s'agit de couper court à toute exploitation de l'affaire, car il leur semble que ce qui est en jeu dépasse de loin le cas individuel du père Montuclard : Jeunesse de l'Eglise, dont le sort est de fait entre les mains du Saint-Office ; le prestige de l'Ordre de France, qui se trouve dessaisi d'un dossier qui lui est propre ; plus encore, l'avenir de tout un pan de la mouvance missionnaire, dans laquelle l'Ordre est d'ailleurs très impliqué.

Le père Belaud ne cache pas son inquiétude : **« J'ai l'impression que tout est lié et que la Mission de Paris, les prêtres-ouvriers, le père Desroches , Economie-Humanisme sont en danger. Je sens bien les excès, vous le savez, mais il serait très grave que tout cela soit compromis. Ce serait vouer l'Eglise en France à une totale stérilité, sous prétexte de prudence. »**⁶⁸⁴ En sanctionnant le père Montuclard, il s'agit donc de donner des gages, afin de protéger l'essentiel. C'est ce que le père Belaud écrit en substance à Mgr Feltin : **« Mon intention en agissant ainsi a été de manifester au père Montuclard et aux religieux qui voudraient l'imiter que, si je crois de mon devoir de supérieur de couvrir les générosités d'un apostolat de contact, toujours périlleux, ainsi que vous me le disiez, je me crois aussi l'obligation de conscience d'être ferme devant des imprudences ou des erreurs qui sont de nature à nuire à l'Eglise. »**⁶⁸⁵

Cependant, dans l'esprit du père Belaud, l'assignation du père Montuclard hors de Paris ne signifie pas la condamnation de Jeunesse de l'Eglise. **« Malgré mes réticences, devant le dernier Cahier particulièrement,⁶⁸⁶ je sais le rôle bienfaisant de ce mouvement auprès de catholiques nombreux. S'il heurte les façons de penser du plus grand nombre, il est pour d'autres la raison de demeurer dans l'orthodoxie catholique ou d'y entrer.**⁶⁸⁷ » Il va donc s'employer à concilier l'éloignement du religieux de Paris et la poursuite de son oeuvre.

⁶⁸³ Lettre du chanoine Potevin au père Belaud, 3 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

⁶⁸⁴ Lettre du père Belaud au père Avril, Rome, 10 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

⁶⁸⁵ La lettre du père Belaud date du 13 mai, mais il n'est rentré de Rome que l'avant-veille. Il découvre alors la lettre de Mgr Poitevin, mais a déjà pris les mesures à l'égard du père Montuclard, en accord avec le maître général.

⁶⁸⁶ **Il s'agit du Cahier 10, L'Evangile captif.**

⁶⁸⁷ **Lettre du père Belaud à Mgr Feltin, 13 mai 1950. ADPF, Dossier Montuclard.**

Lorsque le père Montuclard prend connaissance des sanctions qui le frappent, il est stupéfait. « Une véritable histoire de fous » écrit-il au père Belaud⁶⁸⁸. L'accusation repose sur une dénonciation qu'il juge calomnieuse et sans fondement ; à aucun moment, il n'a été question de l'entendre pour recueillir son point de vue ; enfin, la sanction lui paraît tout à fait disproportionnée. Il faut dire que c'est l'existence même de J.E. qui est en péril.

Dès qu'ils ont eu connaissance des mesures prises, les membres de J.E. s'en sont d'ailleurs émus auprès de Mgr Feltin. A leurs yeux, Jeunesse de l'Eglise est doublement menacée : d'un côté, de par sa gravité, la sanction va apparaître au-delà de la personne du père Montuclard comme une mise en cause directe de la recherche et de l'action de J.E. ; d'autre part, l'absence du père va rendre la poursuite du travail pratiquement impossible. D'octobre 1949 à mars 1950, avec la maladie du religieux et son essai de travail manuel, tous ont pu mesurer le vide causé par son absence : « **C'est lui qui a toujours été l'animateur aussi bien que le lien de tous nos efforts. Plus encore, c'est par lui principalement que nous sommes assurés de la signification religieuse et de la pleine valeur religieuse et ecclésiale de notre travail. Comment pourrions-nous sans lui continuer ce qui est le sens même de sa vie et, nous le croyons fermement, le fruit de son sacerdoce ?**⁶⁸⁹ » Mais il est trop tard pour chercher à éviter la sanction. Le 10 mai, le père Suarez, maître général de l'Ordre, a signé le décret d'assignation du père Montuclard⁶⁹⁰.

En réalité, cette mesure n'est pas le couperet que redoutaient Montuclard et ses amis. D'abord, l'assignation ne signifie pas obligation permanente de résidence et le rattachement du père à la maison que l'Ordre possède à Clugnat, au fin fond de la Creuse, est en vérité bien théorique : rien pour l'instant ne l'empêche de séjourner à Paris comme bon lui semble, pourvu que les formes soient à peu près respectées. Surtout, la décision du père général a désarmé l'offensive menée tant à Rome qu'à Paris. Et le 15 mai, le père Avril, sur le point de partir en tournée en Scandinavie peut écrire, visiblement soulagé, au père Belaud : « **Puisque les choses sont arrangées à Rome, [Mgr Feltin] ne voit aucun inconvénient, au contraire, à ce que le père continue à s'occuper de Jeunesse de l'Eglise. Il m'a dit même : « Ils m'accusent de vouloir les démolir, alors que je ne cherche qu'à les protéger !! » (on pourrait discuter sur la méthode, mais qu'importe). De ce côté donc il semble qu'il n'y ait pas à craindre. Du moment que les responsabilités sont prises ailleurs...**⁶⁹¹ Le danger a été écarté, temporairement du moins. L'essentiel est sauvé : J.E. peut continuer à travailler : « **Nous aurions pu, évidemment, choisir la solution « prudente » et interrompre définitivement nos publications. Mais, devant le nombre croissant des chrétiens désorientés, nous avons jugé, après de sérieuses délibérations, que le devoir était de continuer à affirmer nos motifs d'espérer. Je pense que Dieu nous aidera .**⁶⁹² »

⁶⁸⁸ Lettre du père Montuclard au père Belaud, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁶⁸⁹ Lettre de Jeunesse de l'Eglise à Monseigneur Feltin, 9 mai 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

⁶⁹⁰ ADPL, Dossier Montuclard. Voir en annexe.

⁶⁹¹ Lettre du père Avril au père Belaud, 15 mai 1950, ADPL, Dossier Montuclard.

Mais l’incident a laissé des traces : au sein de l’opinion catholique, le nom du père Montuclard est entaché désormais d’un soupçon comme en témoigne cette lettre significative de l’archevêque de Bordeaux au provincial de Lyon : « **Je me permets de vous écrire au sujet du père Montuclar (sic) qui doit prochainement venir à Bordeaux. Je crois savoir que le Révérendissime Père Maître Général lui a interdit de continuer à s’occuper du groupement « Jeunesse de l’Eglise ». J’aimerais savoir s’il y est de nouveau autorisé et quelle attitude il y a lieu d’avoir à son égard. On dit qu’il vient ici pour une session et qu’il demande à ce que je le reçoive. Je n’en ai pas l’intention. Je ne veux pas me trouver en contradiction avec ses supérieurs et j’aimerais être bien au courant de ce qu’on a pu lui reprocher.** »⁶⁹³

L’ère du soupçon a commencé...

CHAPITRE II : LA RADICALISATION

De son côté, Jeunesse de l’Eglise a tiré les enseignements de la crise : « **Nous avons pu céder un peu [au danger de politisation] au cours de l’année 1949-50. Mais à présent, ce danger est loin de nous laisser indifférents.**⁶⁹⁴ » L’assemblée de Pentecôte 1951 traduit clairement cette volonté de recentrage. Fallait-il pour autant continuer à publier ? Contre la tentation de se taire, J.E. s’appuie sur les témoignages de lecteurs qu’il est impossible de décevoir et sur les prescriptions scripturaires : ne lit-on pas dans Ezéchiel : « **Si la sentinelle voit venir l’épée et ne sonne pas la trompette ; si le peuple n’est pas averti, et que l’épée vienne enlever à quelqu’un la vie, celui-ci périra à cause de son iniquité, mais je redemanderai son sang à la sentinelle.** »⁶⁹⁵

Mais du côté des publications aussi, l’accent est davantage mis sur les préoccupations religieuses. Le projet de *Cahier* sur « La liberté du chrétien » est une nouvelle fois abandonné⁶⁹⁶ et remplacé par un texte consacré à la question de l’athéisme et intitulé *Dieu, pour quoi faire?* Son audace n’en est pas moins grande ; elle suscitera, là encore, de vigoureuses réactions.

I LA RADICALISATION THEOLOGIQUE : DIEU, POUR QUOI FAIRE ?

Après un an de silence paraît donc un nouveau *Cahier*, dans une formule renouvelée.

⁶⁹² Lettre du père Montuclard au père Belaud, 22 septembre 1950, ADPF, Dossier Montuclard.

⁶⁹³ Lettre de Mgr Paul Richaud au père Belaud, 22 octobre 1950, ADPL, Dossier Montuclard.

⁶⁹⁴ *Lettre de Maurice Montuclard à Paul Flamand, 3 juillet 1951, F.M., 9, 6, 9.*

⁶⁹⁵ Ez, 33, 6, cité en exergue de *Dieu, pour quoi faire ?*

⁶⁹⁶ La réflexion sera relancée au cours de l’année 1951, mais n’aboutira finalement pas.

On a souvent reproché [aux anciens Cahiers], dans le passé, de ne guère s'adresser qu'à des philosophes de métier. Nous avons médité ces critiques et nous avons reconnu que le style et la présentation de nos fascicules étaient encore une manière de tenir l'Evangile captif. Les intellectuels ont eu, grâce à Léon Bloy , à Jacques Maritain , à Emmanuel Mounier , à tant d'autres, les moyens de surmonter les routines et de redécouvrir la liberté de l'Evangile. Les gens simples n'en ont pas bénéficié. Ils attendent ce pain-là aussi et nous avons pensé que nous ne pouvions pas ne pas essayer de le rompre avec eux. » On retrouve là le souci de J.E. de se rapprocher du monde ouvrier qu'elle entend toucher et qu'elle sait n'atteindre que de manière très limitée. De fait, le format adopté dès la première édition⁶⁹⁷ (in 16°, soit 12 x 18,7) en fait un livre de poche. L'austère couverture beige est abandonnée au profit d'une nouvelle maquette, rouge et blanche pour la première édition, jaune et blanche dans la seconde. Les articles, en nombre limité (quatre, en 125 pages), usent d'un vocabulaire clair et accessible, d'un style quelque peu relâché. Trois d'entre eux s'apparentent à des témoignages, volontairement concis et au style enlevé. Deux sont anonymes, marqués de simples initiales⁶⁹⁸, le dernier est signé Etienne Borye, un pseudonyme. Leur brièveté met d'autant mieux en valeur le texte fondamental de l'ouvrage, intitulé « Inutilité de Dieu »⁶⁹⁹, tout entier de la main de Maurice Montuclard, mais attribué impersonnellement à Jeunesse de l'Eglise afin de passer outre aux lois ordinaires de l'imprimatur, procédure longue et dont la réussite était cette fois loin d'être assurée.

L'avant-propos de l'ouvrage affirme plus clairement que jamais les choix fondamentaux de Jeunesse de l'Eglise : **« Les pauvres sont, en ce moment, incompris, accablés, opprimés, persécutés, comme ils ne l'avaient été depuis longtemps : comment ne pas crier qu'en dépit de fâcheuses apparences, le Christ n'est pas du côté de ceux qui oppriment et exploitent ; comment ne pas clamer la Bonne Nouvelle, la Bonne Nouvelle d'une religion véritable dégagée des superstitions et des routines, qui leur rend à la fois Dieu et la possibilité de travailler efficacement à leur libération ? (...) En vivant davantage avec les pauvres, avec les militants ouvriers, pour partager mieux leur insécurité, leurs inquiétudes, leurs colères, leurs luttes, nous avons fait à notre tour, une découverte bouleversante, celle de la révélation permanente que Dieu fait aux petits et aux pauvres du mystère de sa Charité. Ce sont eux qui, désormais, deviennent, en quelque sorte, nos maîtres. Et tout notre travail ne peut plus avoir maintenant d'autre sens ni d'autre but que de traduire, à la lumière de la pleine révélation authentifiée par l'Eglise, ce que, eux, vivent quotidiennement, magnifiquement, mais la plupart, hélas, sans le savoir. »**⁷⁰⁰

L'article de Montuclard s'attaque à la question centrale pour des chrétiens :

⁶⁹⁷ L'ouvrage a été édité deux fois : début 1951 par les Editions Ouvrières et à l'automne par les Editions du Seuil. La première édition fut titrée, à la suite d'une erreur typographique *Dieu, pourquoi faire ?*, ce qui accentua encore le caractère provocateur de l'interrogation.

⁶⁹⁸ C.J. et G.F. Il s'agit sans hésitation possible de Cécile Jullien et Gilles Ferry.

⁶⁹⁹ Le titre se présente sous la forme d'une question - ultime prévention ? -, mais, dans le sommaire et les en-têtes de pages, le point d'interrogation disparaît.

l'existence et les causes de l'athéisme⁷⁰¹. Question qu'une action missionnaire ne peut éluder, d'autant plus que le travail quotidien aux côtés d'athées a fait prendre conscience à de nombreux militants chrétiens de la force de l'athéisme dans le monde moderne et que leur foi peut en être ébranlée. Cette méditation concrétise un désir ancien de Montuclard de prendre à bras le corps cette question fondamentale : que reste-t-il de la foi chrétienne passée au crible de l'athéisme contemporain ?

Dans une première partie, Montuclard montre comment l'humanité est passée du blasphème à l'athéisme, un athéisme historique et non plus d'opinion. Longtemps, l'homme s'est retourné contre Dieu ; désormais, Dieu est une idée inutile : la science explique le monde ; l'homme est capable par ses seules forces de le transformer ; l'athéisme produit des héros et des modèles aussi grands que les saints... Les croyants ont présenté Dieu comme l'idée la plus utile et ils ont été battus sur ce terrain. Face à cette situation, deux voies s'offrent aux chrétiens : la première consiste à dénoncer la confusion faite par les athées des avantages de la croyance pour l'homme et des preuves de l'existence de Dieu, puis à prouver celle-ci par la nature et la raison. Mais, risquant une fois de plus l'accusation de fidéisme que certains de ses adversaires ne manqueront pas de brandir, Montuclard récuse cette possibilité : qu'est-ce en effet qu'un Dieu qu'on atteint par la raison et la nature ? La deuxième voie s'appuie non pas sur le *pourquoi* mais sur le *comment* de la croyance. Trop souvent, les avantages attendus de Dieu tiennent plus de place que Dieu lui-même. C'est la loi des Juifs de l'ancienne Alliance ou de beaucoup de personnes jeunes, à qui tout - parents, compagne ou compagnon, amis, Dieu - doit servir pour forger leur personnalité : "On se donne aisément, on meurt avec le sourire, mais c'est la prodigalité de quelqu'un qui n'a pas encore découvert la valeur de ses biens."⁷⁰² Cette foi-là est superficielle, inaboutie et ne résiste pas aux désillusions de la maturité. C'est alors soit la rupture, soit le retour à une religion routinière et conformiste, soit l'accès à la vraie foi, celle qui consiste à « se tenir élevé vers Dieu.⁷⁰³ » Ce passage s'effectue la plupart du temps par le biais de l'engagement, comme le montre Montuclard : « **Je prends comme exemple l'action de quartier. Problème numéro un : aider les gens à se loger. Obstacles gigantesques. Pour les vaincre, impossible de rester entre chrétiens militants : il faut être en nombre. Pourquoi d'ailleurs mettrait-on le christianisme en avant dans cette affaire ? On ne peut même pas dire que c'est le christianisme qui nous pousse, puisque des non-chrétiens marchent avec nous (...)** Mais alors on n'est plus tenté d'exiger de la religion ce qu'elle n'a pas à nous apporter. Ce n'est pas la foi en Dieu qui fera surgir des maisons, pas plus qu'elle n'obtiendra des gouvernements qu'ils utilisent pour la vie et non pour la mort la richesse et le travail d'une nation. Coopératives d'habitation à bon marché, action politique : l'homme prend conscience de ce qu'il est et de ce qu'il peut (...) Cette

⁷⁰⁰ Dieu, pour quoi faire ?, pages 10 et 11.

⁷⁰¹ Voir le tract de lancement en annexe XIV, F. M., 9, 6, 11.

⁷⁰² Dieu, pourquoi faire ?, page 42.

⁷⁰³ Ibid, page 44.

*fois au moins, le terrain est déblayé.*⁷⁰⁴ « *Si l'on pousse au bout le raisonnement, peut-être même est-il plus spécialement indispensable que nous fréquentions des incroyants, des athées (...) Car ne sont-ils pas à nos côtés pour nous aider à entrevoir le mystère, le grand mystère de Dieu ?* »

En écrivant ces lignes, Montuclard a-t-il en mémoire la contribution fournie quelques mois plus tôt par Louis Althusser à l'enquête sur la liberté des chrétiens⁷⁰⁵ et où il distingue trois attitudes possibles pour les chrétiens confrontés à l'athéisme : « **Reconnaître pleinement la valeur d'une existence qui s'est dépouillée de l'idée de Dieu : cela vous entraîne à renoncer vous-même au vêtement de la religion ; rester à l'intérieur de la religion et juger l'athéisme de l'extérieur, donc, quelle que soit son honnêteté, le méconnaître ; ou bien, enfin, vous reconnaîtrez avec le meilleur cœur, la valeur humaine d'une existence sans Dieu, vous en reconnaîtrez le contenu, même vous reconnaîtrez que Dieu est absent de son contenu, mais vous proclamerez que les hommes qui vivent cette vie pleinement humaine ignorent qu'elle témoigne de Dieu, c'est-à-dire que vous accepterez apparemment le contenu de cette existence humaine, vous n'en changerez que le sens. A la limite vous pouvez concevoir que l'humanité vivant cette vie sainte sans Dieu, cette vie témoignerait quand même de Dieu à condition qu'une seule conscience, la vôtre ou celle de Dieu rendît témoignage que cette vie sans Dieu ignore celui « qui la guide. »**

Reconnaissance de la valeur de l'athéisme, importance capitale du témoignage : voilà les points fondamentaux que Montuclard revendique. Lui qui a si souvent proclamé la valeur de l'humanisme moderne va ici plus loin encore : « **La pression qu'exerce l'athéisme sur chacun de nous et sur toute l'Eglise est en train, avec l'aide de Dieu, de nous transformer, de nous refaire croyants et vraiment chrétiens (...) C'est ainsi qu'un mal intolérable est en train de redonner au christianisme et à l'Eglise la force, la pureté, la simplicité de la jeunesse.** »⁷⁰⁶ L'athéisme joue comme un révélateur, un purificateur : les chrétiens avaient fini par rétrograder la foi au second plan, derrière les « vertus chrétiennes » de charité ou de justice, par l'ensevelir sous l'accumulation des preuves et des raisonnements. L'athée leur révèle au contraire la non-ustensibilité de Dieu et la gratuité de son don : Montuclard retrouve ici saint Jean de la Croix qui voit dans toutes les manières de croire des écrans à la certitude de l'amour de Dieu.

Mieux, l'athéisme a rendu à l'Eglise sa vocation missionnaire, celle pour laquelle elle a été instituée par le Christ. Mais là aussi, le défi de l'incroyance moderne conduit à une purification : « **L'incroyant d'aujourd'hui n'est plus le païen inculte et primitif que dépeint notre imagerie : c'est un homme, un homme conscient de l'homme et résolu à faire respecter l'homme (...) Mais tant que nous voudrions d'abord proposer notre morale ou notre sociologie, nous nous heurterons à d'autres théories,**

⁷⁰⁴ *Ibid*, pages 43-44.

⁷⁰⁵ Louis Althusser, contribution au *Cahier 11*, 10 mars 1949, Archives IMEC.

⁷⁰⁶ *Dieu, pour quoi faire*, pages 83 et 85.

d'autres expériences, d'autres réalisations ; nous ne convaincrions personne, nous n'attirerions personne, nous serons des « colonialistes », des cléricaux, non des missionnaires : et le nom de Dieu sera blasphémé. » Et le texte de se conclure sur la proclamation de la liberté humaine ; **« Reconnaissons la liberté sur tous les plans où Dieu a créé [l'homme] libre ; après, après seulement, nous pourrions, par notre témoignage lui montrer que Dieu est la source plénière de sa liberté. »**⁷⁰⁷

D'une certaine manière, J.E. ne sortait pas des thèmes qu'elle avait explorés depuis ses débuts : primauté de la foi (« **Que nous donnions d'abord Dieu aux hommes et le reste viendra de surcroît** ») ; valeur de la démarche d'assomption des valeurs humaines (« **L'Eglise est capable d'appuyer, de purifier, d'élever toutes les formes à venir de l'humanisme** ») ; réaffirmation de la vie de foi comme seule forme possible du témoignage (« **Le seul témoignage d'une vie dominée, non par des lois morales ou des théories abstraites, mais par une union vivante au Dieu vivant.** »)⁷⁰⁸

Mais *Dieu pour quoi faire ?* va plus loin, en faisant de l'action dans le monde, « en plein vent » au milieu des hommes le moyen d'accès à la vraie foi : **« Tant qu'on n'est pas pleinement des hommes, avec tout ce que ça comporte d'expériences, de pensées, de saine confiance en soi-même - et même de péchés -, on n'arrive jamais à savoir ce que c'est que croire. »** Face à ceux qui pensent que la politique détourne la religion, Montuclard répond que cela est vrai quand on remplace purement et simplement l'intérêt qu'on portait à l'Action catholique par celui qu'on porte ensuite à l'action d'un parti, mais faux si l'on veut bien tirer les conclusions de la constatation à laquelle conduit l'engagement : tous les appuis sur lesquels on avait étayé sa foi ont craqué et cependant l'on est toujours croyant. Cette conclusion, c'est que la foi est un don, le don de la connaissance de Dieu, le don de son amour pour les hommes. **« Il reste à la foi d'être, dans l'homme conscient de ses pouvoirs, un appel incessant à l'abandon (...), d'exiger de l'homme le seul renoncement qui soit digne de lui, le renoncement pour accepter le don d'un amour incompréhensible. »**⁷⁰⁹

Cette affirmation de la gratuité de la foi, d'une foi nue, dépouillée de ses oripeaux moraux ou sociologiques n'est pas sans rappeler la *fides sola*, la « foi seule » de la Réforme luthérienne. Elle s'appuie aussi sur le principe d'une altérité radicale d'un Dieu tout autre, **« mystérieux, insaisissable, déroutant (...) qui brouille les pistes et se dérobe (...) à notre raison orgueilleuse »**,⁷¹⁰ dans lequel on a déjà décelé l'influence de Karl Barth. Mais ici, elle débouche sur une revendication de la liberté de l'homme, maître de son destin individuel et collectif : il n'y a pas à demander à Dieu de transposer sur terre la cité céleste, car l'homme a désormais entre les mains les moyens de la construire : **« Ce paradis sur terre, cette société sans classes où l'exploitation de l'homme par l'homme aurait définitivement disparu, à nous de l'imaginer, d'en provoquer et**

⁷⁰⁷ *Ibid*, page 84.

⁷⁰⁸ *Ibid*, pages 82 et 84.

⁷⁰⁹ *Ibid*, pages 51 et 52.

⁷¹⁰ *Ibid*, pages 50.

hâter l'avènement par une action patiente et hardie, appuyée sur une science de plus en plus précise des lois qui gouvernent l'évolution et le progrès de la société (...) Nous ignorons sans doute encore en partie ce dont la sociologie, le socialisme scientifique, la psychologie, la pédagogie et tant d'autres sciences nous rendront un jour capables. (...) Mais nous sommes déjà sûrs qu'un immense espoir est désormais permis. Et nous ne devons pas nous laisser désorienter par les difficultés et les malheurs du temps qui ne sont sans doute que les contre-coups inévitables d'une gigantesque crise de croissance. »⁷¹¹ Ce morceau de bravoure scientifique teinté de marxisme avait tout pour laisser pantois les tenants d'un christianisme eschatologique comme le père Daniélou qui réplique avec véhémence dans *Dieu Vivant* : « *Et c'est cette espérance que le père Montuclard semble penser que le chrétien peut partager... Or, si c'est là ce que l'on entend par efficacité, il faut dire en effet que le christianisme n'est pas efficace, mais il faut ajouter aussitôt que cette efficacité n'existe pas (...) Car cette efficacité, il faut bien le dire, est le plus grossier des mensonges. Le christianisme a raison de n'en pas vouloir. Sa grandeur est précisément de se refuser à tromper les hommes (...) Cette espérance humaine, qui impressionne tant le père Montuclard, est un mythe sans consistance, un grossier slogan. La mystification que les marxistes reprochent aux chrétiens, ce sont eux qui l'opèrent.* »

Face à cette espérance placée dans le communisme, Montuclard est en train de négocier un sérieux virage. Il s'en expliquait déjà dans la *Lettre* d'octobre 1950. S'il continue à affirmer haut et fort la distinction du spirituel et du temporel, il n'en dénonce pas moins ceux qui, à force d'agir « *en tant que chrétiens et non en chrétiens* » selon la formule de Maritain reprise une fois de plus, finissent par réduire leur christianisme à une étiquette.

Surtout, il voit « *la masse militante, jadis hypnotisée par l'ordre social chrétien [qui] se met à affirmer la distinction des deux ordres* », face à l'appel des avant-gardes à démarquer l'Eglise des forces réactionnaires. Autrement dit, le combat se déroule désormais à front renversé entre ceux qui hurlent désormais au confusionnisme de gauche et ces chrétiens qui s'engagent de plus en plus dans le débat public, sur le conflit indochinois, la bombe atomique, la guerre de Corée...

Montuclard a son point de vue, dans lequel chacun verra, selon sa bienveillance, un ajustement ou un revirement tactique : « *S'il est nécessaire d'affirmer plus que jamais la distinction du spirituel et du temporel, il est non moins important de constater qu'il est, dans les faits, impossible de les séparer effectivement (...) Et c'est peut-être un des traits distinctifs du christianisme et de l'Eglise du Christ d'être capables d'apprendre aux croyants de rendre à César ce qui est à César, en leur apprenant à rendre à Dieu ce qui est à Dieu.* » Y a-t-il cependant dans l'attitude des chrétiens risque de compromission de Dieu avec la politique, d'oubli de la transcendance, d'un « christianisme ouvrier » et d'une « Eglise de gauche » qui succéderaient à un christianisme bourgeois et une Eglise de droite? Montuclard répond dans *Dieu pour quoi faire ?* : il y a l'Eglise et les églises. L'Eglise est catholique et universelle mais les églises

⁷¹¹ *Ibid*, page 51.

peuvent bien avoir leurs particularités. On prêche en allemand dans les églises allemandes, même si un Français ou un Chinois, présents, n'y comprendraient rien. De même il y a des églises bourgeoises et il doit exister des églises pour des ouvriers. Cette approche se heurte à deux écueils : tout d'abord, l'illusion que le christianisme ambiant est pur, transcendant, alors qu'il est imprégné des modes de vie bourgeois, auxquels les prolétaires sont étrangers ; ensuite, les réticences de l'Eglise à s'incarner pleinement en milieu ouvrier, c'est-à-dire à accepter d'épouser vraiment son univers mental et ses valeurs : **« On accepterait bien que l'on crée des communautés où le langage, les manières, les vêtements s'adaptent au style de la vie ouvrière(...) Mais si, dans ces communautés, l'on signe l'appel de Stockholm, si l'on y soutient courageusement les grévistes, si l'on y condamne nettement l'exploitation capitaliste, alors beaucoup s'indignent et affirment que c'est trahir l'Évangile, le Sacerdoce de l'Église. »** En quelque sorte, Montuclard transpose sur le plan de l'ecclésiologie la critique formulée par son confrère Congar contre les milieux romains sur le plan théologique : **« Vous affirmez avec l'autorité du magistère des positions d'école. »** Ce thème des deux cultures, il le développe à l'envi en faisant s'adresser un ouvrier à des catholiques bourgeois : **« Trouvez-vous étrange que les prêtres de vos collègues enseignent à vos fils toutes les traditions de votre culture et de votre milieu ? Vous semble-t-il qu'ils compromettent Dieu parce qu'ils commentent Horace ou racontent à votre manière l'histoire du colonialisme au XIXe siècle ? Et pourquoi serait-il déplacé, choquant, inquiétant que les prêtres que le Seigneur nous a enfin envoyés, après une attente de presque un siècle, épousent eux aussi le meilleur de nos coeurs, nos aspirations, nos justes colères et nos luttes ? »**⁷¹² **« Eh bien non, cher monsieur qui vous indignez, il n'y a là, de soi, aucune perversion, aucune trahison. Mais ce que vous faites, vous, à votre manière, nous le faisons, mais à la nôtre. »** Et la tirade se poursuit selon un schéma socio-historique clairement inspiré du marxisme : **« Vos intérêts, votre culture, toutes vos traditions, tout ce qui pour vous donne du prix à la vie, se trouve lié à un système social, à une conception de la propriété et de l'entreprise, à une organisation politique que vous avez créée, défendue et où vous vous êtes taillés la part du lion (...) Vous avez bâti un monde en 89 et nous, continuant ce que vous avez commencé, nous en préparons un autre (...) Et ce monde-là, nous savons que tous les ouvriers et tous les exploités le portent et le préparent avec nous. Si nous sommes aujourd'hui pour la liberté et pour la paix, si nous luttons dans nos syndicats, si nous occupons les appartements inemployés, si nous regardons avec objectivité ce qui se passe du côté de l'Est, c'est tout simplement parce que nous sommes ainsi et que tel est notre humanisme. Que nous fassions ensuite une politique qui colle avec ce sens de l'homme que nous portons dans les tripes, qui nous en refuserait le droit ? »**⁷¹³

A ce stade, la seule question qui vaille porte sur la capacité de l'Eglise de se désengager d'une civilisation qui s'écroule pour adhérer au monde nouveau que la classe ouvrière est en train de forger.

⁷¹² *Ibid*, page 68.

⁷¹³ *Ibid*, pages 66 et 67.

II L'ENFOUISSEMENT : L'INSTALLATION RUE BESSIÈRES

011En décembre 1951, lors même que paraissent *Les événements et la foi*, le siège de Jeunesse de l'Eglise quitte la rue de l'Odéon pour le XVII^e arrondissement. Le choix de cette installation est significatif. Le quartier des Epinettes, à quelques pas de la porte de Clichy, est au coeur d'un arrondissement populaire, aux habitations vétustes qui abritent des travailleurs souvent arrivés depuis peu dans la capitale. La maisonnette occupée au 14 de la rue Bessières est très modeste. Autour d'une courette, elle abrite quelques pièces utilisées en partie comme locaux de réunion et de travail. Le reste abrite, d'une part le couple Roze, d'autre part Maurice Montuclard et Marie Aubertin. Des amis de province y sont aussi hébergés à l'occasion : Claude Masson - un prêtre du Prado en rupture avec ses supérieurs pour cause d'affinités poussées avec J.E. -, Francis Marina, jeune prêtre-ouvrier, d'autres encore y séjourneront. Le choix de cette nouvelle adresse a eu sans doute des motivations matérielles, mais ce sont avant tout des raisons idéologiques qui ont joué : il s'agit de s'enfouir en plein quartier ouvrier, de vivre au milieu des exploités. Montuclard va même jusqu'à écrire pour l'occasion une « théologie du déménagement », où il invoque la disponibilité à l'appel de Dieu, la capacité de se détacher...

011Dans l'équipe dirigeante, tous n'approuvent pas cette initiative. Les sceptiques regrettent avec le départ de la rue de l'Odéon l'abandon d'une position stratégique en plein Quartier Latin, au coeur du bouillonnement intellectuel. Mais Montuclard tient à tout prix à ce changement. Pour Gilles Ferry, c'en est trop : il rejette l'autoritarisme du religieux et ses « fantasmes ouvriéristes » : « Nous étions en plein délire romantique »⁷¹⁴. S'il continue à résider à Clairbois, il prend ses distances avec l'action de Jeunesse de l'Eglise. Il se rapproche alors de l'équipe de *La Quinzaine*, dans laquelle il retrouve les Grattesat.

011Rue Bessières, le climat évolue vite et, s'il est difficile d'imputer entièrement cette évolution au nouvel environnement, les contacts noués dans le quartier influencent les choix. Pour Jacques Roze, qui prend alors sa carte au Parti⁷¹⁵, « le local de J.E. rue Bessières était aussi une « goguette »⁷¹⁶ : on y entassait tracts et affiches, des réunions du P.C. y étaient organisées »⁷¹⁷.

011La nouvelle situation du centre favorise aussi le renouvellement des membres. En dehors du triumvirat Montuclard-Aubertin-Roze qui vit sur place, seuls, de tous les anciens, Jacques Dousset et François Le Guay demeurent dans l'équipe dirigeante. Encore que les deux hommes ne fassent pas preuve du même zèle : Jacques Dousset reste très présent, mais François Le Guay commence à prendre ses distances. Si J.E.

⁷¹⁴ Gilles Ferry, témoignage du 13 septembre 1994.

⁷¹⁵ Il y restera jusqu'en 1956.

⁷¹⁶ Local de permanence du parti communiste.

⁷¹⁷ Jacques Roze, témoignage du 25 octobre 1994.

s’est coupée peu à peu de Clairbois, elle est désormais, en revanche, davantage ouverte à une nouvelle génération de militants plus radicalement engagés dans le militantisme. De nouveaux noms apparaissent dans les instances dirigeantes : Cécile Jullien, Henri Grabner, Bernard Moreau, Jean Jézéquel, Pierre Pérégo...

011 Faut-il pour autant parler de transformation sociologique de Jeunesse de l’Eglise ? Oui, si l’on considère que ces nouveaux membres n’appartiennent pas à la grande bourgeoisie catholique dont étaient issus les Ferry, Le Guay, ou Chombart de Lauwe. Mais il serait faux de croire que J.E. recrute désormais dans la classe ouvrière. Ses dirigeants sont maintenant cadres, enseignants, ingénieurs... Ils viennent de la petite bourgeoisie, du monde des fonctionnaires et des employés, certainement pas de la mine ou de la forge. Et s’il est possible, voire probable, qu’un renouvellement identique se soit produit parmi les adhérents et les sympathisants, rien ne permet d’affirmer, comme on peut le lire ici et là, que Jeunesse compte désormais 60 à 70 % d’ouvriers dans ses rangs.⁷¹⁸ Ce qui est certain, en revanche, c’est que l’ambiance de la rue Bessières, la fréquentation des militants ouvriers du quartier et les orientations plus radicales des nouveaux membres ont concouru à forger un profil de JE plus engagé, tout à fait en phase avec les préoccupations du père Montuclard.

III LE POINT DE RUPTURE : LES EVENEMENTS ET LA FOI

A ceux qui lisent l’histoire de Jeunesse de l’Eglise comme celle du rétrécissement inéluctable d’un grand dessein, passé d’une ambition de réconciliation de l’Eglise avec le monde moderne à des préoccupations strictement centrées sur la classe ouvrière, l’équipe de JE pense qu’il est temps de fournir des explications. C’est ce sentiment d’un déficit de lisibilité du parcours et du projet de Jeunesse de l’Eglise qui est à l’origine de l’ouvrage *Les événements et la foi*⁷¹⁹. Il explique aussi la structure de l’ouvrage, composée d’une mise au point sur l’état des recherches - un rapport d’étape en quelque sorte -, puis d’un historique du mouvement et enfin d’une sélection de documents significatifs du travail mené durant les dix années écoulées.

Trois éléments ont donné à ce douzième *Cahier* un retentissement particulier : son contenu, avant tout, et notamment le texte de Maurice Montuclard qui, sans apporter vraiment du nouveau, enfonce quelques coins d’une manière percutante qui ne passera pas inaperçue ; son titre, ensuite, qui, dans une formule inspirée, résume si bien toute la démarche de J.E. ; son aspect de bilan, enfin, donné autant par la forme choisie, la date de parution - peu avant l’année 1952, qui marque dix années de publications - que par la condamnation qui fera *a posteriori* de ce *Cahier* le dernier recueil de Jeunesse de l’Eglise.

Rappelons une évidence. Ce douzième *Cahier* n’avait pas vocation à être le dernier.

⁷¹⁸ Pour émettre un avis sérieux, il faudrait déjà disposer d’un état régulier des adhésions et des résiliations. Or, le fichier de J.E. ne donne aucune indication à ce propos.

⁷¹⁹ « Un ami nous disait, en juin dernier : « Après bientôt dix ans de travail, le moment n’est-il pas venu pour vous de ramasser, en une synthèse solide, l’ensemble de vos positions ? Croyez-moi, même les lecteurs qui vous ont suivi depuis 1942 souhaitent que vous fassiez cette mise au point ». *Les événements et la foi*, avertissement, page 7.

L'équipe de J.E. ne pouvait imaginer la tournure bientôt prise par les événements et possédait plusieurs projets dans ses cartons. Pourtant cette ultime livraison a des allures de chant du cygne. Dans le texte très inspiré que signe Maurice Montuclard, J.E. brûle toutes ses cartouches. Son projet est exposé d'une manière qui ne laisse plus aucune équivoque possible. Le mouvement sera jugé sur ce qu'il pense vraiment. Le discours est à l'image de la pensée : clair, vigoureux, radical. Le temps des passes à fleuret moucheté est révolu. L'ouvrage se clôt par cette injonction : « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende. »

La procédure d'élaboration du *Cahier* est la même que celle des livraisons précédentes : les thèmes de travail ont été répartis par équipes de rédaction et six questions mises à l'étude. En voici les grandes lignes :

1^{ère} question : Ce que le monde ouvrier apporte d'absolument neuf et irréductible, ce qu'il apporte de renversements par rapport au christianisme et par rapport aux méthodes que le christianisme a employées jusqu'ici en face du monde incroyant en général.

2^{ème} question : Sur quel plan le christianisme échoue, sur quel plan il réussit ? Par rapport à quels points de repères objectifs jugeons-nous de cette réussite et de cet échec ?

3^{ème} question : Comment l'Eglise s'est-elle montrée perméable au mouvement ouvrier ? Etude des encycliques sociales, de l'évolution de l'A.C.

4^{ème} question : Est-il possible du point de vue théologique, de présenter le christianisme autrement que comme un remède à ce qui ne va pas ? Est-il possible de le présenter, au contraire, en regard des progrès et des réussites des hommes ?

5^{ème} question : Quelles sont les « conditions politiques » (et éventuellement les conditions religieuses) qui permettraient aux efforts missionnaires de n'être pas une nouvelle aliénation ?

6^{ème} question : Est-ce que la question de la foi fait partie de la foi ? C'est-à-dire est-ce seulement pour des raisons politiques que le christianisme s'interroge sans cesse sur sa foi et sur la formulation qui en est donnée ; ou bien est-ce la foi elle-même qui exige cette incessante remise en question ?⁷²⁰

De nombreux collaborateurs placés dans chaque commission sous la responsabilité pratique d'un membre du « noyau » de J.E. –Maurice Montuclard, Marie Aubertin, François Le Guay, Gilles Ferry - sont pressentis pour traiter chacun de ces points. On retrouve ainsi les noms de Georges Suffert, Maurice Combe, Henri Desroches, Louis Althusser, Charles Maignial, Jean-Jacques Kirkyacharian... Une intervention du père

⁷²⁰ F.M., 16, 1, 19.

Chenu est envisagée pour traiter la quatrième question. Mais le projet était sans doute trop ambitieux et la structure trop lourde. Au bout du compte, le résultat est, comme souvent, bien éloigné du projet initial. Seule la première question sera effectivement traitée et par le seul père Montuclard. Le travail de documentation prévu par la troisième équipe sera recentré sur les publications de Jeunesse de l'Eglise. Enfin, sous la forme d'une « lettre à un ami » inquiet des ruptures et des engagements de Jeunesse de l'Eglise, Gilles Ferry retrace l'itinéraire de J.E. depuis les années 40 et cherche à expliquer ses prises de position.

A) Une bombe : « L'Eglise et le Mouvement Ouvrier », par le père Montuclard.

Le texte du père Montuclard, intitulé « L'Eglise et le Mouvement Ouvrier », se présente, au départ, sous la forme d'un dialogue entre le directeur de Jeunesse de l'Eglise et un prêtre américain, ancien aumônier des forces américaines en Europe, revenu en France pour étudier « **ces fameuses avant-gardes du catholicisme français, si souvent suspects à l'étranger** »⁷²¹. Pourquoi, demande pour commencer l'aumônier américain, avoir limité les préoccupations de Jeunesse de l'Eglise à la question ouvrière ? Réponse : « **Ce sont les événements bien plus encore que les idées qui mènent le monde et inspirent à l'homme ses théories et ses décisions. Or, que s'est-il passé en France depuis deux ou trois ans, et avec plus de précision depuis 1947 ? Les exigences de la politique adoptée par les gouvernements successifs ont détourné l'attention du pouvoir, comme celle aussi d'une partie de l'opinion, des légitimes revendications et des nobles aspirations de la population laborieuse. Peu à peu - et parfois assez sournoisement - l'ouvrier a vu fondre son pouvoir d'achat ; il a vu périlcliter les libertés syndicales ; bien des fois, il a été contraint de choisir entre ses convictions et son gagne-pain. Une forte réaction s'organise contre les conquêtes ouvrières de 1936 et de la Libération : de nouveau, l'ouvrier français constate qu'il n'y a point vraiment de place pour lui dans une nation où, de plus en plus, tout se décide sans lui et contre lui.** » Face à ces réalités, que pèsent les abstractions et les chimères de la spéculation intellectuelle, les émois de Saint-Germain-des-Prés, voire les derniers développements de la science et de la technique ? Les forces spirituelles sont actuellement inertes ; les classes dirigeantes n'ont pas su bâtir une société où se réalisent, pour le bien des hommes, les possibilités techniques et les théories humanitaires qu'elles s'étaient données. « **Ce que nous cherchons - mais nous le cherchons passionnément car, si nous ne le trouvions pas, nous sombrerions dans le désespoir - c'est une force historique, neuve, saine, préservée de toutes les sales combines du passé, capable d'accomplir ce que les autres se sont contentés de penser et d'utiliser égoïstement. Or, précisément, cette force existe : nous en avons découvert la densité, les virtualités, au fur et à mesure que les événements nous rapprochaient du peuple. Le seul monde moderne, digne de notre espoir, c'est le monde ouvrier.** »⁷²²

⁷²¹ Les événements et la foi, page 12.

⁷²² Ibid, page 18.

Pourtant, Montuclard se défend de tout romantisme : les ouvriers ne sont ni des surhommes, ni des saints. Lui qui peut se targuer d'une connaissance intime des travailleurs dont il a partagé la vie de quartier et la gamelle sur les chantiers, réfute à l'avance toute accusation d'ouvriérisme en dressant un tableau sans concession de la vie ouvrière. Pourtant, la classe ouvrière est saine car « **sa condition n'a jamais permis à l'ouvrier d'exploiter son semblable.** » Suit alors un long développement sur la notion d'exploitation qui puise autant dans le fonds anticapitaliste chrétien que dans l'analyse marxiste de ce concept et se termine par une virulente dénonciation de l'Argent qui pourrit tout et « **continue à tuer, à dégrader, à accumuler autour de lui la veulerie ou la misère, jusqu'à ce que ce monstre ne réussisse à nous exterminer aux trois quarts sous de gigantesques bombes atomiques !** »⁷²³ Face à l'abbé américain de sa mise en scène, qui trouve que tout cela fleure un peu le communisme, Montuclard réplique en citant *l'Osservatore Romano* : « **Le communisme n'est athée que dans ses superstructures, le capitalisme l'est dans sa structure même : il remplace Dieu par l'argent** », et, surtout, en affirmant : « **Ce qui m'intéresse, ce n'est pas le communisme, c'est la réalité ouvrière** »... pour parler abondamment du communisme, car il est proprement impossible de dissocier les deux réalités. Montuclard expose alors le socle de sa pensée : premièrement, il est impossible, quand on s'intéresse au monde ouvrier, d'éviter le *fait* du communisme ; deuxièmement, on ne peut qu'enregistrer comme un *fait* la *liaison organique du communisme avec l'ensemble du monde ouvrier*.

Le communisme est à la classe ouvrière, selon le mot de Montuclard, ce que Louis Jovet est au docteur Knock : « **Sans lui, il n'y aurait plus, dans la classe ouvrière, que le vide, la stagnation et, sans doute, un immense désespoir** », car le communisme fournit aux besoins du monde ouvrier une triple réponse : il lui explique scientifiquement sa condition ; il lui offre un moyen d'organisation et d'action efficace ; il lui donne, avec le matérialisme dialectique, une conception de la vie et du monde adaptée à sa manière de penser et à sa condition, bref, une philosophie. « **Une philosophie confiante dans le devenir de l'histoire, à l'image de la certitude ouvrière que le monde présent est mal fait et que ça ne peut plus durer. Une philosophie de l'action ; si séduisante pour ces hommes débordant de vitalité, désireux d'entreprendre, de trouver enfin un débouché à leur initiative et à leur sens de la responsabilité ; pour des hommes habitués à se tenir debout. Une philosophie universaliste qui exalte l'instinctive fraternité des opprimés, en même temps que leur sens et leur amour de toute l'humanité.** »...⁷²⁴ Une classe ouvrière parée de tant de vertus et le communisme désigné comme « **l'agent le plus dynamique et le plus représentatif d'une conception active de la vie du monde et de la société.** »⁷²⁵ : Montuclard échappe-t-il aussi bien qu'il le prétend à un ouvriérisme idéaliste et romantique ? Sa perception du socialisme marxiste ne dépasse-t-elle pas quelque peu l'analyse objective et distanciée qu'il dit vouloir opérer ? D'autant plus que son lyrisme

⁷²³ *Ibid*, page 21.

⁷²⁴ *Ibid*, page 48.

⁷²⁵ *Ibid*, page 49.

épouse bien souvent les thèmes de la rhétorique communiste d’alors : la dénonciation de la croisade anticommuniste occidentale ; la menace de l’apocalypse nucléaire, exclusivement attribuée aux Etats-Unis ; les allusions aux manques de liberté outre-atlantique (« ***Vous savez, si je publie, un jour, les choses que nous venons de dire, je doute un peu d’obtenir l’autorisation d’aller jusque chez vous.*** »).⁷²⁶

En fait, la démarche de Montuclard nous montre que la reconnaissance du communisme ne peut se faire sans sa consécration, dès lors qu’on refuse de rallier le front de ses adversaires. C’est toute la force du contexte de guerre froide - manichéenne, comme toute guerre - qui est celui de l’époque. Certes, Montuclard refuse de conditionner ses constatations à une opinion politique personnelle. Il veut s’en tenir aux faits - les faits, ce mot qui revient sans cesse sous sa plume comme un sceau d’irréfuitabilité. Mais il adhère totalement au schéma suivant : le monde ouvrier, constitué comme classe, trouve son expression exacte dans le mouvement ouvrier dont la seule expression valable est la doctrine marxiste-léniniste. « ***Premièrement, d’ordinaire, quand les communistes ne bougent pas, rien ne bouge et quand quelque chose bouge, les communistes sont généralement aux avant-postes. Deuxièmement, les autres organisations ouvrières peuvent combattre le Parti communiste ou, au contraire, collaborer avec lui ; mais quelle que soit leur position sur ce point, c’est un fait qu’elles ne peuvent proposer aucune position du communisme.*** » Quant aux initiatives chrétiennes, leur audace même les disqualifie : la surenchère et l’enflure qui les caractérisent traduisent leur décalage et leur complexe d’infériorité. « ***Rien autant que ces travers ne confirmerait la primauté de fait du communisme, dans les combats ouvriers.*** »

Après avoir décrit « les choses comme elles sont »⁷²⁷, Montuclard s’attache à étudier les prolongements apostoliques d’une telle situation. L’idée séduisante d’une classe ouvrière séparée de l’Eglise par un simple malentendu est pure illusion : les prolétaires ne portent pas en eux, d’instinct, la révélation chrétienne ; entre l’Eglise et eux, tout diffère, car ils n’appartiennent tout simplement pas au même monde. Est-ce à dire que les ouvriers sont des païens à l’image des Zoulous ou des Caffres. Pas même ! « ***Il n’y a à peu près plus personne maintenant pour se laisser tromper par le vocabulaire saisissant mais inexact dont se servit l’abbé Godin dans son fameux rapport sur la France, pays de mission.*** » Revoilà la critique énoncée dès 1943 : pas de religiosité naturelle, ni de sentiment de vide ou d’impuissance chez le « vrai militant ouvrier », mais un athéisme positif, fort, serein. « ***Dans ces conditions, quand et comment le Christ pourra-t-il naître dans le monde ouvrier et dans la société nouvelle qu’il préfigure et qu’il prépare ? Ce ne sera certainement qu’au bout d’un très lent travail de gestation dont Dieu, sans doute, gardera longtemps encore le secret et auquel, nous chrétiens d’à présent, nous avons seulement à ne pas faire obstacle.*** »⁷²⁸ C’est

⁷²⁶ Il n’est peut-être pas abusif de voir aussi une allusion orientée dans les choix gastronomiques des deux personnages mis en scène : « Oh non ! De la cuisine française ! » me dit en riant l’Américain, comme je faisais mine de m’arrêter devant le menu d’une gargotte indochinoise ». *Ibid*, page 28.

⁷²⁷ Titre significatif de la première partie de l’article.

⁷²⁸ *Ibid*, page 55.

le temps de Jean-Baptiste : le temps de la préparation et de l'attente. La révélation du Salut chrétien ne peut s'opérer que dans des consciences libres. **« Or, il n'y a de promotion ouvrière possible que selon les plans et par les moyens que suggèrent aux travailleurs les conditions d'existence et de lutte qui sont les leurs, à eux. »**⁷²⁹ Ainsi, **« la classe ouvrière redeviendra chrétienne - nous en avons le solide espoir - mais ce ne sera vraisemblablement qu'après qu'elle aura, elle-même, par ses propres moyens, guidée par la philosophie immanente qu'elle porte en elle, conquis l'humanité. »**⁷³⁰

« Mais en attendant, quelle doit être l'attitude de l'Eglise ? Que faut-il entendre par « ne pas faire obstacle ? » « Il n'y a qu'une attitude possible et vraie : nous taire, nous taire longtemps, nous taire des années et des années durant ; et participer à la vie, à tous les combats, à toute la culture latente de cette population ouvrière que, sans le vouloir, nous avons si souvent trompée ! »⁷³¹ A ceux qui rétorquent que l'Evangile pourrait être le ferment de la libération, que souvent, au cours de l'histoire, l'Eglise en apportant Dieu aux hommes, leur a apporté de surcroît l'humanité, Montuclard répond qu'on ne peut **« faire fleurir la religion sur de la pourriture »**⁷³², autrement dit que **« pour sauvegarder la possibilité d'un rayonnement futur de l'Evangile, il est indispensable de ne rechercher aucun résultat apostolique immédiat qui puisse confirmer, dans l'esprit des militants conscients du mouvement ouvrier, l'objection trop commune que la religion ne peut exister qu'en des consciences aliénées. »**⁷³³ C'est cette posture interprétée comme une subordination de l'évangélisation à l'action révolutionnaire qui déclenchera les réactions les plus virulentes.

Comment se réalisera la conversion de ce monde nouveau ? Les hommes qui devront au communisme une première libération seront alors mûrs pour la vraie libération dans le Christ. Montuclard est persuadé qu'après le Grand Soir viendra une Aube Nouvelle. Est-il nécessaire de rappeler que pour lui, s'il reconnaît sa grandeur humaine et sa dimension historique, le communisme n'est pas l'alpha et l'oméga de l'Histoire ? Il en cherche l'assurance aussi bien dans l'histoire religieuse que dans l'analyse de l'humanisme soviétique. Comme l'empire romain a d'abord persécuté l'Eglise et refusé la foi, puis réalisé les conditions de l'implantation de l'Evangile⁷³⁴, le socialisme ne réalisera-t-il pas, en créant un ordre humain meilleur, les conditions d'un nouveau

⁷²⁹ *Ibid*, page 59.

⁷³⁰ *Ibid*, page 57.

⁷³¹ *Ibid*, page 60.

⁷³² *Ibid*, page 61.

⁷³³ *Ibid*, page 62.

⁷³⁴ « Pour qu'advienne la religion en esprit et en vérité, la religion universelle, il faut certes l'audace de Paul, mais aussi peut-être les armées de Titus », *L'Evangile captif*, page 164.

développement de l'Eglise ? Surtout que « ***l'humanisme soviétique n'est pas un humanisme purement païen, clos sur lui-même, il est en quelque sorte messianique et eschatologique. Il révèle une inquiétude et une attente.*** »⁷³⁵ Après l'Avent johannique, Montuclard invoque une nouvelle révolution paulinienne : l'humanité contemporaine rejoue l'opposition du juif et du païen. Le monde occidental incarne un nouveau paganisme dont les veaux d'or ont pour nom Argent ou Profit, tandis que le monde soviétique, esclave de la Loi, est une sorte de judaïsme oriental. Il faut de nouveaux saint Paul pour annoncer à tous la Bonne Nouvelle libératrice. Car le dominicain n'oublie pas sa dialectique favorite : la foi des incroyants ne pourra être dépassée que si l'incroyance des croyants est vaincue. Revient alors la question fondamentale : quelle figure peut prendre la foi au sein d'un monde où l'athéisme est devenu une sorte de nécessité ? Elle ne peut qu'être « ***la figure simple et dépouillée d'une pure rencontre avec Dieu de l'homme libre et libéré.*** » Pour cela, elle doit être débarrassée de toutes les tactiques de ce monde, duquel elle n'est pas. En entrant dans l'arène politique sous le couvert de référence chrétienne, les militants chrétiens - qu'ils soient démocrates-chrétiens ou chrétiens progressistes - dénaturent la foi. Il en font, aux yeux de l'ouvrier athée, une idéologie : « ***La foi, dans son essence, s'évanouit.*** »⁷³⁶ Mais les militants communistes jouent d'ailleurs le même jeu, en utilisant, notamment au Mouvement de la Paix, des chrétiens comme attrape-mouches⁷³⁷ !

Pour Montuclard, les uns et les autres font fausse route. Le chrétien a certes le devoir d'agir pour la paix, comme l'en presse l'Evangile et la doctrine de l'Eglise. Il faut, par exemple, adhérer à Pax Christi, s'il souhaite donner un prolongement militant à sa réflexion chrétienne. Mais, comme chrétien, il n'a pas à aller plus loin. S'il souhaite s'engager plus avant, c'est comme citoyen qu'il le fait pour des motifs qui n'ont rien à voir avec sa foi. Utiliser sa qualité de croyant pour convaincre d'autres croyants, c'est plus qu'un abus de confiance : c'est une dégradation du mystère de la foi !

Certes, le risque encouru est un risque total : que la foi sombre, voire que le chrétien participe lui-même à l'athéisme. De fait, le chrétien subit ce passage bien souvent comme une crise, une « nuit » mystique. Mais « ***au sortir de ces épreuves, la foi s'est en quelque sorte purifiée de toutes ses preuves, de toutes ses expressions, de toutes ses théories ; elle n'a pour ainsi dire plus de figure et la conscience ne la perçoit plus que dans un je ne sais quoi - pour reprendre le mot de Bossuet - qui témoigne mystérieusement de l'union de l'homme avec Dieu.*** » Cette évocation d'une foi désincarnée retrouve les accents de *Dieu, pour quoi faire ?* Mais qu'on ne s'y trompe pas : cette conception d'un catholicisme à la fois aboli dans l'engagement aux côtés du mouvement ouvrier et conservé comme perspective n'est pas un arrangement commode, une ruse tactique grossière. Elle est un bouleversement radical qui fait de l'athéisme la

⁷³⁵ Robert Bosc, « Chronique de littérature russe », *Etudes*, juillet-août 1951, page 86, cité par Maurice Montuclard, *Les événements et la foi*, page 73.

⁷³⁶ *Ibid*, page 66.

⁷³⁷ Maurice Montuclard parle ici d'expérience : la dirigeante du Mouvement dans son quartier ne regrettait-elle pas que le religieux fit du porte-à-porte en blouson de cuir et non en soutane, lors de la campagne de signatures pour l'appel de Stockholm ?

forme moderne de l'existence religieuse⁷³⁸, dans la grande tradition de la théologie négative.⁷³⁹ Le temps de Jean-Baptiste est aussi le temps de Galilée : comme au temps de la révolution copernicienne, l'Eglise doit être capable de garder la foi dans les Ecritures sans renoncer aux conclusions rationnelles imposées par la science. Comme Galilée a démontré les lois qui régissent la marche de l'Univers, Marx a bâti un système qui décrypte les lois qui régissent la marche des sociétés et qui permet la marche de l'humanité vers sa libération.

C'est cette double fidélité à l'Eglise de Jésus-Christ et à la classe ouvrière que Montuclard revendique pour finir. Deux fidélités pour l'heure apparemment antagonistes, entre lesquelles les militants chrétiens qui ont épousé la cause du prolétariat sont écartelés. Les dernières lignes de son article résonnent à la fois comme une bravade et une sombre prophétie : « **Tant que la possibilité nous en sera laissée, nous ne cesserons d'approfondir et de crier les exigences de notre double fidélité (...) Nous combattons avec le seul souci de la vérité, opportune et impertune, à temps et à contretemps. Pour le reste, nous nous en remettons à Dieu !**⁷⁴⁰ »

B) Les réactions à la publication.

La première salve - en l'occurrence un boulet de gros calibre - est tirée du camp des partisans, par un article de l'abbé Boulier dans *Action*, le journal des sympathisants du Mouvement de la Paix.⁷⁴¹ Sur cinq colonnes et sous un gros titre en majuscules « Jeunesse de l'Eglise et sclérose des chrétiens », le vieil ami de J.E. exprime sans détour son soutien enthousiaste. Il compare implicitement la portée des *Evénements et la foi* à celle de *France, pays de mission* ? et salue le souffle d'air frais qu'il procure. « **Il n'est pas destiné aux vieilles outres : elles crèveraient à vouloir s'en emplir. Mais des esprits neufs et des cœurs généreux y puiseront l'alacrité et la lumière après la sylve obscure où l'on a longtemps erré.** »

La riposte ne se fait pas attendre. Elle s'exprime d'abord par la voix de Jean de Fabrègues dans *La France catholique* du 25 janvier. Celui-ci n'a pourtant pas oublié combien il partageait les vues des premiers *Cahiers*⁷⁴². Il prend d'ailleurs bien soin de marquer son accord avec J.E. sur les points de départ de sa réflexion : que le sort de l'Eglise est en grande partie conditionné par le sort réservé à la classe ouvrière ; que le

⁷³⁸ Louis Althusser s'est attribué la paternité de la formule : « Je fréquentais, je ne sais comment je fis, le « petit père » Montuclard et Jeunesse de l'Eglise au Petit-Clamart. Je disais à qui voulais l'entendre : « L'athéisme est la forme moderne de religion chrétienne ». Ce mot eut un grand succès dans notre groupe ». *L'avenir dure longtemps*, page 198. Mais il est difficile de dire qui, du maître ou du disciple, a le plus influencé l'autre sur ce point.

⁷³⁹ « Celui qui blasphème loue Dieu », sixième proposition de Maître Eckart condamnée par la bulle *In agro dominico*, 1327.

⁷⁴⁰ **Maurice Montuclard, *L'Eglise et le mouvement ouvrier*, pages 82 et 83.**

⁷⁴¹ *Action*, 17 janvier 1952.

⁷⁴² *Demain*, 10 janvier, 7 mars, 20 mars 1943.

mépris du pouvoir et d'une partie de l'opinion pour les revendications ouvrières menace la cohésion de la communauté et le salut des âmes... De la même manière, Fabrègues se défend de mener une attaque personnelle contre le père Montuclard et les dirigeants de Jeunesse : « **Les hommes en cause ont trop donné de gages de leur courage personnel et du don d'eux-mêmes qu'ils ont consenti pour qu'on puisse penser un instant à une diatribe personnelle.** » Mais ces précautions oratoires masquent mal la violence de l'attaque qui s'ensuit, car l'essentiel du *Cahier* lui paraît fondamentalement inacceptable, en cela qu'il subordonne le salut de l'humanité au succès d'une force historique. Que l'athéisme soit consubstantiel au marxisme, qui a dénoncé l'aliénation de l'homme par la foi comme la cause essentielle de l'oppression, et que Montuclard ne le voie pas, n'est pas encore le plus grave. Le plus grave, c'est qu'en choisissant de participer à la lutte prolétarienne telle qu'elle est menée par le communisme, les catholiques de J.E. vont trahir l'Eglise, car la « double fidélité » revendiquée par Montuclard et ses amis est impossible : « **Oui, c'est au marxisme que vous avez donné votre Foi, c'est lui que vous croyez chargé de la mission historique, porteur de la vraie Loi, en lui que vous décelez le Sauveur. Tel il se dit, tel vous l'acceptez. Mais n'oubliez pas que, se disant le Sauveur, il se dit aussi le seul Sauveur. Il faut choisir. Vous voici acculés au mot essentiel de Marx, celui que les communistes ne citent plus : « L'homme est l'être qui résout lui-même son problème et qui sait qu'il le résout. » Entre cela et le Christ Sauveur, il n'y a pas de partage possible. Il faut choisir. Alors, tout ce que vous apportez d'arguments pour établir la valeur du marxisme, ne sentez-vous pas que c'est dans la balance de ce choix que cela est pesé - cette balance qui n'est pas autre chose que celle de la Foi ou de son refus ?** » Parés d'une conception de la foi totalement désincarnée, les chrétiens qui considèrent la victoire du communisme non seulement comme inéluctable, mais comme juste et bien-fondée, ont déjà choisi. Fabrègues va jusqu'à comparer à demi-mot la situation avec la collaboration entre 1940 et 1944 et à citer les propos au vitriol de Péguy dans sa *Note conjointe sur M. Descartes* : « **Tel est le châtiment de celui qui trahit son ordre : c'est que dans le nouvel ordre pour lequel il a trahi le sien, il trouve toujours quelqu'un qui est plus du nouvel ordre que lui (...), quelqu'un par conséquent qui y est maître et qui l'y vaincra. Tandis que lui, le transfuge et le traître, il ne peut ni y être chez lui, ni y être lui-même, ni y être maître, ni y vaincre.**⁷⁴³ » Il conclut : « **Telle est l'aventure de Jeunesse de l'Eglise, mais aussi celle de bien d'autres, ils ne sont plus eux-mêmes et ils ont été vaincus jusque dans leur esprit et dans leur âme - bien qu'ils aient voulu le contraire - par ceux chez qui ils ont voulu entrer.** » Le transfuge et le traître : les injures ont beau être enrobées dans une citation, elles donnent assez la mesure de la dégradation du climat et de la violence de l'affrontement.

Nettement plus mesuré dans ses propos est l'éditorial que signe le père Gabel en une de *La Croix* du 31 janvier, sous un titre suggestif : « La foi et les événements », qui est à lui seul une réponse, étant entendu que celle-là doit éclairer ceux-ci et non le contraire. Mais, écrit le père Gabel, « Jeunesse de l'Eglise préfère : » *Les événements et la foi.* » Est-ce à dire que les événements du monde ouvrier ou plutôt l'interprétation marxiste - la seule valable, dit-on - de ces événements éclairent la foi et conditionnent

⁷⁴³ L'essentiel de la citation est en majuscule dans l'article.

l'apostolat ? Ce serait grave. » En fait, le père Gabel s'avoue troublé par l'ardeur apostolique exprimée dans l'ouvrage, mais il achoppe sur quatre points : la « liaison organique » du communisme avec le prolétariat ; la conception déterministe et matérialiste de l'histoire, contenue dans la référence au « temps de Galilée » ; la réfutation intrinsèquement athée du marxisme ; la subordination de l'évangélisation à l'accomplissement révolutionnaire.

Tandis que l'affaire continue de défrayer la chronique tout au long du mois de février et que ses échos se retrouvent dans la presse régionale⁷⁴⁴, voire étrangère, avec des articles dans deux journaux belges⁷⁴⁵, on cherchera en vain un papier qui reprenne favorablement les interprétations du père Montuclard. *Combat*⁷⁴⁶ se contente, « par souci d'objectivité » et dans une présentation très vague, de faire entendre « **la voix de l'accusé qu'on ne veut point nommer et qu'aucun de ses juges ne cite d'ailleurs.** » *Le Monde*⁷⁴⁷ se cantonne aussi à un très neutre exposé des faits. Quant à *Témoignage Chrétien*⁷⁴⁸, s'il partage évidemment le diagnostic sur la coupure entre l'Eglise et le monde ouvrier, c'est pour mieux se démarquer de la démarche suivie par le père Montuclard, accusé de systématisme et de dogmatisme : « **Sur le témoignage se greffe prématurément une réflexion qui tend, à travers la générosité de l'action entreprise et dans une hâte trop fébrile, à se constituer en système. Sur quelques engagements, qui ne sont pas forcément les plus authentiques, on bâtit un schéma qui s'efforce de rendre compte par avance de l'expérience à venir et de l'y emprisonner. Cela est fatal.** » L'éditorial, signé impersonnellement « T.C. », présente largement son interprétation du projet de J.E., mais dans une tonalité qui en dit long sur l'opinion du journal : « **Toute la question est, dit-on, au fond, question de jeunesse. Le mouvement ouvrier est jeune. L'Eglise, elle, a vieilli. Dès lors, l'Eglise et le prolétariat ont beau être sur le même terrain, n'étant pas du même âge, ils ne peuvent se comprendre : l'Eglise pense et parle en fonction du passé, le prolétariat en fonction de l'avenir. Que faire donc ? Est-ce aux jeunes à se vieillir ou aux vieux à se rajeunir ? Poser la question, c'est la résoudre : il faut à l'Eglise une jouvence. Voici alors la thérapeutique suggérée : laisser les chrétiens s'engager, sans réserves⁷⁴⁹, dans le mouvement prolétarien tel qu'il est sous nos yeux organiquement lié au communisme. Ne pas chercher, pour l'immédiat, du moins, à christianiser cet élan révolutionnaire, car christianiser fait automatiquement**

⁷⁴⁴ *Le Nouvelliste alsacien* du 6 février 1952 ; *Le Lorrain* (même date) ; *L'indépendance de l'Aube* du 7 février 1952 ; *L'essor* [Saint Etienne] du 17 février 1952 ; *Peuple libre* [Valence], même date.

⁷⁴⁵ *La Flandre libérale* du 8 février 1952 et *La Nation belge* du 22 mars 1952.

⁷⁴⁶ *Combat*, 4 février 1952.

⁷⁴⁷ *Le Monde*, 3 février 1952.

⁷⁴⁸ *Témoignage chrétien*, 8 février 1952.

⁷⁴⁹ *L'expression est écrite en majuscules dans le texte.*

« décrocher » l'ouvrier chrétien de la classe ouvrière. En consentant à cela, qu'a donc à perdre la foi chrétienne ? Objectera-t-on que le marxisme est la philosophie immanente du mouvement prolétarien ? La belle affaire, en vérité ; puisque, pris tel quel, le mouvement prolétarien n'est, après tout, qu'une technique opératoire de transformation sociale. La foi n'a pas plus à voir dans cette affaire qu'elle n'avait à voir dans l'affaire Galilée. Le phénomène révolutionnaire est en dehors⁷⁵⁰ de la croyance, tout comme le phénomène astronomique : ici et là, « événements et foi » sont côte à côte. Pourquoi alors le christianisme ne laisserait-il pas l'événement ouvrier suivre librement son cours sans l'entraver de théories religieuses ? Bien loin d'y perdre, l'Eglise et la foi ont tout à gagner à ce jeu : car, une fois accompli le passage révolutionnaire des tristes « aujourd'hui » aux « lendemains » qui chantent, l'Eglise aura à sa disposition la jeunesse qu'elle cherche en vain dans les conditions sociales actuelles. Il lui suffira demain – en ce chemin enchanté et enchanteur - de laisser entrer en son sein le prolétariat, enfin humanisé par la révolution marxiste, pour être ipso facto pénétrée par la jeunesse, l'allégresse de la classe ouvrière triomphante. La chose, à cette heure-là, sera aisée. Si présentement le prolétariat est sourd, c'est qu'il est obsédé par la révolte à réussir ; mais, une fois abolie sa misère par la révolution marxiste, son âme deviendra disponible et il sera attentif au spirituel. Ce sera, du même coup, l'heure d'une nouvelle jeunesse pour l'Eglise. Tous les revêtements usés dont le catholicisme ne peut arriver à se débarrasser au sein du vieux monde capitaliste, tomberont d'eux-mêmes. Dans le monde nouveau qu'aura créé le mouvement ouvrier abandonné à son génie, l'argent et ses préjugés ne seront plus dominants ; ils ne contamineront plus la foi, ses formulaires, ses impératifs. Entre l'Eglise ainsi rajeunie et le prolétariat ayant terminé sa crise de croissance, le dialogue pourra s'établir, l'union se faire. Tout sera, dorénavant, au mieux dans le meilleur des mondes ! »

A l'opposé de l'angélisme et de la naïveté de Jeunesse de l'Eglise, dénoncés à chaque ligne, T.C. n'accorde aucune foi à la probabilité de « lendemains qui chantent », même pour les prolétaires. Le marxisme, qui est d'abord une idéologie athée, méconnaît forcément l'homme. Son caractère monolithique empêche d'y distinguer doctrine de fond et tactique d'action. La révolution qui en naîtra, faute d'une dimension spirituelle, subira l'emprise d'une mythologie humaine, trop humaine : « **Les tragiques déboires de la mystification hitlérienne ne devraient-ils pas nous rendre méfiants à l'égard de la mystification marxiste ?** » Entre T.C. et Jeunesse de l'Eglise, le fossé passe bien par le rejet fondamental du communisme de l'un et par son acceptation par l'autre. « **Une révolution vaut-elle donc simplement ce que vaut son efficacité et ne vaut-elle pas plus encore ce que vaut son inspiration** » se demande l'éditorialiste qui n'est décidément pas sur la même longueur d'ondes. Quant à la mise en veilleuse du témoignage chrétien, comment serait-ce une stratégie concevable pour un organe de presse qui en a fait, plus que sa raison d'être, sa dénomination même ? Infidélité, trahison...le modèle de chrétienté proposé risque bien, « **en manquant le présent de voir lui échapper l'avenir.** » Et l'article s'achève sur ces lignes : « **Si « les événements sur le plan de l'histoire » ne peuvent donner [aux militants] les règles**

⁷⁵⁰ Idem.

ultimes de leurs engagements, les données de la foi ne les dispensent pas d'être attentifs aux exigences de présence et de dialogue pour l'efficacité de leur témoignage. »

C) L'offensive épiscopale

1) L'intervention du Conseil de Vigilance

C'est au milieu de ce concert de réprobations que paraît, dans *la Semaine religieuse* du 3 février, la mise en garde du Conseil de vigilance du diocèse de Paris.

« Le Conseil de vigilance croit devoir mettre en garde contre une conception erronée et périlleuse de la foi et de ses rapports avec l'action, conception que proposent et développent de récents écrits. On préconise une séparation délibérée de la foi et de l'action temporelle : les données de la foi n'auraient pas à intervenir dans les engagements que l'on prend sur le terrain civique et social ; la foi ne fournirait ici qu'un élan mystérieux sans contenu exprimable, et les chrétiens auraient à se guider uniquement d'après l'analyse des événements sur le plan de l'histoire. Conception qui entraîne un double danger par rapport à la nature intime de la foi et par rapport aux règles valables de l'action. 1° Sous prétexte de sauvegarder la transcendance de la foi, on la coupe, d'une part, de sa justification rationnelle ; d'autre part, de ses expressions et formules. On ne veut y reconnaître qu'un témoignage infime et imprécis de notre union avec Dieu. Bien plus, on attribue à cette dangereuse relégation de la foi hors de la pensée et de l'action une valeur mystique de purification et on tend à en faire une pédagogie. 2° En conséquence, l'action du chrétien dans l'ordre temporel se trouve gravement altérée soit du point de vue de la doctrine qui la justifie, soit du point de vue des méthodes qui la guident : a) Contrairement aux affirmations des Encycliques pontificales, on refuse à la foi et aux enseignements de l'Eglise toute influence soit pour inspirer les institutions et les engagements, soit pour écarter les opinions et doctrines dangereuses qui les contaminent ; b) En raison de la situation actuelle de la classe ouvrière, qui rend difficile sa christianisation, on propose aux chrétiens une action à deux phases successives : d'abord libération, et ensuite seulement évangélisation. La première phase est indépendante des normes chrétiennes. Cette méthode est particulièrement périlleuse dans l'hypothèse où l'on admet que la libération sera conduite par le communisme, au triomphe duquel les chrétiens acceptent ainsi de collaborer, en contradiction avec les directives formelles de l'Eglise. »

Le texte appelle une première constatation : Jeunesse de l'Eglise n'est pas nommément citée. De plus, le document paraît au sein d'un ensemble d'initiatives visant la collaboration avec des mouvements d'obédience communiste : la même semaine, Mgr Delay, dans le bulletin religieux du diocèse de Marseille, enjoint les catholiques de refuser leur participation aux manifestations organisées en faveur de la paix par un « mouvement communiste ou communistant » et l'évêque de Strasbourg appelle ses ouailles à ne pas adhérer au comité de défense de l'enfance, créé dans la mouvance communiste à Paris en octobre 1951. Pourtant, l'absence de mention ne trompe personne. Les « récents écrits » visés sont bien ceux de J.E.. *Le Monde* des 3-4 février fait clairement le lien - « Ce

communiqué vise essentiellement les articles que le R .P. Montuclard vient de faire paraître » - tandis qu'une lettre de Mgr Feltin au père Avril ne cache pas les intentions de l'archevêché : « Vous pourrez constater que [la mise en garde du Conseil de Vigilance] concerne très spécialement le *Cahier* récent du père Montuclard intitulé : *Les événements et la foi* ». Il s'agit bien de la première condamnation publique de J.E., en bonne et due forme. Quant au fond, il reprend les deux griefs soulevés tant par *Les événements et la foi* que par *Dieu, pour quoi faire ?* : « relégation de la foi hors de la pensée et de l'action », suspension de la mission apostolique de l'Eglise. Sur chacune de ces interprétations, le père Montuclard aurait eu, sans doute, beaucoup à dire, lui qui, en maintes occasions, avait ferrailé pour dénoncer l'athéisme pratique qui impliquait une séparation abusive de la foi et de l'action et qui avait fait du témoignage de la foi et de l'Eglise dans le monde le coeur de son action sacerdotale, dénonçant sans relâche tout ce qui pouvait faire barrage entre l'Eglise et le monde ouvrier. Au demeurant, qu'y avait-il de radicalement nouveau sur le fond dans les deux ouvrages incriminés qui n'ait été exposé dans les *Cahiers 5 et 6 (L'Eglise et les valeurs modernes et L'incroyance des croyants)* , *Cahiers* dûment soumis à l'approbation de censeurs patentés et encensés en leur temps pour leur vision roborative ?⁷⁵¹

Mais cette défense, le père Montuclard ne peut la présenter : il s'est soumis aux injonctions de ses supérieurs qui lui ont demandé le silence : le 31 janvier, Mgr Feltin, au nom de la Commission permanente de l'A.C.A a instamment prié le provincial de France de faire retirer *Les événements et la foi* du commerce, ce qui fut fait dans les vingt-quatre heures par une demande de J.E. et du père Montuclard auprès des éditions du Seuil. Mgr Feltin demandait aussi au père Montuclard de ne pas répondre à la mise en cause parue dans *La France catholique*, ce à quoi le dominicain consentit également⁷⁵².

On peut s'interroger sur cette promptitude dans l'obéissance et l'acquiescement sans discussion, à laquelle Montuclard n'avait pas habitué ses supérieurs. La première raison est sans doute le désarroi devant l'ampleur des réactions suscitées par la publication de l'ouvrage. Tout porte à croire que Montuclard n'avait pas mesuré la charge explosive qu'il allait déclencher. Pour lui, hormis un tour plus imagé et plus direct donné à ses propos, le contenu de ses écrits est identique depuis 1946-1947. N'écrivait-il pas au père Belaud, à propos des difficultés rencontrées auprès des censeurs de son article : « **Je ne fais rien de plus que tenter une description objective de ce monde ouvrier que nous connaissons si mal et dans lequel pourtant nous voulons planter l'Évangile. Par conséquent, si l'on peut discuter la portée des faits que j'invoque, il paraît difficile de trouver là matière à une critique d'ordre purement théologique. A la limite, cette première partie [L'Eglise et le mouvement chrétien] ne relève pas de la censure ecclésiastique, pas plus que n'importe quelle étude de sociologie.** »⁷⁵³ « Voilà l'équipe

⁷⁵¹ C'est d'ailleurs sur cet argument que s'appuie l'abbé Richard dans *L'homme nouveau* du 10 février 1952 ... pour mieux condamner la démarche du père Montuclard. Pour lui, toutes les erreurs développées par J.E. sont en germe dans les options initiales de « présence au monde » !

⁷⁵² Devant le refus du journal de toute rectification, le père Montuclard avait envisagé un temps une plainte pour diffamation.

⁷⁵³ Lettre du père Montuclard au père Belaud, 5 octobre 1951, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

de J.E. désarçonnée par le bruit de ses écrits et plus encore l'interprétation qui en est faite : » ***Nous regrettons vivement que, dans Les événements et la foi , un texte [l'article de Maurice Montuclard] trop unilatéral et, par endroits, insuffisamment développé, ait pu trahir notre pensée et puisse conduire le lecteur à des conclusions que nous réprouvons.***⁷⁵⁴ «

La deuxième raison est peut-être la crainte de sanctions sévères contre Jeunesse de l'Eglise, dont la hiérarchie avait laissé entendre l'éventualité, à défaut d'une soumission rapide : « ***Cet ouvrage [Les événements et la foi] qui soulève de multiples et légitimes critiques, ne peut rester dans le commerce et je vous demande instamment de le faire retirer par son auteur le plus tôt possible, afin d'éviter de graves conséquences.***⁷⁵⁵ » Le *Bulletin de liaison* de mars 1952, dans lequel le père Montuclard publie une « mise au point » éclaire d'ailleurs la stratégie qu'il préconise : souplesse et docilité à l'égard de la hiérarchie et des théologiens, durcissement vis-à-vis de la presse et des « bruits de couloirs ». En affirmant haut et fort que J.E. n'est pas une école de théologie et n'a pas d'autre position que celle de l'Eglise, il cherche à donner des gages de bonne volonté au magistère. Il cherche aussi à désamorcer la charge dirigée contre lui en en limitant la portée à la seule sphère des principes. « ***Si les théologiens nous signalent des écueils, ils ne nous apprennent pas à résoudre pratiquement les difficultés que nous rencontrons quotidiennement. Liaison entre foi et action, certes, mais pas telle qu'il faille nécessairement soutenir le combat pour la « civilisation chrétienne » du président Trumann, ou la politique européenne de Robert Schuman, ni telle encore qu'il faille écouter les Semaines Sociales pour connaître les devoirs du citoyen (...) Les commentaires, les considérations abstraites, les bruits tendancieux... ne peuvent et ne pourront jamais entamer nos certitudes. Ces certitudes, les penseurs en chambre ne les comprendront jamais tout à fait. Tant pis. Il n'en reste pas moins que des hommes sont massacrés en Tunisie, que, chez nous, la misère dégrade notre peuple ; que la propagande excite la haine entre d'honnêtes citoyens, que des travailleurs sont licenciés abusivement et qu'il y va de l'honneur de l'Eglise et de l'intérêt de l'Evangile que des chrétiens luttent et risquent en union avec les hommes de bonne volonté, pour faire reculer l'injustice, le fascisme, la tyrannie, la haine.***⁷⁵⁶ «

Cela dit, ce serait un grave contresens que d'interpréter cette soumission comme une simple manoeuvre tactique. D'abord, parce que Montuclard, même s'il tergiverse souvent, a tout de même un sens profond de la discipline et de l'obéissance tel qu'il sied à un fils de saint Dominique, qui plus est de sa génération ; mais surtout parce que cette mise en garde touche au coeur de ses préoccupations et soulève une question sur laquelle il avance avec tâtonnement et inquiétude. Il suffit de revenir sur ses écrits antérieurs pour s'en convaincre. Ainsi, à l'occasion de l'Assemblée de Pentecôte de 1951 : « ***Ne nous le dissimulons pas, nous courons de gros risques. Pour tout dire, le risque de***

⁷⁵⁴ *Bulletin de liaison*, n° 8, février 1952.

⁷⁵⁵ Lettre de Mgr Felin au père Avril, 31 janvier 1952, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁷⁵⁶ *Bulletin de liaison*, n° 9, mars 1952, pages 1, 2, 3.

l’athéisme - au moins d’un athéisme pratique. Nous risquons d’aboutir en effet à une séparation complète de la religion et de la vie ; à une vie païenne décorée de temps en temps de « pensées » religieuses. Sous prétexte de nous débarrasser du moralisme, du formalisme, du cléricisme et des résidus de la chrétienté, nous en arrivons à nier le caractère distinctif de la religion chrétienne qui est d’être une religion morale, c’est-à-dire une religion dans la vie (...) Puisque la foi ne peut se contenter d’un simple moralisme, ni d’un simple ritualisme, ni d’une simple théorie, que de plus en plus elle devienne une inspiration ; non pas des directives ni des solutions, mais l’inspiration de toute notre vie et de toute notre action. C’est à cela que nous devons apprécier la réussite de nos réunions : qu’elles portent des fruits. »⁷⁵⁷ Nous sommes bien loin de la relégation de la foi hors de l’action... et ces lignes ont le mérite de montrer la complexité d’une pensée bien éloignée du dogmatisme simplificateur et manichéen auquel on a voulu parfois la réduire.

En tout cas, l’équipe de J.E. pouvait espérer tirer un certain bénéfice de sa soumission. Il n’en fut rien car l’affaire avait lancé une mécanique de normalisation qui ne s’arrêta plus.

2) Des plaintes d’évêques

Le premier prélat à manifester son émotion est Mgr Dutoit, ancien évêque d’Arras, écarté de son siège épiscopal à la Libération en raison de son attitude à l’égard du régime de Vichy et nommé alors archevêque *in partibus* de Sébastopol. Le 28 janvier il écrit au cardinal Gerlier : « ***La France catholique publie une vigoureuse et très opportune critique d’une étude parue dans la revue qui s’intitule Jeunesse de l’Eglise. Les théologiens de contrebande qui dogmatisent sous ce titre alléchant sont en train de semer le trouble et la révolte, principalement dans le jeune clergé facilement épris de nouveauté. Cette équipe étrange de novateurs m’apparaît comme ayant créé l’organe d’enseignement ecclésiastique où la fantaisie se donne libre carrière, une sorte de cheval de Troie, destiné à installer le communisme athée au coeur de l’Eglise de France.*** »⁷⁵⁸ » Sommé de « parler haut et ferme », le cardinal expose à son correspondant les mesures déjà prises et lui fait part de son identité de vues⁷⁵⁹, mais rejette l’idée d’une protestation publique, craignant « ***de faire à ces lignes déplorables une publicité qui en provoquerait la lecture par beaucoup de ceux qui les ignorent encore.*** »⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ *Bulletin de liaison* n° 53, mai-juin 1951, page 5. Cf également le *Bulletin de liaison* n° 5, septembre-octobre 1951, pages 2 et 3 : « Quand nous avons vu s’écrouler l’humanisme dont les siècles passés avaient fait le revêtement de la foi, nous avons affirmé avec intransigeance que la foi était un domaine à part, presque sans rapport avec l’univers quotidien de l’homme. Mais cette séparation rigoureuse ne peut pas tenir. Si notre foi est vraie, elle inspire tout, toute notre vie d’homme et de citoyen. »

⁷⁵⁸ Lettre de Mgr Dutoit au cardinal Gerlier, 28 janvier 1952, A.A.L., Papiers Gerlier.

⁷⁵⁹ « Je n’ai pas besoin de vous dire combien je partage tous les sentiments que vous a inspirés la lecture de l’article de la *France catholique*, sentiments qui ne pourraient que s’accroître si vous lisiez l’article lui-même. C’est la mise en clair de pensées que l’on devinait ».

⁷⁶⁰ *Idem.*

Mais voilà que les plaintes émanent de deux prélats en fonction : Mgr Richaud, archevêque de Bordeaux et Mgr Rémond, évêque de Nice⁷⁶¹. Ce dernier écrit au père Avril pour lui faire part de « ***l'inquiétude profonde dans laquelle [il] a jeté la lecture de l'article du père Montuclard, Les événements et la foi.*** » Il s'en prend vigoureusement au dominicain qu'il rend responsable de la conduite égarée et rebelle de plusieurs prêtres de son diocèse, « disciples spirituels et sociaux, j'ajouterais révolutionnaires du père Montuclard. » Le procès de tendance est bien là : « ***Si je remonte à la source, je dois constater qu'ils ont été victimes de religieux qu'ils appelaient leurs théologiens et leurs directeurs et dont ils opposaient les thèses aventureuses et dangereuses aux directives de l'Eglise et aux conseils de la Hiérarchie.*** » En conséquence, il envisage la mise à l'Index de Jeunesse de l'Eglise dans son diocèse et y interdit d'ores et déjà au père Montuclard toute activité, afin « ***de protéger et de défendre le troupeau qui lui a été confié et de chasser les mauvais bergers et les faux prophètes, fondateurs d'un nouveau protestantisme*** »⁷⁶².

Voilà le père Montuclard interdit de séjour dans un nouveau diocèse, tandis que l'archevêque de Bordeaux prend soin de confirmer auprès des autorités dominicaines sa décision de l'année précédente⁷⁶³. Mais Mgr Rémond se montre nettement plus véhément que Mgr Richaud. Le 7 février, il rencontre le père Avril pour lui confirmer de vive voix sa décision. Il lui écrit à nouveau le 25 mars pour lui dire la fureur que lui a inspirée la lecture de la mise au point parue dans le *Bulletin de liaison*. Pour lui, il s'agit d'une « bravade » dans laquelle il voit « ***le père Montuclard parader avec hauteur et impertinence et se moquer impunément de tous ceux, évêques et laïcs, dont il a soulevé l'indignation.*** »⁷⁶⁴ Dans l'élan, il dicte à son secrétaire six pages de commentaires sur le texte qu'il incrimine. Il y dénonce la fausse soumission du père Montuclard et sa persistance dans l'erreur, avant de conclure : « ***En attendant, le scandale demeure et le mal causé à ceux qu'a dérouté l'école de non-théologie de J.E exige toujours réparation.*** »⁷⁶⁵

La démarche de l'évêque de Nice vaut d'être observée avec attention, car elle contient en germe tous les ingrédients de l'attitude future de l'épiscopat à l'égard du père Montuclard : le soupçon de l'influence du dominicain derrière toute expression d'idées proches des siennes ; la volonté, non pas seulement de le sanctionner, mais de le réduire au silence d'une manière ou d'une autre ; l'illusion qu'une telle mesure dissoudra toutes les contestations, au sein du monde missionnaire ouvrier. Enfin, Mgr Rémond soulève déjà la question de l'autorité exercée sur le religieux. En effet, les derniers mots de sa

⁷⁶¹ Sur Mgr Rémond, voir le livre de Ralph Schor, *Mgr Paul Rémond : un évêque dans le siècle*, Nice, Serre, 1984, 232 pages.

⁷⁶² Lettre de Mgr Rémond au père Avril, 1^{er} février 1952, A.D.P.F., Dossier Montuclard.

⁷⁶³ Lettre de Mgr Richaud au père Avril, 9 avril 1952, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁷⁶⁴ Lettre de Mgr Rémond au père Avril, 25 mars 1952, A.D.P.F., Dossier Montuclard.

⁷⁶⁵ A.D.P.L., Dossier Montuclard. Il serait intéressant de connaître la liste des destinataires de ce brûlot. Les provinciaux de France et de Lyon en ont reçu chacun un exemplaire. En fût-il envoyé d'autres ? Et à qui ?

lettre ne résonnent-ils pas comme une mise en cause à peine voilée des supérieurs dominicains : « Avec quelle autorisation, sous quel contrôle, après quelle censure publie-t-il encore cette « mise au point », au sujet de laquelle je me demande qui en porte la responsabilité ? »⁷⁶⁶

3) La réponse de l’Ordre dominicain

Dès les premiers remous de l’affaire, les provinciaux ont mesuré la gravité de la situation : « **Quelle vilaine affaire encore en perspective et comment va réagir le père Montuclard ?** » s’exclame le père Avril lorsqu’il apprend la publication du communiqué du Conseil de Vigilance. Dès lors, les efforts des provinciaux de Paris et de Lyon vont porter dans deux directions : clarifier le statut canonique de leur religieux ; apaiser les foudres des évêques. Pour le père Avril, la principale cause des difficultés de l’heure réside dans le flou de la situation de ce frère qui continue de dépendre de la province de Lyon tout en vivant à plein temps à Paris , sans mettre d’ailleurs les pieds au couvent. Le résultat est que le provincial de Paris se trouve régulièrement pris à partie par la hiérarchie ou les détracteurs du religieux, alors qu’il ignore tout de ses activités et n’a aucun moyen de les contrôler. Le but du père provincial n’est pas de contrecarrer l’action de Jeunesse de l’Eglise, mais d’éviter de prêter le flanc aux critiques sur le manque d’autorité au sein de l’Ordre et, *in fine*, de protéger le travail « **qui s’exerce de façon utile, j’en suis convaincu, dans des milieux qui ne sont pas atteints par les moyens ordinaires d’apostolat.** »

Parallèlement, le père Belaud s’efforce d’intercéder pour le père Montuclard auprès de l’évêque qui l’a si violemment mis en cause. Il faut dire que le provincial a quelque raison de s’inquiéter des effets produits sur Montuclard par les attaques du prélat dont le religieux a eu indirectement connaissance par une lettre adressée par Mgr Rémond à l’un de ses prêtres sanctionnés qui lui en a transmis une copie. Ainsi, le père Montuclard a pu lire qu’il était « **le théologien et le docteur d’un nouveau protestantisme et d’une religion absurde où l’on mettrait sur le même pied catholicisme, matérialisme, athéisme, marxisme, en donnant la priorité à ces trois hérésies (...), un mauvais berger et un faux prophète.** »⁷⁶⁷ Sa réaction est à la mesure des accusations portées et semble mettre à mal ses résolutions de silence et d’obéissance : « **Que l’évêque de Nice me considère comme un mauvais berger, c’est son droit, mais qu’il appuie son jugement sur de telles absurdités et de telles calomnies (sans que je puisse me défendre) me pose, je vous assure, de bien redoutables questions (...) Voyez- vous, je me sens bien lâche et j’aime bien peu l’Eglise. Car si j’étais plus courageux et si je désirais vraiment le bien de l’Eglise et du Christ, il me serait impossible de laisser passer de telles imbécillités et de telles saloperies sans crier bien haut mon indignation. Rome et les évêques se conduisent parfois de telles façons, ils trahissent si inconsciemment tous les principes au nom desquels ils sont censés exercer leur autorité, qu’on ne peut pas ne pas se demander à certains moments, si**

⁷⁶⁶ Lettre du 25 mars 1953, déjà cité.

⁷⁶⁷ Lettre du père Montuclard au père Belaud, 22 mars 1952, A.D.P.L., dossier Montuclard.

le seul témoignage de la foi ne serait pas de se redire qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. (...) Pauvres évêques qui n'êtes plus capables que d'endormir et de décourager. »⁷⁶⁸ Mais plus que l'amertume, c'est le désespoir qui frappe le religieux qui a certainement touché le provincial⁷⁶⁹. C'est pourquoi il écrit à l'évêque de Nice pour plaider la clémence à l'égard du père Montuclard : « **Je voudrais vous rappeler que, hormis la publication du bulletin incriminé, l'attitude du père Montuclard est loin d'être celle d'un révolté. Il a retiré son livre du commerce très loyalement, à la demande que je lui en ai faite sur le désir de Son Excellence Monseigneur Feltin . Lorsque, dans La France catholique , M. Jean de Fabrègues l'a attaqué en termes violents au cours d'un article appuyé de citations tronquées et erronées, le père a renoncé à son droit de riposte, à la demande de Mgr Feltin . De plus, devant les mesures que je prends à son égard, d'accord avec le Révérendissime Père Général, si je trouve devant moi un religieux qui tient à rester en contact avec le milieu ouvrier, j'ai la consolation de trouver avant tout un prêtre attaché à son sacerdoce et à l'Eglise, et qui m'a lui-même proposé la suppression de la collection Jeunesse de l'Eglise .** » Mais tous ces gages de soumission ne sont pas de nature à infléchir l'évêque dont l'unique préoccupation est l'attitude de ses jeunes prêtres « **envoûtés par les doctrines du père Montuclard.** » Sur ce point, les dénégations du père Belaud - le père Montuclard n'a rencontré qu'une seule fois, par hasard, avenue d'Italie, les deux prêtres en question ; il ne leur a jamais écrit et ils n'étaient pas jusque-là destinataires du *Bulletin de liaison* - ne convainquent pas Mgr Rémond. A peine a-t-il reçu la lettre du père Belaud qu'il lui répond en invoquant d'autres faits qui étayaient sa crainte « **que [l'] esprit de discipline du père Montuclard envers ses supérieurs et d'attachement à l'Eglise ne soient pas à toute épreuve.** » Il dit savoir que les prêtres révoltés ont eu le *Bulletin de liaison* entre les mains et qu'une lettre de l'un d'eux y a été publiée. Il dénonce aussi l'influence du père Desroches venu pour des semaines de recollection à Allos et celle des longs séjours de convalescence du père Bouche dans la région. Enfin, il rappelle qu'un retrait chez l'éditeur ne signifie pas l'arrêt des ventes dans les librairies. Curieux procédé qui fait fi des efforts du père Montuclard et procède par amalgame : c'est un foyer dominicain de subversion, un complot, qui sont maintenant dénoncés, alors qu'Henri Desroches a quitté l'Ordre depuis plus d'un an et que le père Bouche n'a jamais entretenu que des contacts très occasionnels avec Jeunesse de l'Eglise...

Le père Belaud a au moins réussi sur un plan : il a pu montrer que l'Ordre ne restait pas inerte devant la situation. En effet, le 24 mars, le père Suarez communique au père Belaud et au père Avril les mesures qu'il a arrêtées concernant le statut du père Montuclard : assignation dans la province de Lyon, qu'il doit rejoindre ; interdiction de demeurer plus de deux mois consécutifs hors d'une maison religieuse ; obligation de soumettre ses écrits et publications à la censure de sa province d'origine. Le quatrième *alinea* est lourd de sous-entendus : « **Circa executionem prefatorum, fareas Nos opportune certious reddire, ut et nos Auctoritati competenti referre voleamus** »⁷⁷⁰ :

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ « Je vous dis tout cela sans orgueil, mais avec une infinie tristesse (...). Le Royaume de Dieu n'est vraiment pas de ce monde ? Mais qui nous conduira à Lui ? Le Christ n'est-il donc que dans le passé, dans l'avenir et, pour le présent, dans la subjectivité ?... »

Cela signifie donc que le maître général a désormais des comptes à rendre, qu'au niveau de l'une ou l'autre des congrégations romaines, l'affaire soulève désormais suffisamment d'inquiétudes pour être suivie de près. Le père Belaud éprouve lui-même ce sentiment : « ***J'ai bien l'impression que dans le cas du père Montuclard , le père Suarez exécute une consigne et que nous ne pouvons rien obtenir.*** »⁷⁷¹ La consigne, en tout cas, est assez pressante pour que ce dernier propose, dès février, au père Montuclard de quitter la France un an environ, le temps que les esprits échauffés retrouvent leur calme.⁷⁷² C'est la première fois que cette clause est formulée. Elle émane donc *a priori* du supérieur général du dominicain, même s'il est fort possible qu'elle lui ait été suggérée. En tout cas, l'épiscopat français va s'en saisir et ne plus la lâcher, y voyant la seule issue satisfaisante dans l'affaire Montuclard, ce qui provoquera la rupture finale.

D) Retour au débat d'idées : les dossiers des *Etudes* et d'*Esprit* sur Les événements et la foi

Dans le numéro de mars des *Etudes*, le père Rouquette consacre sa chronique à une analyse des *Evénements et la Foi*, sans jamais toutefois citer ni le père Montuclard, ni même Jeunesse de l'Eglise. Il présente au contraire l'objet de sa réflexion comme une doctrine diffuse, une réflexion qui se cherche. Il en souligne le point de départ apostolique et le caractère roboratif de sa critique de la société capitaliste. Pour lui, les positions développées par J.E. se ramènent en fait à trois affirmations : le marxisme est une science exacte de la société, le communisme est une « valeur » et la cité communiste un progrès libérateur pour l'humanité : la seule action légitime et efficace est de construire, sans aucun prosélytisme, la cité communiste. Il est aisé pour le jésuite de montrer les limites des deux premières propositions. De là, il tire que le renoncement à tout apostolat est intenable. Mais surtout, il dénonce les dangers de la mystique d'assomption telle qu'elle se dessine dans les écrits de Jeunesse de l'Eglise. Dans la reconnaissance des valeurs temporelles issues de l'homme, reconnues par la foi et offertes à Dieu, il voit une adaptation du contenu même de la révélation. Il redoute que la foi définie comme pure disponibilité à l'action intérieure de l'esprit, devienne évanescence et pratiquement vide. Surtout, il rejette la séparation entre charité fraternelle et activité apostolique : « ***Rien ne peut nous empêcher de désirer que notre charité fraternelle soit un témoignage, c'est-à-dire une occasion de deviner quelque chose du Christ (...). La foi est grâce gratuite, bien sûr ; mais cette grâce passe normalement par ces grâces actuelles, instrumentales que sont nos actes fraternels.*** »

⁷⁷⁰ Circulaire du père Suarez publiée au registre général de l'Ordre (n° 280) et adressée aux pères Belaud et Avril, 24 mars 1952, A.D.P.L. et A.D.P.F. « Quant à l'exécution des avertissements, dis-toi que nous y recourons opportunément et avec d'autant plus de certitude que nous avons voulu en référer à l'autorité compétente. »

⁷⁷¹ Lettre du père Belaud au père Avril, 17 juin 1952, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁷⁷² Lettre du père Montuclard au père Belaud, 27 février 1952, A.D.P.L. : « Très Révérend Père, c'est par votre intermédiaire que le Révérendissime Père Général m'a fait connaître qu'il me donnait l'ordre de quitter la France pendant quelques temps, un an environ. »

Tandis que le tapage médiatique autour des *Evénements et la foi* s'est atténué, la rédaction d'*Esprit* choisit de consacrer à son tour un dossier au sujet dans son numéro de mai 1952⁷⁷³. Elle lui consacre ainsi, sur 17 pages, une large part de la rubrique « Chroniques », en quatre articles, tous signés de collaborateurs éminents de la revue : Albert Béguin, le directeur, qui présente le dossier en trois pages denses et très équilibrées ; Paul Ricoeur, qui analyse en philosophe et en chrétien, les faiblesses et la valeur de l'essai de Montuclard ; Jean Lacroix, qui réfléchit à l'articulation entre « Conscience religieuse et conscience politique » ; Paul Fraisse, enfin, le vieil ami qui traite « De la liberté politique des chrétiens ». Le survol de l'ensemble et la teneur des titres permettent d'apprécier la volonté d'une réflexion distanciée : dans les deux derniers articles, pas une fois ne sont cités les noms de Montuclard, de Jeunesse de l'Eglise ou de l'ouvrage qui donne sa justification au dossier. Cette attitude traduit un certain embarras. Pour Lacroix et Fraisse, il ne s'agit pas de se tromper d'adversaire : le danger intégriste, qui se manifeste alors par une offensive tous azimuts, paraît à leurs yeux bien plus grand que celui engendré par « **ceux qui se posent les problèmes ecclésiologiques et cherchent péniblement à inventer les formes d'un apostolat adapté aux réalités d'aujourd'hui.** » Aussi, chacun s'emploie à mener clairement la charge contre l'intégrisme : il « **paralyse l'Eglise, la fossilise de l'intérieur, la dévitalise du dedans : il détruit son âme et (...) en fait un corps mort.** » Là, au moins, les choses sont claires. Mais, en ce qui concerne les chrétiens qui vont à la rencontre du monde, il s'agit de tracer la limite de possibles dérives.

Paul Fraisse, en posant la question de la liberté politique des catholiques, en vient inévitablement à la collaboration avec les communistes : « **Que vous soyez, en France, pour le roi, pour le général, pour le régime des partis, pour le libéralisme ou pour la technocratie, personne ne suspectera votre orthodoxie, à condition que vous ne fassiez pas, même de très loin, le jeu des communistes. Et ceci va jusqu'à signifier : à condition que vous ne partagiez jamais leur point de vue sur aucun problème.** » Mais en disant cela, il ne fait que reprendre ce qu'*Esprit* et Jeunesse de l'Eglise ont affirmé maintes fois. Son propos s'achève sur une incantation : « **Que les chrétiens aillent de l'avant, qu'ils cherchent avec tous les hommes de bonne volonté, qu'ils s'engagent ici ou là sans prétendre mobiliser la foi, la hiérarchie, les encycliques pour oser prendre parti et sans se combattre en se jetant du même coup à la tête la foi, la hiérarchie, les encycliques.** » Mais en ayant garde de quitter le champ des injonctions et d'aborder les situations concrètes, Paul Fraisse s'évite d'avoir à condamner ses anciens amis.

Jean Lacroix va plus loin. Lui aussi rappelle que « **la collaboration entre chrétiens et communistes sur des points limités et précis ne portera des fruits (...) que si les communistes savent exactement ce que sont les chrétiens, que si ceux-ci (...) demeurent pleinement eux-mêmes.** » Mais il ne méconnaît pas le danger qui menace « les plus généreux de se perdre pour sauver autrui. » Comme Montuclard, il loue le contact avec les communistes pour ce qu'il apprend au chrétien à « **examiner les problèmes politiques d'un point de vue rigoureusement politique** », à abandonner le moralisme au profit de l'efficacité, de la « soumission aux faits. » Comme Montuclard

⁷⁷³ *Esprit*, mai 1952, pages 861 à 882.

encore, Lacroix analyse le risque encouru par les militants engagés dans le mouvement ouvrier aux côtés des communistes : « **Le marxisme dégrasse l'esprit. Au-delà, le danger commence** », et quand il écrit : « **En envisageant toutes choses d'un point de vue politique, on risque d'oublier la spécificité de la conscience religieuse ; le christianisme tend alors à devenir une part réservée de soi-même, une part intérieure et superfétatoire, qui perd le contact avec le reste, s'anémie et meurt peu à peu** », il exprime précisément les idées mêmes de Montuclard. Les deux hommes connaissent fort bien le processus, pour l'avoir croisé maintes fois ; Montuclard chez les jeunes adultes militants et Lacroix parmi ses anciens étudiants avec lesquels il a pu garder des contacts. Et comment ne pas être sûr qu'il a en tête l'exemple de Louis Althusser, le « prince tala » de la khâgne lyonnaise devenu communiste *via* Jeunesse de l'Eglise lorsqu'il rédige cette description : « **Le phénomène est surtout fréquent chez les jeunes étudiants d'origine traditionaliste qui arrivent à la Faculté. Au contact de camarades plus avertis, ils comprennent d'abord qu'ils ont été jusqu'ici des privilégiés et qu'en ne s'occupant pas de politique ils ont commis une faute. Le christianisme, reconnaissent-ils, est l'identité du premier commandement de l'amour de Dieu et du second commandement de l'amour du prochain. Or, le signe effectif et concret auquel on reconnaît qu'on aime Dieu, c'est qu'on aime autrui. Ainsi s'opère un progrès dont bien des jeunes aujourd'hui sont conscients. Et si cette conversion s'opérait en milieu chrétien, elle serait non seulement sans danger, mais totalement bonne. Dans les conditions actuelles, elle ne va pas souvent sans péril subséquent. Ce n'est pas exactement la même chose que de reconnaître le Christ en tout homme et d'identifier l'amour de Dieu avec celui de l'humanité. Puis la conscience perd davantage encore de sa délicatesse. A force de tout voir sous l'angle politique, on en vient à penser que les exigences spirituelles n'ont pas de valeur en elles-mêmes, que le communisme seul procure un amour objectif des hommes, parce que seul il transforme leurs conditions économiques de vie et met fin à leur misère. Cette fois la conscience religieuse est devenue identiquement la conscience politique. Chez les uns les formules chrétiennes subsistent plus ou moins longtemps : ils s'enferment dans leur bonne conscience schismatique, en appelant de l'Eglise d'aujourd'hui à celle de demain et édifient une apologétique, voire une casuistique de la désobéissance. D'autres plus lucides, déclarent qu'ils ne renient pas leur passé, mais que les exigences chrétiennes de leur adolescence n'étaient qu'un appel inconscient vers un dépassement communiste et qu'en abandonnant la religion ils ont accompli plus pleinement le vœu qu'elle portait en elle. De toutes façons l'espoir humain a détruit ou relégué l'espérance chrétienne, la transcendance horizontale de l'avenir a remplacé la transcendance verticale de l'éternité : le christianisme vrai, c'est-à-dire l'adhésion au Christ, Homme et Dieu, a vécu.** »⁷⁷⁴

La description de ce « transfert de foi » est pertinente, mais, là encore, Montuclard aurait pu signer cette mise en garde. Quel est alors le point de rupture, la limite franchie par le dominicain au-delà de laquelle ses amis d'*Esprit*, qui l'assurent pourtant de leur amitié et de leur solidarité « au coude à coude », refusent de le suivre ? Ce n'est pas dans

⁷⁷⁴ « Conscience religieuse et conscience politique », *ibid*, page 877.

l'article de Jean Lacroix qu'il faut chercher une réponse claire. Il dénonce bien ceux qui, comme d'autres préfèrent la lettre à l'esprit, opposent l'esprit à la lettre. Il leur rappelle qu'il n'y a pas de vie chrétienne hors de l'Eglise, que la voie à suivre est tracée par « **cette théologie catholique de l'histoire qui garde de bien des faiblesses ou facilités des philosophes profanes de l'histoire.** »⁷⁷⁵ En fait, il se positionne du côté de l'institution, dans une démarche parfaitement orthodoxe : est condamnable ce qui est condamné...

L'introduction d'Albert Béguin est nettement plus explicite. Sans rien vouloir ôter à la dimension pastorale de la réflexion du père Montuclard « **qui fait de lui un des pionniers du christianisme vivant** », le directeur d'*Esprit* dit ne pas pouvoir taire « des divergences trop grandes pour [les] passer sous silence. » Et il précise le point de « franchissement périlleux » : le fait « **d'admettre, presque sans réserves, qu'il faut commencer par transformer la société temporelle et par favoriser, tout humainement, la naissance d'un homme nouveau ; ensuite seulement, il sera possible de reprendre la tâche apostolique.** » Voilà une nouvelle fois formulée la critique de l'évangélisation différée, qui va focaliser tout le débat à venir et provoquer la crise finale. Pour Béguin, cette posture est inacceptable : « **On n'entre pas dans l'Eglise parce qu'on est parvenu, grâce à une analyse scientifique des lois de l'histoire, à quelque âge adulte de la conscience humaine.** »

Mais c'est à Paul Ricoeur qu'il appartient de procéder à une critique en profondeur de l'ouvrage. Lui aussi en reconnaît la valeur apostolique, mais il préfère se placer sur le terrain de la critique sociologique que revendique l'auteur lui-même. Et là, le philosophe dénonce la manière du théologien de se référer sans cesse aux « faits » pour mieux les trahir : ce qu'il dit être une constatation est en vérité une évaluation, un pari sur le sens de l'histoire. Quand Montuclard prétend parler en sociologue, il fait, aux yeux de Ricoeur, de la philosophie de l'histoire. A ses affirmations sur la « liaison organique » et le communisme guide et espoir des prolétaires, il oppose quelques questions : n'est-ce pas plutôt le succès historique du socialisme stalinien en Europe orientale qui empêche une libération économique et politique des pays capitalistes ? Sans le communisme, l'Europe ne serait-elle pas déjà socialiste ? Surtout, il montre que les situations, que Montuclard nomme des faits, sont modelées elles-mêmes par les idéologies, dans un processus d'interaction. Ainsi, « **le fait de la liaison organique de la classe ouvrière et du communisme est donc un phénomène circulaire où font en quelque sorte boule de neige la situation brute de classe exploitée et l'interprétation de cette situation par une philosophie-bloc comme le marxisme** ». Quant à la perspective pastorale, de deux choses l'une : ou bien le communisme est effectivement un monde sans vide et sans faiblesse et alors le christianisme n'y a plus sa place : « **Quelle raison ce monde marxiste aurait-il de s'adjoindre la foi chrétienne, comme un étage supplémentaire à sa propre architecture, s'il se suffit à lui-même dans l'ordre humain, s'il est sans misère et sans impuissance ? (...) Si le christianisme est vu comme supplément d'âme à une humanité intacte, alors, oui, c'est le marxiste qui a raison : la réussite de l'humanité videra de tout contenu la problématique chrétienne en lui retirant tout motif interne et tout point d'insertion : la prédication chrétienne se supprime**

⁷⁷⁵ *Ibid*, page 878.

elle-même si elle ne sait plus discerner les nouvelles aliénations que l'homme invente (...) Si le chrétien ne sait plus lire le monde marxiste comme les autres mondes, c'est-à-dire comme une grandeur équivoque, ambiguë, alors il n'aura rien à dire aux nouveaux justes. »⁷⁷⁶ Ou bien, seconde alternative, l'exploitation capitaliste n'est pas la racine unique du péché et le monde communiste, par voie de conséquence, le monde parfait annoncé. C'est évidemment l'option retenue implicitement par Montuclard, qui dénie l'innocence et la sainteté à la classe ouvrière, mais affirme qu'elle est saine pour n'avoir jamais eu l'occasion d'exploiter d'autres groupes humains. Mais alors, « *la prédication chrétienne, si elle doit un jour être entendue par l'homme marxiste, ne s'édifiera pas par dessus l'homme naturel du communisme, mais éclatera au centre même de cet homme et de son système. Et donc, conclut Paul Ricoeur, il est incohérent pour une action missionnaire d'attendre une éventuelle « libération humaine » : c'est « sur les mêmes chemins qu'on avait tracés autrefois que cette humanité rencontrera Dieu.* »

E) Le tir groupé de l'A.C.A. : L'épiscopat unanime veut la tête de Montuclard

Après avoir eu connaissance des mesures prises à son encontre par le maître général, le père Montuclard s'est accordé quinze jours de réflexion avant de réagir. Finalement, l'assignation dans sa province d'origine lui paraît inacceptable, pour trois raisons : il s'estime suffisamment sanctionné par le Conseil de Vigilance de Paris qui a jeté la suspicion sur son travail ; l'intervention de ses supérieurs dominicains confirmerait et aggraverait ce discrédit aux yeux de l'opinion : « *Je quitte Paris, je rentre dans un couvent, j'abandonne pratiquement mes amis, mes responsabilités ; bref, je disparaîs tout à coup, comme si j'étais compromis dans quelque affaire crapuleuse dont le scandale serait prêt d'éclater !* »⁷⁷⁷ ; surtout, sa présence à Paris est la condition *sine qua non* de son sacerdoce et de son action missionnaire : c'est là qu'il a construit un réseau de contacts et d'amitiés en monde prolétarien, athée ou missionnaire ; son départ signifiait la trahison de « *tous ces amis qui, pour garder l'espérance et tenir dans la foi, ont besoin de la fidélité de [son] témoignage* » ; enfin, c'est là seulement qu'il peut continuer - et l'argument ne pouvait laisser ses supérieurs insensibles - à agir tout en passant inaperçu.

Pour désamorcer la menace, le père Montuclard offre un gage important : son silence. Il s'engage, en accord avec les Editions du Seuil, à suspendre la publication des *Cahiers* et à limiter au cercle des militants de J.E. la diffusion du *Bulletin de liaison*. Mais il y ajoute une exigence : que le différend doctrinal soit traité sur le terrain doctrinal et non disciplinaire, que le débat soit ouvert afin que J.E. ne soit pas condamnée sans être jugée, encore moins entendue et même clairement accusée ! « *Si je suis coupable,*

⁷⁷⁶ On mesure là le fossé d'incompréhension qui sépare au fond les deux systèmes de pensée : chez Ricoeur, le christianisme est la libération de l'homme qui se cogne aux limites étroites de sa condition de pécheur ; cette condition est le fondement de sa recherche religieuse. Pour Montuclard, au contraire, l'humanité à venir, libérée par elle-même, sera toute-puissante. C'est parce qu'elle n'aura aucune *raison* de chercher Dieu qu'elle pourra le chercher pour lui-même, dans un acte de foi enfin pur.

⁷⁷⁷ Lettre du père Montuclard au père Belaud, 19 avril 1952, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

qu'on me dise en quoi, car des milliers de chrétiens dont je suis solidaire ont besoin de savoir pourquoi je suis frappé et pourquoi J.E. disparaît. Si je ne suis pas coupable, ou si du moins mes écarts ne sont pas tels qu'ils compromettent la cause de l'Eglise que nous voulons servir, alors qu'on nous défende contre les campagnes mensongères de ceux qui attendent de l'Epouse du Christ qu'elle serve leurs passions politiques ou leurs intérêts. »⁷⁷⁸ La situation paraît bloquée, le père général se trouvant pris entre un religieux qui ne veut pas quitter Paris et des évêques qui exigent ce départ. Les gages de bonne volonté de Montuclard et deux années de désengagement vis-à-vis du Mouvement de la Paix, après l'affaire de mars 1950, plaident en sa faveur. Le père Suarez peut espérer laisser l'affaire s'étouffer et l'été passe sans qu'aucune mesure ne soit prise.

La machine est relancée de manière fracassante en novembre par la déclaration de l'Assemblée des cardinaux et archevêques. Celle-ci s'est réunie du 15 au 17 octobre, et a décidé de la publication d'une mise en garde adressée aux militants d'Action catholique. Elle est reproduite au cours de la deuxième quinzaine de novembre dans les bulletins de 45 diocèses et dans plusieurs journaux, dont *la Croix* du 15 novembre.⁷⁷⁹ Elle vise à la fois *La Quinzaine* et *Jeunesse de l'Eglise* : « **L'Assemblée des cardinaux et archevêques confirme les avertissements qu'elle a déjà donnés aux militants de l'Action catholique au sujet du bulletin Quinzaine : il n'ont pas à prendre là des directives. L'Assemblée les met en garde également contre les déviations doctrinales de Jeunesse de l'Eglise concernant notamment la mission de l'Eglise, la foi et les événements, les conditions de l'évangélisation et, d'une manière générale, contre l'imprégnation marxiste de ce mouvement d'idées.** » On ne s'étonnera pas que, parmi les deux bulletins qui ajoutent un commentaire, figure celui du diocèse de Nice, dans lequel Mgr Rémond déclare sans ambages : « **Combien d'âmes ont déjà été égarées et dévoyées par la lecture régulière de ces journaux ou revues qui n'ont plus de chrétien que l'étiquette** ».⁷⁸⁰

Quand paraît cette mise en garde, le père Suarez a déjà agi : le 22 octobre, il a rencontré le père Montuclard à Paris et l'a instamment prié de trouver le moyen de calmer les craintes de l'épiscopat français. Les instances de l'A.C.A. lui ont en effet notifié leurs reproches à l'encontre de J.E. sur le plan doctrinal, reproches repris dans la mise en garde publique, ainsi que leur inquiétude de voir un religieux résider à Paris alors qu'il est placé depuis un an et demi dans la juridiction du provincial de Lyon. Le maître général n'a pas caché la rigueur des sanctions qu'il entend prendre, évoquant même une possible réduction à l'état laïc. Il est clair que, pressé de tous côtés, le père Suarez souhaite désormais tirer l'Ordre dominicain du guêpier dans lequel il se trouve pris. Ainsi, à la solution préconisée par Montuclard - un indult d'exclaustration qui lui permettrait de continuer, mais cette fois d'une manière officielle, à vivre hors couvent -, le maître général déclare préférer un indult de sécularisation. « **Qu'il demande donc au cardinal de Paris**

⁷⁷⁸ Lettre du père Montuclard au père Belaud, 28 juin 1952, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁷⁷⁹ Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes...*, page 157.

⁷⁸⁰ *Les nouvelles religieuses*, bulletin officiel du diocèse de Nice, 28 novembre 1952.

de l'accueillir dans son diocèse »⁷⁸¹ où Montuclard souhaiterait devenir prêtre-ouvrier,⁷⁸² et d'ajouter, non sans une certaine ironie : « **Puisque ce mouvement J.E. a l'approbation des archevêques de Lyon et de Paris, il ne m'appartient pas de prononcer un jugement à son endroit.** » Autrement dit, que chacun prenne ses responsabilités et règle ses problèmes.

Seulement, les évêques français ne l'entendent pas ainsi : pas question que l'Ordre dominicain se défausse sur eux et qu'ils récupèrent un élément qu'ils savent hautement perturbateur ! Le 4 novembre, le cardinal Liénart lève toute équivoque en transmettant au maître général « **La demande pressante de tous les membres de l'Assemblée [l'A.C.A.] qu'il soit mis fin à une situation équivoque qui risque fort de s'aggraver d'autant plus qu'on tardera davantage à prendre une décision** ».⁷⁸³

Parallèlement, la procédure disciplinaire dominicaine est lancée. Appelé d'urgence à Rome, le père Belaud y arrive le jour même de la publication de la mise en garde par *la Croix* et reçoit du maître général l'ordre de faire au père Montuclard les monitions canoniques. Dès le lendemain 16 novembre, il adresse à ce dernier la première monition, suivie d'une seconde, conformément aux règles prévues par le droit canon.⁷⁸⁴ Cependant, la procédure n'empêche pas une intense activité de négociation. De retour en France, le père Belaud rencontre le 20 novembre Mgr Feltin, pour discuter d'une éventuelle incardination du père Montuclard dans le diocèse de Paris. L'évêque n'en écarte pas l'éventualité, mais pose comme préalable « **qu'il reprenne contact avec les sources de sa vie religieuse et sacerdotale, dans un couvent de la province de Lyon** », ce que le père Montuclard veut bien envisager par intermittence. Le lendemain, le père provincial de Lyon est à nouveau à Rome et expose au maître général ces nouveaux éléments. Mais le père Suarez lui demande de continuer les monitions canoniques, car, lui dit-il, « **la pression du Saint-Siège à son endroit a été trop forte pour qu'il puisse [lui] permettre de surseoir.** » Avant de décider quoi que ce soit, le père général attendra de rencontrer l'archevêque de Paris qui doit se rendre à Rome.⁷⁸⁵

Mgr Feltin est pressé également par le cardinal Gerlier, dont l'intervention a probablement été suscitée par le père Belaud. Le primat des Gaules cherche à peser dans le sens d'une solution favorable au père Montuclard, « **en vue de prévenir, s'il plaît à Dieu, le naufrage terrible d'une âme religieuse, et les remous qu'il entraînerait, et dont on ose à peine mesurer l'étendue.** »⁷⁸⁶ Dans ces propos transparaît la crainte des conséquences possibles d'une condamnation qui va guider toute l'action du cardinal au

⁷⁸¹ Lettre du père Belaud à Mgr Feltin, 8 décembre 1952.

⁷⁸² Lettre du père Montuclard au père Suarez, 14 novembre 1952.

⁷⁸³ Lettre du cardinal Liénart au père Suarez, 7 mars 1953, A.D.P.L., Dossier Montuclard.

⁷⁸⁴ Canons, 654 et sq.

⁷⁸⁵ Mgr Feltin, élevé au cardinalat, y reçut le chapeau le 12 janvier 1953.

⁷⁸⁶ Lettre du cardinal Gerlier à Mgr Feltin, 26 novembre 1952, Papiers Gerlier.

cours des mois suivants.

Les échanges épistolaires entre les deux prélats montrent en tout cas l'extrême tension du moment. Ce qu'il convient désormais d'appeler « l'affaire Montuclard » se révèle être au coeur des soucis de la hiérarchie : « **Il est certain que les préoccupations ne manquent pas à l'archevêque de Paris et que, parmi elles, la question du P.M. (...) est d'importance majeure.** »⁷⁸⁷ « Comme il serait bon de se voir dans les circonstances présentes »⁷⁸⁸ soupire Monseigneur Gerlier, à qui Monseigneur Feltin répond : « **Je me demande avec angoisse où nous allons (...) Merci, Eminence, de votre précieux et affectueux appui en ces temps difficiles.** »⁷⁸⁹ Il faut dire que l'archevêque de Paris doit en même temps faire face à d'autres remous du côté de *La Quinzaine*, provoqués par la mise en garde d'octobre, tandis que les interventions se multiplient en faveur du père Montuclard. Celle qui a le plus frappé Mgr Feltin est une délégation de prêtres-ouvriers de son diocèse venus lui déclarer qu'ils faisaient cause commune avec le dominicain.⁷⁹⁰ En revanche, la demande d'audience du comité directeur de J.E., adressée le 2 décembre, ne reçoit aucune réponse. C'est alors que survient une nouvelle plainte d'évêque. Cette fois, elle émane de Monseigneur Picard de la Vacquerie, l'évêque d'Orléans, qui reproche au père Montuclard « **d'être venu clandestinement, si je puis dire, tenir une réunion dans mon diocèse. Le caractère « clandestin » de cette réunion se justifie aux yeux du prélat par le fait qu'il n'ait pas été informé de cette venue et que le curé de la paroisse concernée (Vésines, près de Montargis) ait été tenu à l'écart de la rencontre. Mais surtout, cette venue constitue un soutien à l'organisateur de la réunion, dirigeant national du M. L. P. et dont l'orientation est fort peu appréciée à l'évêché : « Inutile de vous dire, mon TRP [Avril], que Monsieur Lebruchec, organisateur de la réunion, est chrétien progressiste et qu'il exerce, à l'usine Hutchinson, une influence néfaste qui nous empêche d'agir sur le plan de l'Action catholique. L'attitude du Père Montuclard est d'un triste exemple et ne peut produire qu'une impression déplorable dans les milieux communistes de l'usine ». La plainte est assortie d'une interdiction, sous peine de sanctions canoniques, de remettre les pieds dans le diocèse d'Orléans pour y prendre la parole et de la menace d'avertir immédiatement le Saint-Office » si le Père bravait mon interdiction, comme il le fait pour d'autres évêques »⁷⁹¹.**

De leur côté, le père Montuclard et les dirigeants de J.E. adoptent une nouvelle stratégie face à la multiplication des attaques. « **Puisqu'il apparaît maintenant que mon silence n'a d'autre résultat que d'accréditer une interprétation inexacte de mes écrits et de ma pensée, je n'ai plus le droit de me taire. Car en ne rétablissant pas la**

⁷⁸⁷ Lettre de Mgr Feltin à Mgr Gerlier, 27 novembre 1952, Papiers Gerlier.

⁷⁸⁸ Lettre citée en note 786.

⁷⁸⁹ Lettre citée en note 787.

⁷⁹⁰ Nous n'avons pas réussi à identifier les membres de cette délégation.

⁷⁹¹ Lettre de Mgr Picard de la Vacquerie au Père Avril, 8 décembre 1952, ADPF, dossier Montuclard.

vérité, je renforce le discrédit qui s’étend à tous ceux dont je n’ai fait qu’exprimer les inquiétudes, les recherches, les engagements. Et ceux-là, pour ne parler que de la France, se comptent par milliers. »⁷⁹² S’ensuit un vaste effort d’explication en direction de l’Ordre dominicain d’abord – c’est l’objet de la longue lettre adressée par le père Montuclard au maître général le 14 novembre 1952 – puis auprès de l’épiscopat français, par le biais d’une série de contacts entre le comité directeur de J.E. et le secrétaire de l’A.C.A., Mgr Guerry, *via* Mgr Villot, secrétaire de l’épiscopat. L’entreprise de réfutation se poursuit dans deux champs, afin de montrer sur le plan doctrinal d’abord que les conceptions de J.E. sur la foi et sur ses rapports avec l’action temporelle ne sont ni erronées, ni dangereuses ; sur le plan apostolique ensuite, que l’influence exercée sur les prêtres-ouvriers et les militants chrétiens n’est pas néfaste. Face au père général, Montuclard développe deux arguments : d’une part, il n’a fait que répéter dans ses derniers écrits ce qu’il avait exprimé dans toute son oeuvre, sous le contrôle de censeurs sévères et avec l’encouragement de nombreuses voix dans l’Eglise, *L’incroyance des croyants* ayant même été lu dans de nombreux réfectoires de séminaires et de couvents ; d’autre part, l’accusation de prôner une évangélisation différée, suspendue à une préalable révolution, est infondée : « ***Qu’on étudie tout ce que j’ai écrit, qu’on examine le sens de mon action sacerdotale toute entière et l’on verra si j’ai eu ou si j’ai d’autres soucis que celui de rendre plus véridique et plus vivant le témoignage de la foi et de l’Eglise dans le monde actuel. L’on n’y trouvera rien pour appuyer l’opinion qui veut que je sois partisan de placer actuellement l’influence de l’Evangile et de l’Eglise sous le boisseau. C’est au contraire pour que la lumière brille sur le chandelier et que toute gloire soit rendue à Dieu que j’ai tant insisté sur l’obligation faite aux chrétiens majeurs de se mêler, avec une foi éclairée et un amour puissant, à tous les hommes de bonne volonté, qui cherchent à rebâtir sur des bases raisonnables, justes, pacifiques et fraternelles, ce vieux monde qui croule. Ce n’est pas moi, ce n’est pas vous, Révérendissime Père, qui renonçons à l’évangélisation, mais ceux qui, obnubilés par une prudence « charnelle », placent en fait la fonction civilisatrice de l’Eglise au-dessus de la mission essentielle qui est de porter la foi au-devant de tous les hommes, à commencer par les pauvres, les pêcheurs et les païens .*** »

Quant à l’influence de J.E. sur le plan apostolique, n’a-t-elle pas été exagérée lorsque l’archevêché de Lyon estimait à 50 000 exemplaires la diffusion des *Evénements et la foi*, alors que le tirage était de 4 500⁷⁹³ ; n’a-t-elle pas été exagérée, lorsque l’évêque d’Orléans parla de réunion clandestine à propos d’une soirée privée regroupant six personnes et qu’il accusa le Père Montuclard de braver les interdictions de séjour dont il était victime dans certains diocèses alors que le religieux n’alla jamais dans le diocèse de Nice et ne retourna pas dans le diocèse de Bordeaux après que Mgr Richaud lui en eut défendu l’accès ? « ***Qu’on nous juge sur ce que nous sommes, sur ce que nous pensons réellement, et non sur les bruits qui peuvent courir sur nous*** », finissent

⁷⁹² Lettre du père Montuclard au père Suarez, 14 novembre 1952, ADPL, dossier Montuclard.

⁷⁹³ « On aura vendu 3 000 exemplaires des *Evénements et la foi*. Je suis prêt à en témoigner où et quand vous le voudrez » Paul Flamand à Maurice Montuclard, 20 avril 1953, F.M., 24, 4. Voir aussi le tableau des publications de J.E. en annexe XXII.

par s'exclamer les dirigeants du mouvement⁷⁹⁴.

Mais ce que prouvent ces exemples - et que ne comprennent pas les responsables de J.E. - , c'est que, depuis longtemps, l'épiscopat n'en est plus à peser des arguments objectifs ou à se prononcer sur des faits. C'est d'un délit d'influence que sont accusés Montuclard et ses amis. Il ne s'agit pas de savoir si des contacts directs ont eu lieu, si des influences précises peuvent être attestées. Quand Montuclard s'engage à ne plus écrire, le cardinal Liénart rétorque : « **Des directives orales ne sont pas moins dangereuses** »⁷⁹⁵. Quand le cardinal Gerlier propose une alternative à l'exil du religieux, le même cardinal Liénart exige que cessent de paraître « **des feuilles polycopiées comme celles qui circulent partout et qui, sans être signées par lui, portent quand même sa marque** »⁷⁹⁶. Quand, encore, dès le premier semestre 1952, une note épiscopale retient comme élément à charge la seule influence intellectuelle : « **Combien de P.O. seraient prêts à désavouer les thèses du père Montuclard ?** »⁷⁹⁷.

Celui-ci et les autres membres de J.E. ont beau s'évertuer à dire et à redire : « Ce n'est pas l'influence de J.E., du père Montuclard ou d'autres qui poussent les chrétiens à entrer dans le combat ouvrier, c'est la situation concrète qui est faite à la classe ouvrière. »⁷⁹⁸ « **Quand comprendra-t-on qu'il n'est pas besoin de faire appel aux théories des « penseurs » pour rendre compte d'une évolution que les dures réalités de la vie quotidienne et l'histoire de ces dernières années expliquent à elles seules surabondamment ?** »⁷⁹⁹ Mais rien n'y fait. » On retrouverait sur les lèvres [des prêtres-ouvriers] les expressions du père Montuclard « s'écrie Mgr Guerry. » **Evidemment, il peut, en toute sincérité dire qu'il n'a pas été un « agitateur », mais il a été bien plus : le penseur, le doctrinaire de tout ce mouvement dont nous ne commençons qu'à entrevoir les répercussions redoutables dans l'Eglise en France** ».⁸⁰⁰

Et pourtant, Montuclard et ses amis veulent croire à une issue positive. Les contacts avec Mgr Guerry leur ont fait penser que le dialogue était encore possible. Les tractations entre le Père Belaud et les cardinaux Feltin et Gerlier n'ont pas été vaines et le père Montuclard, en s'empressant d'accepter le préalable posé par le cardinal de Paris à son intégration comme prêtre dans son diocèse - des séjours réguliers au couvent de Lyon - est sûr d'avoir éloigné la menace de l'exil.

⁷⁹⁴ Lettre de J.E. à Mgr Guerry, 21 mai 1953, reproduite dans le *Bulletin de liaison* de mai 1953.

⁷⁹⁵ Lettre du cardinal Liénart au cardinal Gerlier, 14 avril 1953, Papiers Gerlier.

⁷⁹⁶ Lettre du cardinal Liénart au cardinal Gerlier, 31 mars 1953, Papiers Gerlier.

⁷⁹⁷ Fonds « Mistral » (mission ouvrière de Marseille) cité par François Leprieur, *Quand Rome condamne*, page 212.

⁷⁹⁸ Lettre du comité directeur de J.E. à Mgr Guerry, ADPL, Dossier Montuclard.

⁷⁹⁹ Lettre du Père Montuclard au Père Suarez, 14 novembre 1952, ADPL, Dossier Montuclard.

⁸⁰⁰ Lettre de Mgr Guerry à Mgr Gerlier 27 mai 1953, Papiers Gerlier.

C'est pourquoi ils sont stupéfaits d'apprendre la convocation du père Montuclard à Rome par le maître général, à la mi-mars.

CHAPITRE III : LA CONDAMNATION

I Une rupture en trois temps

A) La mise à l'index des *Evénements et la foi* et le lancement de la procédure de *reductio*

Ils ont tôt fait d'apprendre qu'une fois de plus, l'A.C.A., réunie en sa session habituelle de mars, a réitéré ses exigences d'éloignement du religieux. Ce qu'ils ignorent encore, c'est le ton employé cette fois, qui s'apparente à celui d'une mise en demeure . « ***Une fois de plus, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques (...) a dû constater le trouble profond semé dans les esprits, notamment en certains milieux du clergé ou des dirigeants de l'Action catholique par les positions doctrinales et l'attitude du R.P. Montuclard . L'Assemblée tient à affirmer en termes extrêmement clairs, l'unanimité de ses membres sur le danger que présente l'influence du révérend Père et sur la nécessité de l'éloignement de ce religieux.*** »⁸⁰¹ Puis la lettre rappelle au père Suarez qu'il avait envisagé d'assigner le père Montuclard à Rome et réclame de savoir rapidement ce qu'il en est ! Cette fois, le Père Général ne peut plus tergiverser : l'A.C.A. ne souffrira plus aucun atermoiement. Enfin, comme un coup de grâce, *l'Osservatore Romano* des 16 et 17 mars publie le décret de mise à l'index des *Evénements et la foi*, signé par Pie XII le 14. Le Père général convoque alors le père Montuclard pour le 21 mars. Il évoquera avec lui un exil temporaire au Japon ou en Amérique du Sud .

Cette fois, c'en est trop : Montuclard a compris qu'il ne parviendra en aucun cas à amadouer la hiérarchie. Deux solutions s'offrent à lui : la soumission ; mais tout en lui s'oppose à accepter cet exil : des raisons morales et apostoliques tout d'abord : « ***Si je désertais le combat, en ce moment où les travailleurs sont de plus en plus opprimés, je me conduirais comme un homme malhonnête, je trahirais la confiance que l'on m'a donnée. Cette trahison se retournerait contre l'Eglise, car elle donnerait un singulier crédit à l'opinion (que gardent par devers eux beaucoup de travailleurs) que nos évêques nous ont envoyés dans le monde du travail non pas vraiment pour chercher avec les travailleurs le bien des travailleurs, mais très habilement, pour faire, par notre intermédiaire, une politique qui n'est pas celle des travailleurs*** »⁸⁰² . Auxquelles s'ajoutent des raisons personnelles : sa grande surdité, qui le

⁸⁰¹ Lettre des cardinaux Liénart et Feltin au père Suarez, 7 mars 1953, reproduite par François Leprieur , *op.cit*, p 181. Les mots en italiques sont soulignés dans le document original.

⁸⁰² Lettre du père Montuclard au père Suarez , 23 mars 1953, publiée dans *le Bulletin de liaison* n°21 de mai 1953 .

contraint à lire sur les lèvres de ses interlocuteurs ce qu'il n'entend pas bien, l'isoleraït totalement à l'étranger et lui interdirait d'apprendre la langue du pays ; de plus, il ne supporterait pas d'être séparé de celle qui a porté avec lui toute l'oeuvre de Jeunesse de l'Eglise et qui partage sa vie depuis 1942, Marie Aubertin .

Deuxième solution : la révolte. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, elle est inimaginable pour Montuclard. Non seulement parce qu'il a fait promesse d'obéissance en prononçant ses voeux, mais parce que la soumission au magistère est pour lui consubstantielle à la foi catholique et à son attachement à l'Eglise. « **Je ne suis qu'en apparence un dissident** » écrivait-il déjà en 1940 et il est vrai que, si sa conception assez élastique de l'obéissance a pu parfois excéder ses supérieurs, elle est à ses yeux le fondement de l'Eglise comme communauté et donc la garantie de son existence.

Une seule issue s'offre alors au religieux : plutôt que de l'attendre comme une condamnation, solliciter lui-même, quoi qu'il lui en coûte, son retour dans la communauté des laïcs. Au bout de plusieurs jours de réflexion, sa résolution est ferme, inébranlable : ne pas brusquer les choses n'aurait conduit qu'à finasser de nouveau et à se trouver dans la position de celui qui refuse les avantages consentis, notamment vis-à-vis du cardinal Gerlier .

Le jeudi 18 mars, Maurice Montuclard part pour Rome. Il a prévu de faire étape à Lyon. A son arrivée en gare de Perrache, il trouve le père Belaud venu l'accueillir. L'émotion étreint les deux hommes : voilà trois ans qu'ils ont cheminé côte à côte au milieu des difficultés, une amitié est née entre eux. Surtout, ils auraient pu fêter dans quelques semaines les 25 ans de leur profession dominicaine qu'ils ont faite ensemble. Le père provincial, qui est loin d'adhérer à toutes les positions de son religieux, se méfie de lui-même, il craint qu'en son for intérieur, le supérieur ne cède le pas à l'ami : le père Montuclard est si redoutablement convaincant ! Il s'est donc fait accompagner d'un frère, pour mieux s'assurer de défendre la décision de soumission .

Arrivés au couvent du Saint-Nom, rue Bugeaud, les trois hommes s'enferment dans le bureau du provincial. Ils y bavardent jusqu'à 17 h 30 en toute franchise. L'échange est fraternel et profond. Le père Belaud développe tous les arguments susceptibles de retenir le frère Marie-Ignace au sein de sa famille dominicaine. Montuclard défend une autre solidarité, mais il sent que son interlocuteur ne peut en comprendre comme lui le caractère. Pourtant, un moment, Belaud est vraiment ébranlé, quand Montuclard lui avoue carrément : « **Mon chemin vers Dieu passe par les exigences concrètes que me présentent l'athéisme et le combat ouvrier rencontrés jour après jour ; hors de ça, je ne suis sûr ni de rester dans l'Eglise, ni de garder la foi. Et c'est peut-être là, en effet, la raison – la moins objective, mais la plus décisive – de ne pas accepter la soumission** »⁸⁰³. Puis la discussion en vient aux détails de l'affaire. Le père Belaud sort d'un sous-main la copie de la lettre du cardinal Liénart au père général et la lit : la demande d'assignation à Rome ne fait que conforter le père Montuclard dans sa démarche. Pour le reste, Belaud se veut rassurant : le père général obtiendra sans difficulté la réduction ; il ne retiendra le père Montuclard que peu de temps à Rome. Avant

⁸⁰³ Lettre du père Montuclard à Marie Aubertin, 18 mars 1953. Papiers privés de Madame Montuclard .

de laisser le religieux aller acheter son billet pour le voyage du lendemain, le père Belaud fait une dernière tentative : il propose de téléphoner au cardinal Gerlier ; il peut lui obtenir une entrevue avant son départ. Mais Montuclard refuse : il n'a rien à lui dire, rien à lui demander ...

En fait, c'est le cardinal lui-même qui avait demandé à recevoir le père Montuclard . Il sent trop bien que le moment qu'il redoutait tant est arrivé. La veille, il a reçu un courrier de Mgr Villot qui sonne un peu comme un rappel à l'ordre : « **Puis-je demander à votre Eminence de tenir avec le père Montuclard la ligne arrêtée d'un commun accord par l'A.C.A. et qui va guider les efforts du père Suarez ? L'éloignement étant jugé nécessaire, il y aurait grave inconvénient à la remettre en question. Si l'on veut éviter des mesures plus graves, il faut exhorter le père à obéir : en dehors de là, je ne vois que déboires et complications, d'autant plus que l'entourage du père prend d'autres contacts à Paris et qu'il importe de maintenir une attitude commune** »⁸⁰⁴ . Ainsi, l'on se méfie de sa propension à écouter son coeur, à réagir de manière affective. Mais comment ne pas chercher à éviter le geste terrible que s'apprête à commettre ce prêtre qu'il aime comme un fils ? Et que dire des conséquences possibles d'un tel scandale ? Quelques heures plus tôt, Mgr Ancel lui a transmis la lettre de l'un de ses prêtres du Prado, Claude Masson, qui parle de rompre avec la prêtrise par fidélité à la classe ouvrière. Et à qui se réfère-t-il ? A Maurice Montuclard « **au nom de la fidélité qui, au-delà de l'amitié qu'[il lui] témoigne, [les] rattache à une même cause** »⁸⁰⁵ .

Le cardinal est épuisé, harcelé par les soucis qui s'accroissent, mais confiant : tout à l'heure, il saura trouver les mots pour infléchir la détermination du père. Il a déjà en tête ce qu'il va lui dire : « **Vous êtes à un tournant dangereux . De grâce, accrochez-vous à ce qui est indestructible, Jésus-Christ, l'Eglise, la Vierge Marie. Ne cédez pas à la tentation redoutable de faire prévaloir des considérations personnelles, qui sont si souvent à l'origine des illusions, des catastrophes. Que la coïncidence si imprévue, me semble-t-il, de la publication d'une décision qui s'élaborait depuis longtemps**⁸⁰⁶ **avec la période difficile que vous traversez actuellement n'entraîne pas de votre part le découragement ni l'irritation. L'un et l'autre sont des conseillers détestables. Il n'y a pas de voie plus sûre que dans l'obéissance virile et humble du religieux, du prêtre, du chrétien. Ah ! je vous en supplie, mon cher Ami, chassez fermement tous les mirages qui risqueraient de vous égarer. Il y va de votre salut et, dès maintenant, de votre bonheur vrai** »⁸⁰⁷ . Mais les heures passent et la rue Bugeaud n'appelle pas. Le cardinal commence à craindre que le père n'ait pas voulu le voir. Le lendemain matin, il fait téléphoner au couvent. On lui répond que le père Montuclard vient de partir pour Rome.

⁸⁰⁴ Lettre de Mgr Villot à Mgr Gerlier, Papiers Gerlier. L'allusion aux contacts pris à Paris concerne les échanges entre le comité directeur de J.E. et Mgr Guerry, secrétaire de l'A.C.A.

⁸⁰⁵ Lettre du père Claude Masson à Mgr Ancel , 15 mars 1953, Papiers Gerlier .

⁸⁰⁶ *i.e. la mise à l'index des Evénements et la foi* .

⁸⁰⁷ Lettre de Mgr Gerlier au père Montuclard , 21 mars 1953, Papiers Gerlier .

Il faut alors près de vingt heures pour rejoindre la Ville Eternelle par le chemin de fer. Vingt heures à réfléchir à ce qui se dira dans le bureau du Maître général, à Sainte-Sabine. Le père regarde distraitement la campagne qui défile sous ses yeux, baignée d'un chaud soleil printanier. Au bout d'un moment, il attrape le livre qu'un jeune père lui a glissé sous le bras avant son départ, sans doute dans l'espoir qu'il y puiserait les motifs d'une « bonne décision » : *Méditation sur l'Eglise*, que vient de publier le père de Lubac⁸⁰⁸. C'est l'oeuvre d'un homme qui a connu aussi désaveux et sanctions, mais qui s'est soumis. Montuclard reconnaît la beauté du texte et la qualité morale de son auteur, mais se refuse à partager sa position : une telle théologie purement mystique de l'Eglise ne peut que déboucher sur l'aliénation. « ***J'ai foi en l'Eglise, en l'Eglise catholique romaine, se dit-il. L'Eglise a toujours été toute ma vie. Mais mon amour pour l'Eglise est l'amour de quelqu'un que le Christ a rendu libre, c'est un amour plein de colère. Ma foi en l'Eglise ne peut se nourrir de la pure mystique : elle est agissante, elle m'appelle à la résistance.*** »⁸⁰⁹ Finalement, sa lecture le conforte dans sa détermination : « ***Il y a une manière de parler de l'unité de la société civile qui aboutit en fait à maintenir le prolétariat hors de la société ... il y a une manière de parler de l'unité de l'Eglise et de l'obéissance dans l'Eglise qui, couvrant inconsciemment tous les abus, aboutit, en fait, à maintenir hors de l'Eglise tous ceux qui n'en sont pas (ou qui n'en sont que juridiquement), en particulier toutes les petites gens. Ma position ne peut être celle du père de Lubac.*** »⁸¹⁰

Le lendemain matin, le train entre en gare de Roma Termini à 7 heures 40. Le père Montuclard rejoint aussitôt la Curie Généralice. Le frère qui l'accueille lui annonce que le père général le recevra dans la soirée. Ce dernier a été bouleversé par la mise à l'Index et se reproche amèrement de ne pas l'avoir fait venir quelques jours plus tôt : « J'aurais pu éviter ça ». La remarque inquiète le père Montuclard : « ***Qu'attend-il que je vais accepter ? Mais je suis décidé à n'accepter aucun compromis, car depuis trois ans, tous les compromis m'ont et nous ont desservis ...*** »⁸¹¹. En attendant, il se prépare à sa première entrevue avec le père Suarez. Il sait que ce sera un moment difficile : « ***On aimerait mieux traiter avec des gens sans coeur et à qui on ne doit rien. On serait tellement plus libre. Tandis qu'avec le père Suarez, ce sera tellement plus dur, presque déchirant.*** »⁸¹²

On frappe à la porte de sa cellule. Le père se lève et s'apprête à se rendre devant son supérieur. Mais non : c'est un télégramme pour lui, qui vient de France. Sa gorge se serre : ce sont les camarades de J.E. qui ont voulu lui témoigner leur amitié et leur

⁸⁰⁸ En 1950, visé pour ses recherches jugées trop audacieuses, le jésuite avait été mis en « congé d'enseignement » et déplacé à Paris.

⁸⁰⁹ Lettre de Maurice Montuclard aux camarades de J.E., 22 mars 1953. Papiers personnels de Madame Montuclard.

⁸¹⁰ *Id.*

⁸¹¹ Lettre de Maurice Montuclard à Marie Aubertin, 21 mars 1953. Papiers personnels de Madame Montuclard.

⁸¹² *Ibid.*

solidarité. Il se dit qu'il n'est pas donné à beaucoup de prêtres de vivre au sein d'une telle équipe. Et c'est bouleversé qu'il arrive devant le maître général. Celui-ci lui parle « **avec une bonté si humaine et si évangélique qu' [il] en a les larmes aux yeux.** »⁸¹³ Il lui dit combien il a été attaqué pour sa patience à son égard, qu'il a dû recourir au Saint-Père lui-même qui a approuvé sa manière de faire. Il lui laisse entendre à demi-mots que c'est au Pape qu'il doit de ne pas avoir été nommé personnellement dans le communiqué de mise à l'Index : « **C'est la première fois qu'une telle chose arrive.** »⁸¹⁴ Le père a-t-il aussi remarqué que, contrairement aux usages, *l'Osservatore Romano* n'a publié aucun commentaire sur cette mise à l'Index ? Mais, aux dires du père général, l'acharnement de l'épiscopat est trop grand⁸¹⁵ : il n'y a donc aucune autre solution possible que le départ du père Montuclard pour un an hors de France et, si possible, hors d'Europe, Rome étant toutefois un lieu de résidence accepté. Il se dit persuadé que les évêques se contenteront de cet éloignement temporaire. Mais le père Montuclard rétorque qu'il n'a aucune raison de l'espérer : « **Une campagne qui dure depuis avril 1950 et qui n'a cessé de s'intensifier en dépit de toutes les précautions que j'ai prises et de l'appui obstiné de mes supérieurs ne s'apaisera pas en si peu de temps.** » « **N'ayez pas l'illusion de croire que, réduit à la communion des laïcs, l'épiscopat vous laissera tranquille** » avertit alors le père général. « **Si vous avez une influence personnelle, des sanctions – l'interdit ou l'excommunication – seront prises contre vous.** »⁸¹⁶ Puis il donne congé à son religieux en lui donnant jusqu'au surlendemain comme délai de réflexion .

Quand, au matin du 23 mars, le père retrouve le maître général, son choix est arrêté : « **J'éprouve une douleur immense à vous annoncer la décision que je viens de prendre, car, non seulement cette décision ne vous apportera pas de la joie, mais peut-être vous apparaîtra-t-elle comme une ingratitude.** »⁸¹⁷ Puis il lui annonce qu'il a décidé de demander sa réduction à l'état laïc et lui expose longuement les motifs de sa décision. Il l'assure aussi de sa gratitude pour sa patience, sa bonté, sa grandeur désintéressée. En le bénissant, le père Suarez lui dit : « **Toujours, je vous considérerai comme mon fils.** »⁸¹⁸ En quittant Sainte-Sabine, le père Montuclard pense : « **La grandeur humaine et chrétienne de cet homme est extraordinaire.** »⁸¹⁹

813 *Ibid.*

814 Lettre de Maurice Montuclard aux camarades de J.E., 22 mars 1953. Papiers personnels de Madame Montuclard.

815 On notera la contradiction contenue dans ces propos : s'il y a eu mise à l'Index, c'est que l'épiscopat français n'est pas seul en cause.

816 *Ibid.*

817 Lettre du père Montuclard au père Suarez, 23 mars 1953, Papiers Gerlier et ADPL .

818 *Ibid.*

819 Lettre de Maurice Montuclard à Marie Aubertin , 23 mars 1953 , Papiers privés de Madame Montuclard .

B) L'ultime médiation du cardinal Gerlier et son échec : la réduction du père Montuclard à l'état laïc

A peine rentré de Rome, le père Montuclard, accompagné du père Belaud, rencontre le cardinal Gerlier. Celui-ci veut à tout prix éviter la réduction effective à l'état laïc par crainte des conséquences qu'elle pourrait entraîner : défection d'autres prêtres et religieux engagés dans l'action missionnaire, ruine du témoignage de l'Eglise auprès des militants ouvriers, dérive schismatique ... Pendant plus de deux heures, le cardinal tente d'infléchir la position du dominicain et finalement, c'est lui qui sort de l'entretien convaincu que l'A.C.A. ne peut infliger l'exil au père Montuclard. Il décide alors, de son propre chef et sans se cacher de son audace vis-à-vis de ses collègues, de lui faire une nouvelle proposition : en échange de la suspension de la demande de réduction, il serait autorisé à demeurer en France, à condition d'observer un silence total durant une année. Cet engagement de silence comprend la cessation, pendant le même délai, de la publication du *Bulletin de liaison*. En outre, le père ferait de fréquents séjours dans les couvents dominicains, à Lyon notamment. Reste à obtenir l'accord des cardinaux Liénart et Feltin. Dans un premier temps, le président de l'A.C.A. donne son accord en insistant bien sur les garanties à exiger, tandis que le cardinal de Paris ne cache pas ses réticences et reste attaché à la solution romaine : « **C'est là que la condition de silence que vous demandez peut être vraiment efficace. (...) Où trouver mieux qu'à Rome, à Sainte-Sabine⁸²⁰ ou à l'Angélique⁸²¹ ? C'est ainsi que je trouve la proposition de Votre Eminence insuffisante.** »⁸²² Mais, de toute façon, le refus du comité directeur de renoncer à publier le *Bulletin de liaison* vient tout compromettre. Mgr Gerlier est obligé de renégocier un nouvel arrangement : la parution du *Bulletin*, devenue déjà bimestrielle depuis janvier 1952 pour permettre une rédaction plus réfléchie, serait ramenée à cinq numéros par an et soumise à la censure officieuse d'un théologien (le père Dubarle en l'occurrence) et à l'*imprimatur* du père Belaud. Quant au père Montuclard, le cardinal souhaiterait lui attribuer un directeur de conscience. Les deux parties tombent d'accord sur la personne de Mgr Villot « **dont la cordialité et la netteté ont conquis les membres de l'équipe [de Jeunesse d'Eglise]⁸²³** ». A ce stade des négociations, le cardinal pense être allé au bout de ce qui est faisable pour éviter la rupture : « **Je dois rendre hommage aux dispositions du père Montuclard , qui a visiblement fait un grand effort, qui nous paraît représenter le maximum de ce qu'on pouvait lui demander, en l'état actuel .** »⁸²⁴

⁸²⁰ Le siège général de l'Ordre dominicain, attribué par le Pape Honorius III à Saint Dominique.

⁸²¹ Le studium général des Dominicains .

⁸²² Lettre du cardinal Feltin au cardinal Gerlier, 30 mars 1953. Papiers Gerlier.

⁸²³ Lors de la rencontre du 21 mars 1953.

⁸²⁴ Lettre du cardinal Gerlier au cardinal Feltin, 10 avril 1953. Papiers Gerlier.

De son côté, il est vrai que le prélat a adopté une attitude compréhensive et ouverte, qu’il espère voir partagée par les autres cardinaux français : « **Je vois devant Dieu que [l’] attitude [du père Montuclard], à laquelle il serait facile d’opposer plus d’un principe s’il s’agissait d’un autre, doit être considérée comme le témoignage méritoire d’un désir sincère de montrer – ce qu’il n’avait cessé d’affirmer fortement à chaque instant – son amour profond de l’Eglise, sa volonté loyale de lui garder fidélité, tout cela englobé dans une position très personnelle d’orientation missionnaire qui ne manque pas de grandeur, même quand il est impossible de la ratifier totalement.** »⁸²⁵ Autrement dit, le cas *sui generis* du père Montuclard justifie un traitement adapté qui tienne compte de l’originalité de son action apostolique.

Mais le cardinal se heurte à un refus général. Mgr Villot ne croit pas devoir accepter la mission envisagée par Mgr Gerlier, d’abord parce que sa fonction de secrétaire d’un épiscopat majoritairement hostile à une solution négociée rendrait sa position équivoque, mais aussi parce qu’il incline personnellement à la rigueur dans cette affaire, tant par crainte de l’influence du religieux que des retombées romaines : « **J’appréhende surtout la présence à Paris du père, qui est trop pénétré de la mission dont il se sent investi pour pouvoir s’abstenir de toute activité s’il reste au milieu de l’équipe et hors des maisons de l’Ordre. (...) C’est pourquoi il serait périlleux de montrer trop d’indulgence. Votre Eminence ne peut ignorer d’ailleurs que le cardinal de Paris reçoit en moyenne deux ou trois appels du Saint-Office chaque semaine. Elle sera, j’imagine, assez surprise d’apprendre que l’un des derniers concerne l’A.C.I.** »⁸²⁶ Mgr Villot se renseigne et les informations qui lui parviennent ne sont pas de nature à le rassurer : « **Le père Bigo**⁸²⁷, **le père Villain**⁸²⁸, **M. Bonnet**⁸²⁹ **ne cessent de me dire qu’à leur avis, la situation empire sous un calme apparent.** »⁸³⁰ Et ces avis viennent de personnes qui passent, aux yeux de l’épiscopat, pour « **suivre de près le mouvement ouvrier actuel, et dans l’esprit le plus compréhensif.** »⁸³¹

Mais le plus grave réside dans la volte-face du cardinal Liénart, sans doute effrayé de voir que l’espoir de ruiner l’influence du père Montuclard risquait fort de s’évanouir dans la dernière mouture des négociations, et peut-être alerté lui aussi par des informations alarmantes : « **Les concessions obtenues répondent-elles aux vœux de**

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ *Lettre de Mgr Villot à Mgr Gerlier, 11 avril 1953, Papiers Gerlier. L’A.C.I. est l’Action catholique en milieu indépendant.*

⁸²⁷ *Le père Bigo, jésuite, directeur de l’Action populaire.*

⁸²⁸ Le père Villain, jésuite (1892 – 1982). Supérieur de l’Action populaire, il est le conseiller social très écouté de l’épiscopat français.

⁸²⁹ L’abbé Charles Bonnet (1906 – 1988), aumônier national de l’A.C.O. depuis 1950.

⁸³⁰ *Ibid.* (note 793)

⁸³¹ *Ibid.*

l'Assemblée [des cardinaux et archevêques] ? Je ne le crois malheureusement pas. Celle-ci n'a pas désiré infliger au père Montuclard des sanctions canoniques, mais elle a nettement marqué sa volonté de l'empêcher de poursuivre en France auprès des prêtres-ouvriers et de certains militants une action contraire à celle de l'Episcopat, seul responsable de l'apostolat de l'Eglise. Or, c'est pour garder des contacts avec ses disciples que le Père entend résider en France, tantôt à Lyon, tantôt à Paris et qu'il refuse d'aller à Rome. Des directives orales ne sont pas moins dangereuses que des articles imprimés ou photocopiés. Comme président de l'Assemblée, je ne puis pas souscrire à une solution qui n'interromprait pas effectivement son action néfaste. L'Assemblée ne demande que cela, mais elle le demande absolument. Je croirais donc manquer à mon devoir si je transigeais sur ce point. »⁸³²

Cette fois, la situation semble bel et bien bloquée. Mais le cardinal Gerlier, bien qu'atteint par le désaveu de Mgr Liénart, décide de jouer son va-tout : il diligente le père Belaud auprès du cardinal Feltin et se charge lui-même de rallier l'évêque de Lille. Son ultime argument : il peut assurer seul la responsabilité du statut fixé pour le père, qui fonctionnera comme régime de pur fait jusqu'en juin, date de la prochaine commission permanente de l'A.C.A. qui statuera ès qualités. « ***Du moment que les droits de l'Assemblée se trouvent ainsi respectés*** »⁸³³, le cardinal Liénart ne voit plus de raisons de s'opposer à l'accord obtenu et cède devant l'insistance du Primat des Gaules.

Parallèlement, le père Belaud a informé régulièrement la Curie Généralice de l'Ordre des tractations en cours, par un télégramme et au moins deux lettres. C'est pourquoi le cardinal de Lyon est stupéfait lorsqu'il apprend que, le 8 mai, le Saint-Office a promulgué le décret prononçant la réduction du père Montuclard à l'état laïc. Dans une dernière instance, il reçoit le 14 mai le père Montuclard pour le convaincre de ne pas signer et d'attendre la fin juin pour prendre sa décision. Mais le 18 mai, ce dernier renvoie le rescrit avec son acceptation. La *reductio* est désormais effective.

C) Le débat avec l'A.C.A. et la condamnation de J.E.

« ***Nous allons tâcher seulement de sauver J.E.*** »⁸³⁴. La priorité de Montuclard reste identique et il met en avant le risque d'un désaveu officiel comme argument de la négociation : « ***Si l'on veut éviter les répercussions de ma réduction que craint l'épiscopat, il faut que J.E. continue : une condamnation de J.E. ferait tout rebondir.*** » C'est dans cet esprit qu'il écrit au cardinal Gerlier : « ***Il ne faut pas, Eminence, que ceux qui sont engagés avec moi ou comme moi se trouvent demain dans l'Eglise, à cause de la décision que j'ai dû prendre, en position plus difficile. Cela dépend de moi, cela dépend de Jeunesse de l'Eglise, mais cela dépend aussi des évêques. La paix et l'unité semblent être le meilleur et peut-être le seul moyen*** »

⁸³² Lettre du cardinal Liénart au cardinal Gerlier, 14 avril 1953. Papiers Gerlier.

⁸³³ Lettre du cardinal Liénart au cardinal Gerlier, 23 avril 1953. Papiers Gerlier.

⁸³⁴ Lettre de Maurice Montuclard à Marie Aubertin, s.d. [en fait 14 mai 1953]. Papiers personnels de Madame Montuclard.

de dissiper les équivoques et d'empêcher que ma décision ait pour qui que ce soit les conséquences regrettables dont l'éventualité inquiète si fortement votre souci pastoral.»⁸³⁵ En d'autres termes, un raidissement de l'épiscopat risquerait fort d'entraîner de nombreuses défections parmi ceux qui, en cas de disparition de J.E., désespéreraient de trouver au sein de l'Eglise un espace où s'expriment leurs préoccupations et leurs recherches. On retrouve la même argumentation dans la lettre adressée par le comité directeur de J.E. au secrétaire de l'A.C.A., Mgr Guerry : **« La disparition de Jeunesse de l'Eglise aurait, sur la foi et la fidélité à l'Eglise de milliers de chrétiens, des répercussions regrettables. Ces chrétiens ne reviendraient évidemment pas sur des options politiques que l'honnêteté les a conduits à prendre ; mais Jeunesse de l'Eglise disparaissant, ce leur serait un motif de plus de se demander si les pauvres ont bien encore leur place dans la Maison du Seigneur.»**

Mais l'affaire est mal engagée. D'abord, parce que le retour de Maurice Montuclard à la communauté des laïcs n'a calmé aucune inquiétude. Bien au contraire, elle est perçue comme un signe supplémentaire de révolte. Ainsi, au père Belaud qui évoquait dans un message à tous les religieux de sa province la **« grandeur redoutable de la rupture du Père avec son sacerdoce »**⁸³⁶, tout en déplorant **« l'horreur de la décision et le scandale provoqué par son geste»**, le cardinal Roques, archevêque de Rennes, réagit vivement : **« Sans doute la faiblesse du coeur n'intervient pas, mais l'orgueil de l'esprit est bien en cause et ce n'est pas mieux : se révolter (car en définitive la rupture est une révolte) parce qu'on pense n'être pas compris par l'Eglise, n'est-ce pas tout compte fait refuser l'autorité de l'Eglise et glisser vers le libre examen ? »**⁸³⁷

Quant aux aspects pratiques de la réduction, c'est Mgr Feltin qui les exprime le plus clairement, se retrouvant, comme au départ, en première ligne dans l'affaire : **« Dégagé de toute autorité, le Père donnera désormais libre cours à son activité, dont l'influence fâcheuse s'affirme chaque jour davantage, à Paris en particulier. L'avenir dira si [la réduction] est une solution heureuse. Je me permets, jusqu'à plus ample expérience, d'en douter. En tout cas, elle n'éclaircit pas la situation, au moins pour le moment. »** Pourtant, les membres de J.E. revendiquent cet éclaircissement. C'est dans ce souci de clarté qu'ils consacrent le *Bulletin* de mai à la décision du père Montuclard, en publiant tous les documents qui s'y rapportent. Mais s'il s'ouvre par une profession d'obéissance aux évêques, il désigne clairement la responsabilité de l'A.C.A.. Surtout, en éditant une lettre ouverte à Mgr Guerry, il livre au public un débat que le prélat pensait confidentiel : **« Belle loyauté en vérité ! »**⁸³⁸ s'exclame l'archevêque de Cambrai à la lecture du document .

⁸³⁵ Lettre de Maurice Montuclard au cardinal Gerlier, 18 mai 1953. Papiers Gerlier.

⁸³⁶ « Aux Révérends frères et soeurs de la Province Dominicaine de l'Immaculée Conception », 9 juin 1953, ADPL, dossier Montuclard. 30 exemplaires en furent envoyés dans les différents couvents de la province.

⁸³⁷ Lettre du cardinal Roques au père Belaud, 16 août 1953, ADPL, dossier Montuclard .

⁸³⁸ Lettre de Mgr Guerry au cardinal Gerlier, 27 mai 1953, papiers Gerlier .

Le climat est donc bien peu propice à une explication que réclament depuis longtemps Montuclard et ses amis et qui leur paraît désormais indispensable. On se souvient que, dès avril 1952, le religieux réclamait un débat clair à ses supérieurs : « **Si je suis coupable, qu'on me dise en quoi ; si je ne suis pas coupable, qu'on nous défende !** »⁸³⁹. La situation nouvelle du père Montuclard renforce ce désir, « **à la pensée que le père Montuclard aurait pu rester dans l'ordre sacerdotal si ceux qui l'accusaient avaient seulement songé à l'entendre !** »⁸⁴⁰ «

En vérité, cette volonté de dialogue repose sur deux motivations : d'une part, le souhait de dissiper les équivoques que vaut aux membres de J.E. leur statut de perpétuels « condamnés en sursis », ce qui mine leur travail auprès de leurs camarades athées ; d'autre part et surtout, la conviction que tous les malheurs de J.E. viennent d'une perception déformée des positions de J.E. par les évêques : « **Qu'on nous juge sur ce que nous sommes, sur ce que nous pensons réellement, et non sur les bruits qui peuvent courir sur nous ! Et qu'au lieu de laisser s'accumuler les malentendus, l'on veuille bien, avant de nous condamner ou de jeter sur nous la suspicion, écouter nos explications et, si besoin est, notre défense.** »⁸⁴¹

En fait, le premier acte du dialogue s'était déroulé le 26 janvier 1953, lors d'une rencontre entre Mgr Guerry et trois membres des instances dirigeantes de Jeunesse : Marie Aubertin, François Le Guay et Jacques Dousset. Au cours de cette entrevue, ces derniers avaient exprimé leur étonnement d'avoir appris par la presse la teneur de la mise en garde dont J.E. avait fait l'objet en novembre 1952 sans qu'aucun avertissement ne leur eût été adressé depuis le communiqué du Conseil de Vigilance de Paris au mois de janvier précédent. Ils avaient également réclamé quelques éclaircissements sur les trois points soulevés par l'A.C.A. – évangélisation, rapports de la foi et de l'action, imprégnation marxiste. Mgr Guerry avait repris en détail ces trois points en insistant spécialement sur la nécessité fondamentale du lien entre la foi et l'action et les aspects pratiques de ces rapports dans la perspective de l'Action catholique. Les représentants de J.E. avaient tenté de convaincre leur interlocuteur que, loin de prôner la séparation entre la foi et l'action, les chrétiens, engagés dans le monde ouvrier aux côtés d'athées et hors des mouvements confessionnels mandatés, découvraient un lien nouveau entre la foi et la vie. Si leur recherche avait pu paraître contraire aux directives de la hiérarchie, c'était en raison d'une expression maladroite. L'archevêque de Cambrai avait alors reconnu la bonne volonté de l'équipe et soutenu ses nouvelles dispositions .

C'est dire que la mise à l'Index des *Evénements et la foi* et la convocation du père Montuclard à Rome avaient surpris et déconcerté le groupe, au point de voir dans les contacts établis une manoeuvre de la hiérarchie.⁸⁴²

⁸³⁹ Lettre du père Montuclard au père Belaud, 28 juin 1952, dossier Montuclard .

⁸⁴⁰ Lettre de J.E. à Mgr Guerry, 21 mai 1953, page 16, reproduite dans le Bulletin de liaison n° 21 de mai 1953, page 27.

⁸⁴¹ Lettre de J.E. à Mgr Guerry, 21 mai 1953, page 16, *Bulletin de liaison*, numéro spécial, mai 1953.

⁸⁴² « Je comprends votre entrevue du 26 janvier avec Mgr Guerry comme une manoeuvre pour apaiser les laïcs et dissocier J.E. de Montuclard . » Lettre du père Montuclard aux camarades de J.E., 22 mars 1953, Papiers personnels de Mme Montuclard .

011Du coup, pour tenter de renouer le dialogue et sauver ce qui peut l'être encore, les mêmes dirigeants de J.E. sollicitent deux nouveaux entretiens, l'un avec Mgr Villot qui a lieu le 23 mars, jour de l'arrivée du père Montuclard à Rome, l'autre à nouveau avec Mgr Guerry. Mais celui-ci demande, avant toute nouvelle rencontre, que ses interlocuteurs lui précisent par écrit leur interprétation de la précédente rencontre, car il est en désaccord avec le résumé qu'ils en ont fait à Mgr Villot. S'étant promptement exécutés, les animateurs de J.E. reçoivent aussitôt une réponse de Mgr Guerry. Il y présente une version sensiblement différente de l'entretien. Décidément, le dialogue est bien difficile ! Sur les faits reprochés à J.E., le secrétaire de l'A.C.A. maintient la position de la hiérarchie : le fait d'Orléans - la réunion à Vésines - est avéré ; le fait de Nice - la dissidence des deux prêtres - est exact, tout comme celui de Marseille - l'entrée de militants chrétiens au P.C.F. -, ces derniers imputables l'un et l'autre aux directives de Jeunesse de l'Eglise : **« Il n'est pas nécessaire pour cela qu'il y ait un groupe constitué . »** Surtout, le prélat insiste sur le point central à ses yeux : l'attitude de J.E. vis-à-vis de l'Eglise. Pour lui, c'est une rupture incontestable qui est en train de s'opérer, non seulement avec la hiérarchie et les mouvements d'Action catholique, mais aussi sur le plan de la doctrine. Mgr Guerry qualifie ainsi de « pharisaïsme de gauche » (« Nous, les purs ») et de « protestantisme évangéliste » la dérive qu'il dénonce dans les positions de J.E.. Mais, au fond, ces déviations ont pour lui une même cause profonde : l'option temporelle du communisme : **« Vous avez choisi le communisme. Vous estimez qu'il est dans le sens de l'histoire. Vous affirmez qu'il incarne seul le mouvement ouvrier, qu'il en est seul la conscience. Vous rejoignez automatiquement toutes les positions du communisme sous la raison que là est la vérité de l'action. C'est alors que le dialogue devient très difficile. Car vous aurez toujours, à cause de cette position, une tendance à minimiser tous les avertissements qui vous seront donnés sur les dangers que le marxisme représente pour votre foi et pour l'Eglise. Bien plus, vous les taxerez aussitôt de l'étiquette « anticommunisme politique ». Certes ! Vous acceptez encore que l'on parle devant vous en théorie des dangers de l'athéisme. Mais, en vous-mêmes, vous vous rassurez en vous disant que vous saurez faire à temps les distinctions nécessaires. Vous m'avez dit expressément que ce ne sont pas les idées qui intéressent les ouvriers, mais l'efficacité d'une lutte contre les injustices sociales. Autrement dit, il ne s'agit pas pour vous ici de doctrines, mais de faits. Je ne pense pas que, actuellement – et tant que vous serez sous l'emprise de l'option marxiste – vous soyez en mesure de découvrir les périls très graves que la doctrine du marxisme présente non seulement pour la foi et pour l'Eglise, mais aussi pour la morale (l'intérêt du parti, seul critère de la vérité d'une action), pour les relations entre les hommes et les peuples (tout accord et contrat devenant impossible) et tout simplement pour l'homme lui-même et pour l'humanité. »**

Fort de cette conviction, Mgr Guerry accepte de poursuivre le dialogue, à condition que ses interlocuteurs répondent préalablement à quatre questions :

1.

« Estimez-vous que l'Eglise a le droit et la mission d'apporter à la société temporelle une conception de l'homme ? »

2.

« Si l'Eglise a cette conception, estimez-vous que ceux qui se disent ses fils et prétendent être dociles à son enseignement ont le devoir d'adopter cette conception, de chercher à la défendre et à la répandre ? »

3.

« Estimez-vous que cette conception est compatible avec un communisme essentiellement athée, apportant lui aussi sa conception de l'homme toute différente de celle de l'Eglise, et persécuteur de l'Eglise et de sa hiérarchie partout où il s'installe au pouvoir ? »

4.

« Estimez-vous que toute force de collaboration à un mouvement, qui a pour but de bâtir une société sur cette conception marxiste de l'homme, pose, pour des catholiques fils de l'Eglise, une forme grave de coopération ? »⁸⁴³

A ces « questions qui évidemment les gêneront beaucoup »⁸⁴⁴, d'après Mgr Guerry, les responsables de J.E., réunis le 29 mars à Paris, en présence du père Belaud, souhaitent apporter une réponse claire et précise, mais ils ne la feront parvenir que deux mois plus tard, afin de ne pas gêner la médiation entreprise par le cardinal Gerlier en faveur du père Montuclard. Dès lors que la décision de réduction a été prise par le Saint-Siège, le comité directeur s'empresse d'adresser ses réflexions à l'archevêque. Pas question, en effet, de laisser passer cette occasion de dissiper les équivoques qui pèsent sur les relations entre J.E. et l'épiscopat. C'est ce même souci de clarification qui poussait, quelques jours plus tôt, le père Montuclard à inviter le cardinal Gerlier à ne pas limiter leurs tractations aux seuls aspects techniques, au détriment des questions de fond et à lui poser à son tour trois questions :

« Les chrétiens ont-ils la liberté (les principes de la doctrine catholique étant saufs) de prendre des engagements temporels qui ne soient pas dans la ligne des positions défendues par la Démocratie Chrétienne (M.R.P., C.F.T.C.) ? Leur reconnaît-on cette même liberté dans le cas où, instruits par les événements et pressés par l'urgence de la Charité, ils estiment honnêtement ne pouvoir servir les travailleurs et notre pays sans pratiquer l'unité d'action avec les communistes, par exemple au sein de la C.G.T. ou du Mouvement de la Paix ? »

« Les faits montrent que, parmi les catholiques qui pratiquent ainsi l'unité d'action avec les communistes, beaucoup se trouvent mal à l'aise dans l'A.C.O., refusent d'y entrer, en sortent ou tout simplement s'en voient rejetés. Ces faits ne sont pas fortuits ; ils posent un problème pastoral. Que faut-il faire ? Abandonner ces chrétiens à leur sort ? Les réunir pour chercher avec eux les voies spirituelles appropriées leur permettant, à eux aussi, de vivre en Fils de Dieu et de l'Eglise ?

⁸⁴³ **« Ou leur faire une obligation de conscience de rejoindre l'A.C.O. ? »**
Lettre de Mgr Guerry au comité directeur de J.E., 27 mars 1953. Papiers Gerlier.

⁸⁴⁴ Lettre de Mgr Guerry à Mgr Gerlier, 10 avril 1953. Papiers Gerlier.

« **Est-il condamnable d’étudier objectivement le marxisme et le socialisme scientifique et d’autre part, de s’appliquer à saisir les problèmes religieux et apostoliques que posent à l’Eglise huit cents millions d’hommes déjà pris dans la construction d’un monde entièrement nouveau ?** »⁸⁴⁵

Mais là où Montuclard ne signalait qu’un désaccord limité à ses yeux à l’action pastorale, sans que le dogme, la morale, ni même la discipline ecclésiastique ne fussent en cause, l’équipe de J.E., dans sa réponse à Mgr Guerry, est bien décidée à ne pas escamoter le débat, et à traiter de front les points de doctrine qui lui ont été présentés.⁸⁴⁶

Le document qui en résulte - une lettre de près de vingt pages⁸⁴⁷ - ne laisse aucune illusion sur les positions de J.E.. Certes, il est répondu affirmativement aux première, deuxième et quatrième question, négativement à la troisième, mais chaque réponse est développée dans un sens qui diffère certainement de celui attendu par Mgr Guerry. L’Eglise a bien le droit et la mission de présenter sa conception de l’Homme, mais il convient de distinguer entre la révélation essentielle du christianisme (l’homme, racheté par Jésus-Christ, est par grâce fils de Dieu et frère de tous les hommes ; sa conduite est gouvernée par les exigences de l’amour, qui contient toute la Loi) et les types historiques d’homme chrétien qu’elle engendre. Certes, les chrétiens doivent affirmer, défendre et répandre la révélation essentielle du christianisme sur l’homme, mais ne sont pas tenus à adhérer au nom de la foi à une forme historique d’humanisme chrétien. Si la Révélation est incompatible avec l’athéisme marxiste, cela ne signifie pas l’impossibilité d’une rencontre sur des valeurs communes entre christianisme et marxisme : seul le manichéisme prône l’existence d’un mal absolu. Enfin, une telle collaboration ne va pas, c’est certain, sans poser de graves questions. Mais la participation au fonctionnement du régime capitaliste n’en pose-t-elle pas aussi ? C’est le monde entier qui est « **sous la puissance du malin** »...⁸⁴⁸ D’ailleurs, la théologie, par la réflexion sur le « volontaire indirect », a déterminé depuis longtemps la validité d’un acte qui a un double effet, l’un bon, l’autre mauvais : « **Un ingénieur, un banquier, un fonctionnaire ne peuvent pas ne pas coopérer aux injustices du système capitaliste et donc à la dégradation physique, morale et religieuse qui en est la conséquence pour des millions d’hommes ; de même, la majorité des travailleurs se rend compte qu’il est impossible de libérer le prolétariat sans coopérer à l’avènement du socialisme. Pourquoi tolérerait-on la coopération dans un cas et la refuserait-on absolument dans l’autre ? Le parti-pris serait d’autant plus flagrant que l’excuse des uns n’est rien de plus que la sauvegarde de leur situation personnelle tandis que le motif des autres – infiniment plus noble – est de conquérir pour tous la pleine dignité humaine.** »⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ Lettre du père Montuclard à Mgr Gerlier, 1^{er} avril 1953. Papiers Gerlier.

⁸⁴⁶ C’est le Comité directeur de J.E. qui signe cette réponse. Il est alors composé de huit membres : Marie Aubertin, Jacques Doussat, Henri Grabner, François Le Guay, Maurice Montuclard, Bernard Moreau, Pierre Perego et Jacques Roze.

⁸⁴⁷ Le contenu est reproduit presque in extenso dans le *Bulletin de liaison* n° 21 de mai 1953.

⁸⁴⁸ Jn, 5, 19.

Une fois de plus, il s'agit de montrer que l'option en faveur du socialisme marxiste ne saurait être réfutée sur des bases religieuses et que l'attitude de la hiérarchie est inspirée par la confusion entre l'essence du christianisme et son incarnation dans un type socio-historique particulier. Une fois de plus, il s'agit de redire que les chrétiens de J.E. n'ont pas choisi le communisme, mais qu'il s'est imposé à eux comme un fait incontournable placé au coeur de la classe ouvrière. A ce moment-là, un choix décisif s'est présenté à eux : « **Nous aurions pu, il est vrai, comme tant d'autres, rester systématiquement enfermés dans les idées et les habitudes de notre milieu, et ne rencontrer le communisme que pour le combattre. Mais, en agissant ainsi, nous aurions trahi l'amitié d'hommes avec lesquels nous nous étions senti tout de suite – et sur beaucoup de points – en fraternité.** »⁸⁵⁰ La rupture avec le milieu d'origine, la rencontre du communisme par le contact humain avec les militants, la soif de fraternité ouvrière : le mécanisme de l'adhésion est parfaitement décrit. Et après dix années de fréquentation intense de l'idéologie et de la pratique communiste, le soutien des membres de J.E. au parti communiste s'appuie sur une triple conviction :

• sur le plan économique, le socialisme seul peut résoudre les contradictions du capitalisme et apporter aux travailleurs la fin de leur exploitation.

• sur le plan politique, le Parti Communiste est le seul parti qui travaille « avec patience et mesure » à l'avènement d'une économie socialiste.

• sur le plan moral, le socialisme scientifique est le seul capable de bâtir effectivement des structures sociales et une culture conformes aux exigences de la morale naturelle, en mettant en honneur les valeurs essentielles de la morale chrétienne : dévouement à la communauté, sens de la dignité de l'homme, respect du lien conjugal et de la vie qui en est le fruit, propreté morale, conscience professionnelle ...⁸⁵¹ Tout compte fait, qu'est-ce qui, dans l'action du P.C. (lutte pour la paix, anticolonialisme), peut heurter une conscience « sincèrement » chrétienne ?

Certes, il reste l'épineuse question de la situation du catholicisme dans les pays communistes. Dans la réponse fournie, on sent un certain embarras : il est bien difficile de nier les persécutions ! Reste l'esquive. Les rédacteurs de la lettre mettent en doute la solidité des accusations : on parle souvent avec passion de situations mal connues et déformées, on fait l'amalgame entre des situations très différentes (le cas de la Pologne est-il comparable à celui de la Chine ?)... L'argumentation s'emploie aussi à relativiser le phénomène – tous les pouvoirs, y compris les rois très chrétiens, ont vu dans l'Eglise une puissance politique à contrôler... – et à retourner la responsabilité : « **Dans le cas d'un changement, l'attachement d'une grande partie du clergé à l'ordre ancien explique en partie que, dans certains cas et momentanément, cette incompréhension [du**

⁸⁴⁹ Op. cit., note 847.

⁸⁵⁰ Op. cit., note 847.

⁸⁵¹ Les parentés entre la morale chrétienne et la morale stalinienne n'ont pas échappé à ces spécialistes de l'aliénation.

pouvoir politique vis-à-vis de l'Eglise] se change en hostilité. » Et, au bout du compte, ils font valoir que si une démocratie populaire s'établissait en France, elle ne persécuterait l'Eglise ni plus, ni moins que ne l'a fait la démocratie bourgeoise en raison des sympathies prolongées des catholiques pour la monarchie et la société d'Ancien Régime... Autrement dit, le parti-pris est total !

Là pointe l'argument décisif des signataires de la lettre : quel sera le destin de l'Eglise dans la société de demain si elle s'est identifiée au monde ancien qui s'écroule ? Un évêque n'a-t-il pas le devoir de réfléchir à cette éventualité qui, aux yeux des membres de J.E., est non pas possible, mais inéluctable ? Les conséquences apostoliques d'une opposition de l'Eglise au progrès social ne seront-elles pas désastreuses ? **« Si le communisme fait franchir une étape au développement de la conscience humaine et de la société, comment sera appréciée demain la responsabilité de l'Eglise si elle s'est opposée jusqu'au bout, sans les discernements nécessaires, à un progrès qui, comme tant d'autres, se réalisera quand même, mais contre elle ? L'Eglise aura contribué à retarder de toutes ses forces l'avènement d'un ordre nouveau permettant à l'ensemble des hommes de devenir humains et plus aptes par conséquent à vivre selon le plan de Dieu Créateur et Rédempteur. Si le communisme marque un progrès de la conscience et de la société, quel redoutable problème posé à l'Eglise par un athéisme qui ne serait plus – comme le veut une apologétique commode – destructeur de toutes les valeurs, mais constructeur et positif ? (...) Quelle réponse donnons-nous à ces millions d'hommes qui sont déjà en face de cet athéisme constructeur ? Qui voudrait prendre la responsabilité, en traçant des limites arbitraires à l'action salvatrice de Dieu et de l'Eglise, de laisser ces hommes dans l'impossibilité de rendre un jour gloire au vrai Dieu ? »**

Dans son ouvrage *Quand Rome condamne*, François Leprieur écrit : **« Le père Montuclard demandait un débat sur le fond à ces évêques qui le contestaient dans ce qu'il disait et écrivait. Etait-ce une demande trop subversive ? (...) Quoi qu'il en soit, ce débat demandé, le père Montuclard ne l'eut point. »**⁸⁵² Il épouse ainsi le point de vue de Jeunesse de l'Eglise qui, à plusieurs reprises, se plaignit de l'impossibilité d'un dialogue avec la hiérarchie⁸⁵³. Mais la réalité est un peu différente et l'on comprend l'étonnement du cardinal Gerlier devant un tel reproche : **« L'on vous aurait accusé sans vous entendre. Ne serait-il pas normal qu'un écrivain soit jugé sur son oeuvre ? Mais vous n'oubliez certainement pas, d'autre part, non seulement les entretiens de plusieurs membres de Jeunesse de l'Eglise avec certains évêques, et les lettres que vous avez écrites, mais aussi les heures durant lesquelles vous avez exposé votre position soit au T.R. Père Général, soit à moi-même, dans les conversations auxquelles participait le R. Père Provincial . »**⁸⁵⁴

⁸⁵² François Leprieur, *op. cit.*, p 186.

⁸⁵³ Lettre de J.E. à Mgr Guerry, 21 mai 1953 : « Colère à la pensée que le père Montuclard aurait pu rester dans l'ordre sacerdotal, si ceux qui l'accusaient avaient seulement songé à l'entendre » ; lettre de Maurice Montuclard à tous ses amis, 22 mai 1953 publiée dans le *B.L.* de mai 1953 : « Parce que j'étais religieux, les évêques, au lieu de m'interroger, préférèrent porter plainte devant mes supérieurs »

En fait, le dialogue eut bien lieu, mais il s'est agi d'un dialogue de sourds. Le dernier échange épistolaire entre Mgr Guerry et les dirigeants de J.E. le montre parfaitement. Le prélat maintient que la position de J.E. se sépare de celle de l'Eglise, quand elle désigne le communisme comme la voie du progrès humain : « **Certes, c'est la doctrine de l'Eglise qu'au-delà des frontières visibles de son corps, beaucoup d'âmes de bonne volonté lui appartiennent et vivent de la grâce qui vient d'elle. Mais vous dites plus. Vous dites que c'est par le communisme athée que l'évolution de la « conscience humaine » dans le sens du progrès doit se faire, ce qui prouverait que la grâce rédemptrice de Jésus-Christ est avec lui. Avec tel ou tel homme communiste, soit. Avec le communisme, non.** »⁸⁵⁵

A cette mise en cause, l'équipe de J.E. répond vigoureusement : « **Nous ne voyons pas, en effet, comment la grâce de Jésus-Christ pourrait être avec le communisme athée. Aussi bien avons-nous écrit, contrairement à l'opinion que vous nous attribuez : si des hommes athées réussissent à donner à la société des bases de raison, de justice, de fraternité ...** »⁸⁵⁶ Craignant d'être finalement condamnés sur des malentendus mal dissipés, les membres de J.E. s'insurgent : « Non, ce n'est pas de notre position qu'il s'agit ». Ils trouvent désormais, non seulement « douloureux », mais « intolérable » une interprétation qu'ils estiment erronée de leur doctrine. La lettre s'achève sur un point final : « **Nous ne pouvons mieux terminer cette lettre, Excellence, qu'en affirmant notre foi en l'Esprit de Dieu qui ne cesse et ne cessera de pousser son Eglise vers de nouveaux progrès et de nouveaux développements.** »

Ce changement de ton étonne⁸⁵⁷ : est-il imputable à un accès de révolte face à une incompréhension interprétée comme de la mauvaise foi ? Est-ce la volonté de tirer les leçons d'un dialogue impossible et de prendre acte d'une opposition jugée irréductible entre les positions de J.E. et celles de l'épiscopat ? En fait, Montuclard et ses amis sont persuadés, après la réaction virulente de Mgr Guerry, que la publication et le retentissement du *Bulletin de liaison* de mai a provoqué le raidissement de l'épiscopat et que l'A.C.A. prépare une condamnation. Mieux vaut donc clarifier les positions, fût-ce de manière abrupte, plutôt que de laisser planer des équivoques.⁸⁵⁸ En tout cas, les lettres de J.E. à Mgr Guerry et au cardinal Gerlier eurent sur la commission permanente de l'A.C.A. réunie fin juin à Paris l'effet déplorable que l'on imagine. Pour les plus hauts dignitaires de l'Eglise de France, il est clair que J.E. persiste dans son entêtement. Le cardinal de Lyon résume ainsi les positions de la commission : « **L'épiscopat n'a aucun désir de se « raidir ». Le raidissement que vous paraissez redouter ne pourrait se**

⁸⁵⁴ Lettre de Mgr Gerlier à Maurice Montuclard, 26 juin 1953, Papiers Gerlier . En fait, Montuclard avait sans doute le regret de ne pas avoir été entendu par Mgr Liénart ou Mgr Feltin, voire auditionné par l'A.C.A. . Mais nous n'avons pas connaissance d'une demande précise dans ce sens.

⁸⁵⁵ Lettre de Mgr Guerry au Comité directeur de J.E., 9 juin 1953, *Bulletin de liaison*, mai 1953.

⁸⁵⁶ Lettre du comité directeur de J.E. à Mgr Guerry, 18 juin 1953, *Bulletin de liaison*, mai 1953.

⁸⁵⁷ Détail qui a son importance : de l'abondante correspondance de J.E. adressée aux autorités ecclésiastiques, c'est la seule de notre connaissance qui ne comprend pas de formule de politesse ...

produire que si vous et vos amis ne compreniez pas, après une réflexion plus attentive et plus paisible, la vérité de ce que vous rappelait Mgr Guerry, non certes pour vous attrister, mais pour vous mettre en garde contre le risque de périls dont nous supplions le Seigneur de vous préserver. » La menace est à peine voilée : si elle ne reconnaît pas l'hétérodoxie de ses positions, J.E. provoquera elle-même sa condamnation par le magistère. Dès lors, le destin de J.E. paraît scellé. Si la sentence n'est pas prononcée en juin, l'issue semble toutefois désormais inévitable. D'autant plus que les événements de l'été font encore monter la tension d'un cran. La période estivale, traditionnellement calme sur le front politique et social est, cette année-là, au contraire, dominée par un mouvement de contestation d'une ampleur exceptionnelle. Parties de revendications catégorielles dans les PTT et relayées par les craintes de l'opinion à propos des projets gouvernementaux concernant l'âge de la retraite, les grèves ont touché près de quatre millions de travailleurs. Mais surtout, elles frappent par le front uni syndical qui a présidé rapidement à leur conduite, la C.G.T. se ralliant très vite à F.O. dont la base est à l'origine des premiers arrêts de travail. Si l'événement n'a pas la dimension dramatique des affrontements de 1947 et 1948 – pas de violences, ni d'occupations d'usines, pas même de manifestations -, les contemporains ont toutefois le sentiment de vivre des heures graves lorsque le gouvernement Laniel provoque l'épreuve de force en refusant toute négociation avant la reprise du travail. Pourtant, le mouvement s'étirole lorsqu'aboutissent les pourparlers entrepris à l'initiative de Robert Lecourt, président du groupe parlementaire du M.R.P. entre le gouvernement et des représentants des « syndicats libres », C.F.T.C. et F.O.. En raison de la reprise du travail et des manoeuvres politiciennes du président Herriot, le Parlement n'est finalement pas convoqué. A la tête des deux centrales syndicales, on met en avant le sens des responsabilités, les « intérêts supérieurs » du pays, la volonté d'éviter le pire. A la C.G.T., on parle de coup de poignard dans le dos.

Dans les milieux chrétiens, l'onde de choc est très forte. Elle provoque le départ de Gaston Tessier de la direction de la C.F.T.C.. A Jeunesse de l'Eglise, la vigueur de la réaction est à la mesure de la déception : le *B.L.* de septembre est entièrement consacré aux événements de l'été. On y trouve publiée la note confidentielle du secrétariat de l'épiscopat⁸⁵⁹ sur les mouvements de grève, assortie de commentaires très critiques. Quant à « l'inqualifiable décision » des dirigeants de la C.F.T.C., elle inspire « l'indignation, la colère, le dégoût » : « **La bourgeoisie capitaliste a bien su manoeuvrer. Ses alliés, permanents ou occasionnels, lui ont procuré un délai. Un délai dont elle entend bien profiter pour que « le cours des choses » ne soit pas réellement interrompu. Un délai pendant lequel elle mettra TOUT en oeuvre pour essayer de**

⁸⁵⁸ Une lettre de Maurice Montuclard à Mgr Gerlier montre en tout cas que J.E. ne cherche pas à provoquer la rupture : « Je m'excuse de vous écrire cela – avec tant de naïveté. Mais je garde dans mon coeur l'angoisse de voir se perdre tant de chrétiens auxquels Jeunesse de l'Eglise est indispensable. C'est en partie à cause de ceux parmi eux qui perdent confiance que nous avons publié de larges extraits de notre réponse à Mgr Guerry. Et le courrier que nous recevons nous montre surabondamment que l'amour de l'Eglise a grandi en eux. [Votre] affection paternelle (...) me permet, me semble-t-il, de vous lancer cet appel angoissé. » Maurice Montuclard au cardinal Gerlier, 18 juin 1953. Papiers Gerlier.

⁸⁵⁹ Circulaire 35/53. Texte non signé, probablement rédigé par le père Bigo, s.j. .

briser la seule arme qu'elle redoute : l'UNITE OUVRIERE . C'est pourquoi la lutte continue »⁸⁶⁰. On imagine aisément l'impression laissée par une telle littérature sur les membres de l'épiscopat .

Quant à l'évolution probable de J.E. elle-même, elle ne s'inscrit certainement pas dans un schéma qu'approuverait la hiérarchie. Les responsables réunis à Paris le 5 juillet analysent ainsi la situation : « **J.E. est maintenant dans une nouvelle phase. Il ne s'agit plus pour nous d'envisager les possibilités de l'engagement des chrétiens dans le monde ouvrier, et, pour préciser, dans l'unité d'action avec les communistes. Cette unité d'action s'est maintenant imposée à nous comme un fait et nous y sommes engagés .** » Surtout, encouragés par les nombreuses réactions reçues à la suite de la publication du *B.L.* n° 21 de mai, qui disent combien J.E. est « vitale » pour beaucoup de ses adhérents, les dirigeants souhaitent relancer rapidement les publications, à un rythme soutenu, soit trois nouveaux *Cahiers* (l'un, à paraître au printemps 1954, reprenant, en quelque sorte à la suite des *Evénements et la foi*, l'analyse de la situation des chrétiens depuis le décret du Saint-Office et dans l'unité d'action avec les communistes ; un autre traitant des rapports entre les fidèles et la hiérarchie est prévu pour la même date ; un troisième enfin, sur la question des Eglises dans les démocraties populaires, pour novembre-décembre 1954) et un *Bulletin de liaison*, voulu mensuel et accompagné de « fiches doctrinales » destinées à approfondir la formation théologique des militants .

Finalement, c'est le 16 octobre que le couperet tombe sous la forme d'un communiqué de l'A.C.A. réunie en session d'automne : « **Après avoir dénoncé expressément quelques unes des principales erreurs de doctrine que représentent les tendances et les positions de Jeunesse de l'Eglise (mise en garde publiée par l'Assemblée d'octobre 1952), constatant avec tristesse la persistance d'un esprit de dénigrement systématique à l'égard de l'Eglise, une prétention intolérable de réformer l'Eglise sans la Hiérarchie et de vouloir « être fidèles à l'Eglise même en lui résistant », l'Assemblée des cardinaux et des archevêques à l'unanimité et avec force condamne l'attitude et l'esprit de Jeunesse de l'Eglise, laissant à chaque évêque, docteur de la foi et gardien de la vérité dans son diocèse, le soin de prendre les mesures disciplinaires qu'il jugera nécessaires.** » Une fois de plus, c'est par la presse que les membres de J.E. apprennent la nouvelle : la radio diffuse l'information le 19, les journaux le 20. A Lyon, toutefois, Mgr Gerlier écrit aux responsables du groupe lyonnais et du groupe de Saint- Etienne, « **afin qu'ils n'apprennent pas uniquement par la presse un coup qui va leur être très dur, mais dont [il] essaie de leur montrer la nécessité pour leur bien et le bien de beaucoup d'âmes.** »⁸⁶¹

Dans les jours suivants, les organes officiels de plusieurs diocèses, ceux de Paris et Lyon notamment, publient les ordonnances épiscopales qui fixent les dispositions réglementaires. *La Croix* du 20 octobre reprend celle de Mgr Feltin : « **Vu le danger**

⁸⁶⁰ *Bulletin de liaison* n°23, septembre 1953, page 1.

⁸⁶¹ Lettre du cardinal Gerlier au cardinal Feltin, 19 octobre 1953. Papiers Gerlier .

spirituel que constituent, pour le clergé et les fidèles, la lecture des publications de Jeunesse de l’Eglise, l’adhésion à un mouvement de pensée et la participation aux réunions qu’il organise, décrétons ce qui suit :

la lecture et la diffusion de toutes publications émanant de J.E. sont désormais interdites au clergé et aux fidèles dans notre diocèse ;

l’adhésion à Jeunesse de l’Eglise ainsi que la participation aux réunions organisées par ce mouvement sont également interdites au clergé et aux fidèles de notre diocèse. »

On ne peut s’empêcher de replacer la condamnation dans un contexte plus général et notamment de la rapprocher de la crise des prêtres-ouvriers, même si aucun document consulté ne permet de le faire formellement. Le calendrier parle de lui-même. C’est le 24 septembre que les principaux dignitaires de l’Eglise de France, convoqués à la nonciature, apprennent de la bouche du nouveau nonce, Mgr Marella, que Rome a décidé de mettre un terme à l’existence des prêtres-ouvriers. Même si l’épiscopat français est loin de soutenir unanimement ces derniers, l’émotion est suffisamment forte pour susciter le voyage à Rome des cardinaux Liénart, Gerlier et Feltin le 5 novembre. Leur entrevue avec Pie XII à Castelgandolfo ne permettra pas de trouver une issue favorable à la question du statut des prêtres-ouvriers, mais il n’est pas interdit de penser que, dans l’esprit des prélats français, il était nécessaire, afin d’entamer les discussions dans une meilleure position, de montrer que l’Eglise de France était capable de fermeté et qu’elle savait faire le ménage chez elle ... Une telle interprétation a pu d’ailleurs être avancée dès l’époque des faits. Ainsi lit-on dans l’hebdomadaire protestant *Réforme* du 5 décembre 1953 : « ***Venant avant le voyage à Rome de trois cardinaux français et la demi-grâce obtenue par eux en faveur des prêtres-ouvriers, la condamnation de Jeunesse de l’Eglise prend l’allure d’une opération de compensation : la sévérité ici permet ailleurs la clémence, et l’Eglise de France regagne au Vatican une réputation de vigilance en prenant les mesures d’autorité qu’un souci de sécurité lui impose.*** »⁸⁶²

J.E. sacrifiée à la cause des P.-O. ? Le scénario est en tout cas plausible : lorsque Jeunesse est condamnée, les trois cardinaux ont déjà arrêté la date et les modalités de leur voyage.⁸⁶³ S’ils existent, les documents qui permettraient de confirmer ou d’infirmer cette hypothèse ne sont, hélas, pas consultables.⁸⁶⁴

II Les responsabilités des différents protagonistes dans le dénouement de l’affaire

⁸⁶² Pierre Bungener, « Jeunesse de l’Eglise », *Réforme*, 5 décembre 1953, pages 1 et 2. Cet article est cependant à manier avec circonspection, tant il présente un point de vue unilatéralement favorable à J.E. qui en a visiblement inspiré l’esprit et a fourni certains détails .

⁸⁶³ Lettre du cardinal Gerlier au cardinal Feltin, 19 octobre 1953. Papiers Gerlier.

Dans la réprobation croissante vis-à-vis de Jeunesse de l'Eglise et dans la condamnation finale est intervenu un mélange complexe d'influences dont il importe de distinguer le jeu respectif. A première vue, les choses sont simples : l'épiscopat français a voulu la tête du père Montuclard et a tout fait pour l'obtenir. Mais une telle approche ne tient compte ni de la diversité de l'épiscopat français, ni de l'influence romaine, ni même de l'attitude des membres de J.E.

Cette recherche est certes gênée par les lacunes documentaires. Ici, l'accès aux archives de l'A.C.A., de la Curie Généralice des Dominicains et surtout du Saint-Office serait précieux. En l'absence d'une documentation complète, nous sommes réduits aux hypothèses, surtout en ce qui concerne le rôle du père Suarez. Le corpus disponible permet toutefois de poser quelques jalons.

A) Les évêques de France

« Eminence, je ne reviendrai pas sur le passé. Je me contenterai d'affirmer qu'il eût été facile à l'épiscopat de constater que mon activité sacerdotale ne correspondait pas à l'idée qu'on s'en était faite. Je n'ai jamais été un « agitateur ». En négligeant de s'informer, en fondant sa décision de m'exiler hors de France sur des accusations incontrôlées et inexactes, l'épiscopat a pris une responsabilité qu'il serait injuste de faire endosser maintenant à mes supérieurs ou à moi-même. »⁸⁶⁵

Ainsi, pour Montuclard, les choses sont claires : la hiérarchie de l'Eglise de France est seule responsable de la situation. Il faut dire qu'il peut étayer sa thèse sur des éléments solides. Dans un premier temps, il a été victime de dénonciations virulentes de prélats isolés : Mgr Rémond (Nice), Mgr Richaud (Bordeaux), Mgr Picard de la Vacquerie (Orléans), en lui interdisant l'accès de leur diocèse, ont jeté sur lui un discrédit qui a dépassé largement les frontières de ces évêchés. Pire, les amis du père Montuclard ont eu de fortes raisons de soupçonner ces évêques d'avoir saisi directement les dicastères romains.⁸⁶⁶

Puis, c'est l'A.C.A. qui s'est emparée du dossier et qui a agi unanimement dans un sens défavorable à J.E. : à chacune de ses sessions, à partir de 1952, elle s'est saisie du « cas Montuclard » pour conclure invariablement au caractère néfaste de son influence ; par trois fois, elle a demandé son éloignement de France ; elle a exercé une pression croissante sur la Curie généralice des dominicains, allant jusqu'à mettre en cause la discipline au sein de l'Ordre, afin de voir sa demande d'exil suivie d'effet.

⁸⁶⁴ C'est, en tout cas, l'analyse que fait alors le père Congar dans son journal : « Dans l'affaire des prêtres-ouvriers qui couve depuis quelques temps, tout se passe comme si les évêques (parmi lesquels ne règne d'ailleurs pas une unanimité en faveur des prêtres-ouvriers), voulant sauver un gros meuble, jetaient les autres par dessus bord. C'est très net dans la sévérité vraiment extrême dont les évêques viennent de faire preuve envers Jeunesse de l'Eglise. » Yves Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, édition présentée et annotée par Etienne Fouilloux, Cerf, 2000, page 225.

⁸⁶⁵ Lettre de Maurice Montuclard au cardinal Gerlier, 18 mai 1953, Papiers Gerlier.

⁸⁶⁶ Présomptions invérifiables dans l'état actuel de la pratique vaticane de consultation des archives.

Face à de telles charges toutes fondées, il convient toutefois de souligner deux points importants. Si, au moment des condamnations et des demandes de sanctions, l’A.C.A. s’est prononcée chaque fois à l’unanimité, l’attitude des membres de l’épiscopat n’a pas été uniforme. Il est vrai que, dans leur très grande majorité, les évêques français tinrent Montuclard et ses amis en grande suspicion. Le cas d’un Mgr Fauvel, évêque de Quimper et Léon, qui entretenait avec une militante comme Cécile Jullien un dialogue ouvert et compréhensif, est exceptionnel. Mais il serait injuste de ne pas relever les efforts faits par Mgr Gerlier pour infléchir la situation dans un sens plus favorable à Montuclard. Comparée à la rigueur des cardinaux Feltin et Lienart – le premier désireux d’éloigner l’affaire de son diocèse et poussé par son conseil épiscopal, le second soucieux de conformer son action aux vœux de l’A.C.A. qu’il préside – l’attitude du primat des Gaules apparaît toute de compréhension et de sollicitude. En fait, trois éléments peuvent expliquer cette attitude. Tout d’abord, la relation personnelle entre les deux hommes qui se connaissaient depuis quinze ans à l’époque de la crise et ont eu des contacts directs : le cardinal de Lyon est le seul représentant de la hiérarchie épiscopale avec qui Montuclard ait alors eu des entretiens. Ensuite, la perception différente qu’a de la situation Mgr Gerlier par rapport aux autres cardinaux : pour lui, la condamnation, loin de résoudre la crise, va à coup sûr l’aggraver en provoquant de nombreuses défections parmi les prêtres, voire une dérive schismatique au sein de l’Eglise de France. Enfin, la sensibilité psychologique du primat : tandis que ses collègues analysent les tenants et les aboutissants de l’affaire, il ne prend en compte que les aspects humains du drame qui se joue et agit sous l’emprise de l’émotion qu’ils lui provoquent.

L’autre élément qui permet de nuancer la responsabilité de l’A.C.A. est la pression à laquelle elle est soumise de toutes parts. De Rome, d’abord. Même si les éléments manquent pour la cerner précisément, la férule vaticane est omniprésente. Au détour d’une lettre, on découvre les inquiétudes que fait naître la moindre intervention du Saint-Office et l’empressement à satisfaire ses exigences ou à désamorcer ses soupçons. Dans la crainte de justifier une condamnation, voire d’être eux-mêmes accusés de carence, les évêques français en sont conduits à redouter toutes les initiatives qui débordent du cadre normatif. Surtout que, dans ce domaine, l’opinion de Rome est amplifiée par celle de la base et particulièrement par les milieux d’Action catholique. Les évêques ne manquent pas de s’informer, mais leurs interlocuteurs ont des positions unanimement défavorables à J.E. Le cardinal Gerlier reçoit des notes de Mgr Ancel qui pense avoir trouvé dans les idées de J.E. la source des difficultés auxquelles il se heurte au sein du Prado.⁸⁶⁷ Outre l’avis de Mgr Ancel, Mgr Villot recueille également les critiques des pères Bigo et Villain, de l’abbé Bonnet. Celui-ci, tout comme les aumôniers nationaux de la J.O.C., accumule les griefs contre J.E. qui n’a jamais caché son hostilité envers l’Action catholique en général et l’A.C.O. en particulier.

L’A.C.A. s’est donc sentie confortée, en amont et en aval, dans sa logique de rigueur et d’intransigeance. Les cardinaux et archevêques ont eu le sentiment d’user de leurs prérogatives de pasteurs et de gardiens de la foi en condamnant un mouvement qui leur

⁸⁶⁷ « J’ai lu l’article du père Montuclard [l’Eglise et le mouvement ouvrier] en allant à Paris et j’en ai été profondément peiné. C’est la première fois que je vois mettre au clair une doctrine et des aspirations que je sentais de partout. » Lettre de Mgr Ancel au cardinal Gerlier, 21 janvier 1953, Papiers Gerlier.

paraissait incarner le germe d'une fronde qui semblait devoir tout emporter. Il n'empêche que leur attitude peut être l'objet d'une triple critique : le refus de laisser à une voix discordante la possibilité de s'exprimer au sein de l'Eglise ; la vision naïve et simpliste de Jeunesse de l'Eglise comme « chef d'orchestre clandestin » de toutes les contestations ; l'empressement à suivre, voire à devancer les *desiderata* romains, dans une conception rigide de l'obéissance.

B) L'Ordre dominicain

Il est plus difficile de cerner précisément l'attitude des instances de l'Ordre dans l'affaire. Les choses sont assez claires en ce qui concerne les supérieurs des provinces de France et de Lyon. A Paris, le père Avril, qui n'exerce pas d'autorité reconnue à l'égard du père Montuclard n'entend pas entraver le travail du dominicain. Il demande en revanche une clarification de son statut, car la position équivoque du père Montuclard, qui relève de la province de Lyon, mais réside à Paris, tout en bénéficiant par ailleurs d'une situation d'exclaustration *de facto*, le met souvent dans l'embarras. Placé en première ligne face aux interventions et aux critiques, il ne sait proprement pas quoi répondre ni comment réagir.

L'attitude du père Belaud est plus engagée : il apparaît comme le principal soutien du père Montuclard au sein de l'Ordre. Au nom du souvenir d'un noviciat commun à Rijckholt et surtout d'une amitié renouée dans l'épreuve dès les débuts de son provincialat, le père Belaud va tenter d'aider le père Montuclard à mener son action missionnaire dans le cadre de sa vocation dominicaine. Même s'il ne comprend et n'approuve pas toujours les positions de son religieux, il ne doute pas un instant de l'ardeur de ses motivations apostoliques. En cela, il est son meilleur avocat et n'a de cesse de rappeler à ses détracteurs que « ***l'attitude du père Montuclard est loin d'être celle d'un révolté*** » et que « ***devant les mesures qu'[il] prend à son égard, d'accord avec le Révérendissime Père général (...), [il] a la consolation de trouver avant tout un prêtre attaché à son sacerdoce et à l'Eglise.*** »⁸⁶⁸ Même lorsqu'il lui faudra dénoncer « ***l'horreur de la décision*** » du père de revenir à l'état laïc, il ne pourra taire son amitié et son estime pour « ***son intelligence pénétrante, le sérieux de ses préoccupations apostoliques [et] une extrême délicatesse de sentiments.*** »⁸⁶⁹

L'écheveau est plus difficile à débrouiller en ce qui concerne l'attitude du père Suarez. Si l'on s'en tient à la thèse du père Montuclard, les choses sont simples : le maître général, dont la grandeur humaine est extraordinaire, l'a sans cesse défendu contre les attaques et les vilénies. Cet « appui obstiné », s'il n'a pu éviter la sévérité de l'épiscopat français, lui a valu une relative bienveillance de Rome, qui s'est manifestée notamment lors de la mise à l'index des *Evénements et la foi*, laquelle n'a été assortie, fait rarissime, ni de la mention du nom de l'auteur incriminé, ni d'aucun commentaire. « ***Et ce n'est pas l'aspect le moins étrange de cette affaire que la sévérité soit la plus forte en France, et l'indulgence plus marquée à Rome*** », commente le père Montuclard.⁸⁷⁰

⁸⁶⁸ Lettre du père Belaud à Mgr Rémond, 12 avril 1952, A D P L , dossier Montuclard.

⁸⁶⁹ Cf annexe XVIII.

Comment expliquer cet état d’esprit au-delà des faits avérés ? A nos yeux, de trois manières. D’abord, il faut prendre en compte le lien quasi filial qui unit les deux hommes. Le père général y insiste d’ailleurs beaucoup (irons-nous jusqu’à dire qu’il en joue habilement ?) : **«Toujours, je vous considérerai comme mon fils.»**⁸⁷¹ Ce rapport ne tient pas tant à la différence d’âge (9 ans) qu’à la position que confère la dignité de maître général à celui que ses religieux appellent « Votre Paternité » et qui se pose, de fait, en successeur de saint Dominique. Dans sa *Chronique de la petite purge*, le père Congar a bien exprimé ce sentiment : **« J’ai certainement une candeur dans la façon de me soumettre au père général. Je ne me rends jamais à ses rendez-vous autrement qu’avec l’idée qu’il est le successeur de saint Dominique et, dans l’économie de grâce, sa Personne elle-même. Mais je me demande s’il n’y a pas dans cette simplicité, une forme, aussi, de complicité et si, pour être abandonné comme un enfant, je ne me dispense pas à tort de juger et de réagir en homme.»**⁸⁷² Le père Montuclard ne se place-t-il pas dans le même registre lorsqu’il écrit : **«Je me sens incapable, Révérendissime Père, de traduire les sentiments de gratitude, d’affection, de respect, d’admiration que, jusqu’à ma mort, je garderai pour le successeur de saint Dominique qui, en ces jours difficiles, s’est toujours véritablement montré pour moi un Père.»**⁸⁷³

Le second élément qui justifie l’attitude du père Montuclard et des membres de J.E. est l’exclusivité de la source informative dont ils disposent en haut lieu en la personne du père Suarez. Or, celui-ci charge l’épiscopat français au maximum et confirme précisément ce qu’ils pressentent. C’est bien ce qu’exprime le père Montuclard après sa rencontre du 21 mars 1953 avec le maître général : **« Comme nous le pensions , le P. Général a été très attaqué pour sa patience à mon égard. »** Lors de cet entretien, non seulement le père Suarez ne cache rien à son religieux des attaques de l’A.C.A. à son égard, mais encore lui prédit de nouvelles sanctions de la part des évêques de France, comme l’interdit ou l’excommunication. Une telle insistance ne fait que dépeindre la réalité, mais elle dispense de s’interroger sur la responsabilité des autres protagonistes...

Enfin, troisième élément, la position très particulière du père Suarez dans le dispositif romain. A la fois maître général de l’Ordre et, de fait, membre de droit du Saint-Office, cette double appartenance lui permet en quelque sorte de jouer sur les deux tableaux. D’un côté, il se présente comme l’avocat de son religieux auprès du Saint-Siège («Il a dû recourir au Saint Père lui-même qui a approuvé sa manière de faire.»), doté d’un grand pouvoir («J’aurais pu éviter cela», à propos de la mise à l’Index des *Evénements et la foi*),

⁸⁷⁰ Lettre du père Montuclard à ses camarades de J.E., 22 mars 1953, archives personnelles de Madame Montuclard.

⁸⁷¹ Lettre de Maurice Montuclard à Marie Aubertin, 23 mars 1953. Papiers personnels de Mme Montuclard.

⁸⁷² Yves Congar, *Chronique de la petite purge*, citée dans l’édition présentée et annotée par Etienne Fouilloux, *Journal d’un théologien (1946-1956)*, page 270.

⁸⁷³ Lettre du père Montuclard au père Suarez, 23 mars 1953, A. D. P. L. et Papiers Gerlier. Dans la même veine, sa lettre du 20 mars 1953 au cardinal Gerlier : « C’est finalement la confiance que j’ai en celui qui fut mon supérieur et qui reste mon père, qui a emporté mes dernières hésitations. » Papiers Gerlier.

mais d'un autre côté, il est dispensé de la moindre justification de ses actes : « **Tenu par le secret du Saint-Office, sa lettre ne pouvait contenir aucune explication** » plaide le père Montuclard auprès du cardinal Gerlier qui s'étonne de l'issue précipitée de la démarche de réduction.⁸⁷⁴

Or, c'est là que la démarche du père Suarez se révèle équivoque : alors qu'il a été parfaitement informé de l'initiative conjointe du cardinal Gerlier et du provincial de Lyon pour trouver un arrangement qui évitât la réduction, il adresse au père Montuclard le rescrit du Saint-Office prononçant son retour à l'état laïc. Que penser de cette manière d'agir ?

A-t-il voulu répondre au voeu premier du père Montuclard et permettre à celui-ci de recevoir comme une faveur ce qui aurait pu lui être infligé plus tard comme une sanction ? C'est l'avis du dominicain.⁸⁷⁵ Mais au cardinal de Lyon qui s'interroge et s'offusque (« **Ce malentendu – si malentendu il y a – est vraiment étrange.** »⁸⁷⁶ « **Ne faudrait-il pas croire que le S.O. a préféré terminer l'affaire ? J'aurais mieux aimé une autre méthode.** »⁸⁷⁷), le cardinal Feltin propose une autre explication : « **Evidemment, la décision prise est une solution de facilité pour l'Ordre qui, par là, se dégage de toute responsabilité ultérieure. (...) Nous n'avons, une fois de plus qu'à porter les indésirables des congrégations, qui, devant les difficultés, rejettent les sujets encombrants pour faire porter ensuite par l'épiscopat des responsabilités que celui-ci n'a pas assumées.** »⁸⁷⁸

Comment interpréter dès lors l'action du père Suarez ? En l'état actuel des choses, il est impossible de pencher pour l'une ou l'autre des interprétations. Son attentisme peut être compris comme une résistance aux pressions des évêques ou comme une manoeuvre de fuite, dans une logique de dégradation de la situation. De même, sa précipitation finale se lit aussi bien dans un sens favorable à Montuclard que comme une volonté de désengagement. En l'absence de preuves, une accusation prononcée contre le maître général tournerait vite au procès d'intention. Dans une telle situation, le juge est enclin à accorder le bénéfice du doute. L'historien n'y est pas tenu *a priori*, surtout lorsque l'accès aux matériaux lui est impossible. Il doit alors s'en tenir à une présentation impartiale, mais exhaustive, des éléments du dossier.

⁸⁷⁴ Là encore, le père Congar ne fait pas au maître général le même crédit de confiance : « Le Père Général fait avec nous tout ce qu'il veut. Il est notre seul lien avec l'appareil de la Cour romaine du Saint-Office ; il vient toujours en annonçant qu'il y a péril de mort et que l'amputation bénigne qu'il demande ou suggère évite la mort (...) Comme il invoque le secret des opérations du Saint-Office et de la Cour romaine, on ne sait jamais ce qu'il en est au juste, ni ce qui est de lui ou qui vient de plus haut. Il est toujours un peu comme Pétain, faisant le sacrifice de sa personne demandant une confiance totale et finalement collaborant de fait avec un système abominable. » *Journal d'un théologien, op.cit.*, page 270..

⁸⁷⁵ Lettre au cardinal Gerlier, 20 mai 1953, Papiers Gerlier.

⁸⁷⁶ *Lettre du cardinal Gerlier au cardinal Feltin, 19 mai 1953, Papiers Gerlier.*

⁸⁷⁷ *Lettre du cardinal Gerlier à Mgr Villot, 19 mai 1953, Papiers Gerlier.*

⁸⁷⁸ Lettre du cardinal Feltin à Mgr Gerlier, 20 mai 1953, Papiers Gerlier.

C) L'attitude des dirigeants de Jeunesse de l'Eglise.

Reste à s'interroger sur l'attitude des victimes de la condamnation, car celle-ci ne manque pas d'ambiguïté.

Au moment de la première alerte sérieuse, lors de la parution du communiqué du Conseil de vigilance de Paris, en janvier 1952, les dirigeants de J.E., frappés par la gravité des reproches de déviation prononcés à leur égard cherchent à défendre leurs positions et à montrer l'orthodoxie de leur doctrine. Du point de vue tactique, ils adoptent un profil bas, certains que cette attitude leur vaudra la reconnaissance de l'épiscopat et permettra d'éloigner les menaces de condamnation. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'absence de réactions aux attaques, parfois très violentes, de certains organes de presse et le retrait immédiat du commerce de l'ouvrage incriminé, *Les événements et la foi*.

Mais dès l'automne 1952, Montuclard et ses amis comprennent, avec la mise en garde de l'A.C.A., qu'ils ne tireront aucun bénéfice de la stratégie choisie. Au contraire : leur promesse de silence les place dans l'impossibilité de se justifier et de répondre aux détracteurs. Ils adoptent alors une attitude nouvelle. S'il n'est pas question de publier un nouvel ouvrage, ils vont cependant utiliser le *Bulletin de liaison* pour défendre leur point de vue et informer leurs amis sans autocensure. Les livraisons, à partir du numéro 19 de janvier 1953 montrent bien ce changement de ton. Evidemment, ce choix se retourne également contre ses auteurs : l'épiscopat est scandalisé par ce qu'il peut y lire !⁸⁷⁹ Dans la condamnation finale, les articles des derniers *Bulletins de liaison* pèseront comme autant de preuves, aux yeux de l'épiscopat, de l'incorrigible entêtement de J.E..

Jusqu'au début de 1953, l'équipe de J.E., agit en tout cas clairement avec le désir de sauver le mouvement et de le maintenir au sein de l'Eglise. Avec la mise à l'index des *Evénements et la foi* et la convocation de Montuclard à Rome, les intentions du groupe semblent moins claires. Tout se passe comme si la lassitude avait gagné les dirigeants et que ceux-ci s'étaient rendus à l'évidence que le magistère n'entendrait jamais leur voix. Les faits ne les confortaient-ils pas dans ce jugement ? Qu'ils parlent ou qu'ils se taisent, la vindicte de la hiérarchie ne tarissait pas et chaque réunion bisannuelle de l'A.C.A. fut l'occasion de nouvelles attaques. La première manifestation de cette lassitude est la demande de réduction à l'état laïc. Certes, en réclamant cette mesure, le religieux accomplissait une démarche personnelle, afin d'éviter un éloignement hors de France, que sa santé et son psychisme n'auraient pas supporté. Mais, comme il l'écrit à ses camarades : « **Dès les conversations au couvent de Lyon, j'avais compris que ma décision engageait bien plus que le choix entre l'état sacerdotal et l'état laïc.** »⁸⁸⁰ A partir de ce moment, Montuclard a décidé de ne plus être l'homme du compromis. A son arrivée à Rome, le 21 mars 1953, il écrit à Marie Aubertin : « **Je suis décidé à n'accepter**

⁸⁷⁹ Les évêques sont visiblement des lecteurs assidus du Bulletin de liaison. Mgr Guerry (lettre du 27 mai 1953 à Mgr Gerlier), Mgr Rémond (lettre du 3 avril 1952 à Mgr Gerlier) le citent abondamment. Sans parler du travail du secrétariat de l'épiscopat qui fournit aux évêques un service documentaire et dont la note 11/53 datée du 23 mars 1953, entièrement consacrée à J.E., reprend de longs extraits des *Bulletins de liaison* de janvier-février et de mars-avril.

⁸⁸⁰ Lettre du père Montuclard à ses camarades de J.E., 22 mars 1953, Papiers personnels de Mme Montuclard.

aucun compromis car depuis trois ans, tous les compromis m'ont et nous ont desservis. »⁸⁸¹ Lorsque la tentative de conciliation du cardinal Gerlier échoue, il ne s'en montre pas mécontent : « **Je crois vraiment que cette fin brusquée des tractations me concernant ne doit que me réjouir.** »⁸⁸²

En effet, la solution proposée par le cardinal de Lyon, parce qu'elle ne concerne finalement que le statut personnel du père Montuclard, laisse en suspens les désaccords doctrinaux entre J.E. et la hiérarchie. Or, ce que l'équipe de Jeunesse souhaite désormais, c'est une explication sur le fond. Mais là encore, voyant que le débat avec le représentant de l'épiscopat – Mgr Guerry en l'occurrence – tourne au dialogue de sourds, elle rejette un compromis lénifiant pour affirmer haut et fort ses convictions, aboutissant ainsi à la rupture.

Est-ce à dire que les dirigeants du mouvement ont délibérément provoqué la rupture ? Nous ne le pensons pas. Le débat qui les divisera, après la condamnation, à propos de l'opportunité d'une poursuite de l'action hors de l'Eglise, montre que beaucoup ne souhaitaient pas cette rupture. Et le fort engagement de François Le Guay dans les échanges avec Mgr Guerry tout au long du printemps 1953 – François Le Guay qui, avec Gilles Ferry, rejettera en novembre l'option d'une survie de J.E. – tend à prouver la même chose. Simplement, l'accablement et le sentiment d'une incompréhension quasi insurmontable finissent par l'emporter : « **Nous nous usons spirituellement dans l'effort que nous dépensons pour essayer de nous faire comprendre, pour rétablir l'objectivité des faits, pour vaincre la propagande de la bourgeoisie capitaliste auprès de ceux qui sont, devant Dieu, responsables de l'Eglise et donc aussi de nous dans l'Eglise** ».

CHAPITRE IV : QUE FAIRE ?

Le *Bulletin de liaison* numéro 23 avait pris des allures de chant du cygne et s'achevait sur une incantation aux accents conjuratoires : « **Même en ce mois de septembre 1953, où les orages s'accumulent, nous ne cessons pas d'espérer. Nous ne voulons pas admettre que puisse être encore élargi le fossé entre l'Eglise et ce peuple dont les qualités natives sont les plus proches de l'Evangile. Nous nous refusons à admettre l'écroulement de tout le travail, commencé avec la J.O.C., qui avait pour but d'essayer, autrement que par des paroles, de rétablir des contacts vrais et sains entre l'Eglise et la classe ouvrière. Et c'est parce que nous avons cette espérance que nous trouvons le courage de continuer à combattre, même en ces jours assombrés. Qui, après tout, peut nous séparer de l'amour du Christ, du Christ vivant en tous ceux qui ont faim et soif de la justice ?** »⁸⁸³

⁸⁸¹ Lettre du père Montuclard à Marie Aubertin, 21 mars 1953, Papiers personnels de Mme Montuclard.

⁸⁸² Lettre de Maurice Montuclard à Marie Aubertin, s.d. (en fait, 14 mai 1953), Papiers personnels de Mme Montuclard.

⁸⁸³ *Bulletin de liaison*, n° 23, septembre 1953.

I L’assemblée générale de la Toussaint 1953

La condamnation du 16 octobre a mis un terme à ces espoirs et la question du devenir de J.E. se pose désormais de manière brûlante. C’est pourquoi, dès le 22 octobre, l’ordre du jour de l’assemblée générale prévue de longue date les 31 octobre et 1^{er} novembre, est modifié afin d’arrêter une position. Devant le nombre des militants attendus, la réunion est fixée, non pas au siège de J.E. rue Bessières, mais à la Maison des Métallurgistes, rue Timbault, dans le XI^{ème} arrondissement. Sont présents tous les dirigeants du mouvement, ainsi que de nombreux représentants des groupes de province dont les interventions ont été préparées en équipe. Cinq membres de la Mission de Paris sont là également, dont Emile Poulat et Henri Barreau. Ce dernier prendra la parole à la tribune.

La première journée donne lieu à un « déballage » général qui laisse s’exprimer les rancœurs et les reproches à l’égard de la hiérarchie : tous sont d’accord pour ne pas accepter son refus d’entendre leur voix. Mais le lendemain, des divergences apparaissent qui finissent par se cristalliser en une lutte de tendances. Pour les uns, la condamnation n’a qu’un sens politique et, par conséquent elle ne doit donner lieu à aucune autocritique de la part des membres de Jeunesse de l’Eglise. J.E. peut et doit continuer, car elle est seule en situation de nourrir la foi de ceux que l’Eglise institutionnelle ne peut ni ne veut nourrir. Cette position ne constitue pas une rupture avec l’Eglise comme communauté des fidèles dans la foi, ni même avec l’Eglise institutionnelle ; simplement, au sein de l’unique Eglise romaine, où la hiérarchie incarne Pierre, le charisme de J.E. est de représenter la tendance paulinienne. Pour certains militants, en revanche, il est impossible de continuer à se prétendre d’Eglise tout en maintenant l’existence de Jeunesse de l’Eglise, autrement dit en ne tenant pas compte de la condamnation de la hiérarchie.⁸⁸⁴

La première option emporte l’adhésion d’une forte majorité, tant au bureau que dans l’assemblée. Il faut dire que Maurice Montuclard a « **pesé passionnément sur les débats du poids de toute [sa] personnalité et de tout [son] passé** », ⁸⁸⁵ secondé efficacement par Jacques Douset en président de séance et par Marie Aubertin, qui exige que chacun se détermine clairement.

Mais la teneur des débats laisse un goût amer à certains, choqués par l’outrance des propos : « **Dimanche, le gauchisme était flagrant. Un vent trotskard voulait emporter la décision** » estime Emile Poulat, qui parle d’abus d’autorité, d’aventurisme, de « mafia » à propos de la tendance majoritaire.⁸⁸⁶ Les cinq P.O. présents, pourtant tous différents dans leur sensibilité, ressentent le même malaise.

Toutefois, les majoritaires souhaitent éviter la division, en décidant finalement

⁸⁸⁴ « Nous sommes convaincus qu’en passant outre à la décision [de l’A.C.A.], on se met hors de l’Eglise et que l’on compromet ainsi les objectifs religieux que Jeunesse de l’Eglise poursuit depuis des années. » Texte polygraphié adressé par les membres démissionnaires au bureau de J.E. Archives Le Guay.

⁸⁸⁵ Emile Poulat, lettre à Maurice Montuclard, 4 novembre 1953, archives privées de François Le Guay.

⁸⁸⁶ Emile Poulat, *op. cit.*

d'accorder à tous les délégués un délai de deux semaines pour faire connaître leur position. Surtout, la déclaration qu'ils publient dans le *Bulletin* n° 25 vise clairement la conciliation et le ralliement des minoritaires. Certes, ils s'expliquent sur la nécessité à leurs yeux de poursuivre J.E., mais ils affirment vouloir « **donner à [leur] recherche plus d'humilité, plus de profondeur chrétienne, plus de calme, plus de solidité** » et « **reconnaître que Dieu parle toujours par la voix de ceux à la vigilance desquels Il a confié l'Eglise.** » Ils décident également de remplacer le titre Jeunesse de l'Eglise par une appellation nouvelle « moins difficile à honorer ». Ce sera le Centre de Liaison et de Recherche (C.L.R.).

Mais, aux yeux des minoritaires, cette autocritique ajoute l'équivoque à l'aventure : « **Ou il fallait reprendre les affirmations qui, le jour de la Toussaint étaient apparues claires et décisives à la tendance majoritaire et conduisaient à la position de non-soumission pure et simple ; ou il fallait critiquer ces affirmations, les désavouer explicitement, ce qui conduisait nécessairement à modifier la résolution.** » Au lieu de cela, le dilemme est refusé : « **Apparaîtrons-nous ainsi comme soumis, comme insoumis ? Nous n'en savons rien et ce n'est pas à nous qu'appartient la réponse ; en fait la réponse est contenue dans la résolution.** »⁸⁸⁷ Et, pour ne pas être entraînés dans cette démarche qui conduit d'après eux à une impasse, cinq membres des instances nationales démissionnent de J.E. : Henri Grabner et François Le Guay, membres du Bureau, Henri Janodet, secrétaire du Bureau, Cécile Grabner-Jullien et Gilles Ferry.

A Maurice Montuclard, François Le Guay écrit la veille de Noël : « **Le Centre de liaison et de recherche existe. S'il peut rendre des services, aider des camarades et approfondir leur foi, tant mieux. Mais nous craignons, et de plus en plus, que vous n'alliez à l'impasse, à l'isolement, à la rupture (...) Nous ne souhaitons qu'une chose, c'est que votre recherche prenne effectivement « plus d'humilité, plus de profondeur chrétienne, plus de calme, plus de solidité.** » Le sort qu'ont eu dans le passé des résolutions de ce genre (et en particulier à l'Assemblée du 1er Novembre) nous rend cependant sceptiques. Nous sommes les uns et les autres responsables du passé de Jeunesse de l'Eglise, du combat mené en commun, des vérités que J.E. a exprimées. Mais, plus qu'aucun d'entre nous, tu portes, Maurice, devant l'opinion, la responsabilité de ce passé. Ne le détruis pas irrémédiablement en t'engageant vers l'aventure ! »⁸⁸⁸ Il en profite pour lui dire le caractère déplorable que revêt à ses yeux le long article que *Réforme* a consacré à J.E. après sa condamnation : « **Au milieu d'un européanisme délirant dans tout le reste du numéro, cette glorification de J.E., mâtinée si évidemment par l'antipapisme à courte vue de Réforme , tout semble fait pour amener la comparaison Luther-Montuclard (...). Beaucoup de renseignements ont manifestement été donnés à J.E. même.** »⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ Texte polygraphié adressé par les démissionnaires au bureau de J.E.

⁸⁸⁸ Lettre de François Le Guay à Maurice Montuclard, 24 décembre 1953. Archives personnelles de François Le Guay.

⁸⁸⁹ *Réforme*, 5 décembre 1953, pages 1 et 2.

Si l’amitié est réaffirmée de part et d’autre, la distance tactique est désormais indéniable. François Le Guay et Gilles Ferry rejoignent *La Quinzaine* où ils peuvent poursuivre leur combat sans se placer hors de l’Eglise. Le premier, avec d’autres collègues de Renault (Jacques Cru, Jean Lenoir, ...), traite des questions économiques et sociales. Le second, de par son métier d’enseignant, se consacre plutôt aux questions d’éducation, mais doté d’un fort bagage forgé à Jeunesse de l’Eglise, il intervient souvent dans les débats théologiques. Ils retrouvent au sein de l’équipe Geneviève et Guy Grattesat, membres de J.E. qui participent activement à la rédaction du journal, sous le pseudonyme, transparent dans le cénacle, de « Clairbois ». Cécile et Henri Grabner se rapprochent aussi de *La Quinzaine*, dans laquelle il leur arrivera de signer quelques papiers. Ils suivront désormais de loin les activités du C.L.R., même si des contacts demeurent : le 25 octobre 1954, les Grabner et François Le Guay viennent au local de la rue Bessières pour rencontrer le groupe.⁸⁹⁰

II Le Centre de liaison et de recherche (1954-1955)

« Nous ne sommes pas une école de théologie. Nous ne sommes pas non plus tournés vers une polémique ou une critique destructive. Nous sommes des chrétiens qui éprouvons et partageons la situation des travailleurs, et par conséquent leurs luttes. C’est là notre expérience, tout notre savoir. Nous ne voulons pas l’ériger en principes, mais nous ne voulons pas non plus la taire, parce que nous sommes certains que ce qui exprime la vérité des faits ne peut pas nuire à nos frères chrétiens et que cette vérité, tôt ou tard, est forcée d’apparaître ».

Cette profession⁸⁹¹ de foi inscrit l’action du C.L.R. dans la continuité du travail réalisé à Jeunesse de l’Eglise et veut en parfaire l’évolution : le reproche d’intellectualisme, si souvent adressé à J.E. est une fois de plus repoussé, au profit de l’expérience vécue et concrète. La nécessité du témoignage est également réaffirmée, dans l’assurance d’exprimer le point de vue le plus valide sur la place de l’Eglise au sein de l’humanité en lutte pour sa libération.

Toutefois, il s’est écoulé une année entière entre la fondation du C.L.R. et la publication d’un premier *Cahier*. Ce long silence volontaire avait deux buts : d’une part, approfondir la réflexion, cerner plus clairement la situation et les objectifs du travail entrepris ; d’autre part, ne pas avoir l’air de jeter un défi **« en un moment où nous n’aurions pas eu le calme nécessaire pour écrire ni pour être lus. »**⁸⁹²

Une première assemblée générale, les 6 et 7 juin 1954, fixe les grandes orientations qui se résument à ces trois questions : les participants au C.L.R. sont-ils encore d’Eglise ? Sont-ils même encore chrétiens ? Quelles perspectives s’ouvrent à eux désormais par rapport à l’Eglise et au mouvement ouvrier ?

⁸⁹⁰ Mention dans les compte-rendus de Jacques Douset. Papiers personnels de Rosèlene Douset

⁸⁹¹ Circulaire interne, 25 novembre 1954, Archives personnelles de François Le Guay.

⁸⁹² *Ibid.*

Alors que la qualité de chrétien leur est contestée,⁸⁹³ les membres du C.L.R. eux-mêmes s'interrogent : leur manière de vivre leur foi est si éloignée de ce qu'ils ont pratiqué autrefois ! Et la manière « officielle » d'être chrétien leur paraît inacceptable. Pourtant, être chrétien ne leur a jamais été plus facile, répond Maurice Montuclard dans son rapport : « **Nous demander s'il est possible d'être chrétien dans notre situation revient à savoir si cette situation de prolétaires en lutte s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'oeuvre que Dieu accomplit dans le monde des hommes. [Or] le mouvement ouvrier, en lui-même, est fondé sur deux données : le respect et l'amour (dans la justice) de tous les hommes et l'affirmation que l'homme est perfectible dès ici-bas ; par rapport au christianisme, il s'ouvre volontiers aux valeurs de l'Evangile qu'il reconnaît pour siennes... S'il rejette Dieu et l'Eglise, c'est souvent à cause des abus, des caricatures que la Révélation prohibe aussi. Nous pensons donc conclure, à la lumière de la Révélation, et sans vouloir identifier un fait historique avec l'action de Dieu, que (...) si la Révélation est vraie, nous pressentons sa présence active au sein du Mouvement Ouvrier. Et que, par conséquent, s'il est possible d'être chrétien en toute condition, il est cependant plus facile de l'être vraiment d'un côté [le monde ouvrier] que de l'autre [la société bourgeoise]. L'Eglise dépérit dans l'ordre bourgeois ; elle pourrait se développer à plein dans le monde engendré par la lutte des travailleurs. Ce n'est pas nous qui sommes en péril, mais eux !** »⁸⁹⁴

Ici joue à plein ce que nous pourrions désigner sous le nom de « mythe de 1848 », une vision idéalisée et romantique de l'alliance entre l'Eglise et les travailleurs, qui n'est finalement pas si éloignée de l'imagerie du « Christ-ouvrier ». Il ne s'agit plus de se demander, comme dans *Les événements et la foi*, comment le christianisme pourra ressurgir dans une société socialiste marquée par un athéisme dogmatique, puisque, finalement, « **le Mouvement Ouvrier est aujourd'hui l'aspect peut-être essentiel du plan de Dieu. A la base de notre vie de chrétiens, il y a un acte de Foi en l'action de Jésus-Christ dans le Mouvement Ouvrier.** »⁸⁹⁵

Quant à l'appartenance à l'Eglise, elle fait plus encore question. Des liens avec elle, que reste-t-il ? Suspectés, condamnés, les membres du C.L.R. ont rompu avec la discipline et l'obéissance ; isolés, repliés sur eux-mêmes, ils ne pratiquent plus et ne reçoivent donc plus les sacrements ; quant à leur foi catholique, elle est mise à mal par le poids de leurs désaccords sur l'autorité des évêques, sur l'évangélisation, sur les rapports entre clercs et laïcs... Comment s'affirmer encore d'Eglise ? Pour résoudre la contradiction, Montuclard avance le concept de « régime religieux ». Ce que ses amis rejettent, ce n'est ni la fin, ni la réalité de l'Eglise, mais le régime religieux, « instauré par alliance avec la classe dominante. »

⁸⁹³ Déclaration des évêques, avril 1954.

⁸⁹⁴ Compte-rendu des travaux de l'Assemblée générale des 6 et 7 juin 1954, C.L.R., 1^{er} juillet 1954, pages 3 et 4. Archives personnelles de François Le Guay

⁸⁹⁵ *Ibid*, page 4.

La construction théorique est commode - « **En rejetant le Régime religieux de la Bourgeoisie, non seulement nous nous coupons de certaines formes mais nous retrouvons plus réellement le fond, la substance de l’Eglise et du christianisme** »⁸⁹⁶, mais elle renferme, derrière l’argument fondamentaliste, une tentation schismatique que Montuclard rejette : « **Impossible d’être chrétien sans l’Eglise (...) Nous ne pouvons ni ne voulons faire une autre Eglise. Quels qu’ils soient, nos Evêques et le Pape assurent la continuité de la foi à travers le Temps et l’Espace.** »⁸⁹⁷ Mais comment être relié à l’Eglise tout en préservant sa liberté ? De ces réflexions découlent les perspectives d’avenir :

par rapport à l’Eglise, il s’agit d’influer sur son devenir, afin qu’elle se rallie aux forces libératrices conduites par le mouvement ouvrier. D’où la conviction qu’il faut éviter deux écueils : l’isolement, d’une part ; le schisme et l’hérésie, d’autre part. Le mot d’ordre est donc de rejeter tout sectarisme, toute systématisation théologique. Il n’y aura donc pas de structures ecclésiastiques parallèles, pas de « petite Eglise » au C.L.R., tandis que seront visées l’augmentation des effectifs et l’ouverture aux courants proches.

par rapport au mouvement ouvrier, le temps est plus que venu d’affronter la question capitale : dans quelle mesure peut-on dire que le marxisme n’est pas le *tout* de l’explication du monde et de la conduite humaine, sans entamer sa cohérence et sans trahir le prolétariat ?

Là encore, les membres du C.L.R. ont atteint un point-limite : ils se retrouvent face aux questions ultimes. Ils vont s’épuiser à y chercher des réponses.

Quel est l’état des forces ? Une quinzaine d’équipes, selon une répartition qui reprend la géographie de Jeunesse de l’Eglise : Paris, Bordeaux, Lyon, Grenoble... Les dirigeants du C.L.R. évaluent à 200 le nombre de militants, à quelques milliers en ajoutant les isolés et les sympathisants... La condamnation, tout comme l’évolution du mouvement dans ses derniers mois, ont entraîné des défections, comme en témoignent le courrier de l’époque et la situation financière. Un abonné du Doubs écrit : « **Jeunesse de l’Eglise étant absolument interdit dans le diocèse de Besançon, je me vois dans l’obligation de vous retourner le dernier Bulletin de liaison et de vous prier de ne plus me l’expédier à l’avenir** »,⁸⁹⁸ tandis qu’un militant parisien se retire par désaccord idéologique : « **J’avais aimé dans Jeunesse de l’Eglise un terrain de rencontres, un carrefour (...) Maintenant, J.E. se présente comme un monolithe, un groupe où l’on doit professer deux credos pour entrer.** »⁸⁹⁹ Quant aux recettes, elles accusent

⁸⁹⁶ *Ibid*, page 8.

⁸⁹⁷ *Ibid*, pages 8 et 10

⁸⁹⁸ Fonds Montuclard, 3, 1, 229.

⁸⁹⁹ Fonds Montuclard, 5, 2, 82.

nettement le coup : 60.000 francs en octobre, 34.000 en novembre, 27.000 en décembre...

Parallèlement, l'arrivée de nouvelles recrues est cependant perceptible. A Saint-Ouen, la nouvelle équipe ne comprend que deux anciens de J.E., les autres participants étant issus de l'A.C.O. ou de Vie Nouvelle ; le groupe Paris-Sud ne compte également que trois anciens sur douze participants . A Dijon, quatre familles ouvrières, malgré les pressions du clergé local, dont l'aumônier de l'A.C.O., décident de se regrouper et de s'affilier au C.L.R. Au comité directeur aussi, seuls trois anciens des instances de J.E. demeurent : Maurice Montuclard, Marie Aubertin et Jacques Dousset, la présence de ce dernier étant doublement précieuse pour ses qualités d'organisateur et ses ressources financières (sa fortune personnelle est toujours sollicitée...). De nouveaux noms apparaissent, avec la volonté d'accroître la représentation des groupes de province : Jean Giard (Grenoble), Philippe Gutierrez (Bordeaux), Marcel Lebruchec (Montargis)... Emile Poulat qui a finalement rejoint le groupe, siège aussi dans ce comité directeur de quinze membres qui doit se réunir deux fois dans l'année, en septembre-octobre et en janvier-février, en plus de l'Assemblée de Pentecôte, héritée des grandes heures de J.E. Le Bureau est, lui, composé des trois anciens déjà cités et de trois nouveaux élus, tous basés sur Paris : Pierre Bernard, Maurice Manoël et Claude Masson, un prêtre du Prado en délicatesse avec celui-ci en raison de ses engagements et qui s'est installé au 14, rue Bessières, qui demeure le siège du C.L.R.

Pour faire face aux dépenses, les besoins financiers sont estimés à 102 000 francs par mois. Dès les premiers mois de fonctionnement, ils sont loin d'être couverts par les recettes, comme on l'a vu précédemment. Le total des cotisations et des contributions à la caisse de solidarité assurant 50 000 francs par mois, il est impossible de maintenir deux permanents. Le projet d'un petit commerce, avec la permanence du C.L.R. installée dans l'arrière-boutique, est exploré, mais il s'avère trop coûteux à monter. Finalement, Marie Aubertin prend un emploi de secrétaire à l'extérieur à partir du 1^{er} mars 1954. Maurice Montuclard demeure donc le seul permanent du C.L.R. L'équipe est cependant prête à publier un nouveau *Bulletin* ronéoté à partir de janvier 1955. La périodicité prévue est de cinq numéros par an, au rythme, donc, d'un numéro tous les deux mois et demi environ. Même s'il prend le titre de *Cahier du Centre de liaison et de recherche* il s'apparente nettement, par son format et son contenu, aux anciens *Bulletins de liaison*. Il est composé de trois rubriques : « Réflexions sur notre expérience », Actualités, Bibliographie. Dans le même esprit que les publications de Jeunesse de l'Eglise, il souhaite en appeler constamment aux réactions des lecteurs et refléter leurs interrogations, leurs expériences.

Ainsi, le premier numéro s'ouvre sur une enquête lancée en juillet 1954 et intitulée : « **Comment sommes-nous chrétiens ?** » Tous les témoignages disent l'importance de la rencontre avec le marxisme, comme corollaire de la découverte du « **fait social** » et de la prise de conscience de « **l'aliénation religieuse** ». Tous s'interrogent aussi sur le contenu de leur foi. Si l'accord se fait pour rejeter le pharisaïsme et l'hypocrisie des anciennes pratiques,⁹⁰⁰ les avis divergent sur l'aboutissement : pour certains, « **une foi**

⁹⁰⁰ « Cet « oubli de soi » qui ne veut rien dire est peut-être la meilleure façon de ne jamais s'oublier et de mettre « soi » au centre de sa vie », *Cahier 1* du C.L.R., page 26.

plus pure, qui n'est pas soumise à l'intérêt, qui n'est pas faite de peur, qui n'est pas un amoindrissement, est sauvegardée », car elle est « **la foi des pauvres, du monde de l'avenir** ». Désormais, « **être chrétien, c'est reconnaître que je suis spontanément lié à tous ceux qui posent sincèrement des actes orientés vers plus de justice pratique** ». C'est encore « **reconnaître au-dessus de l'homme un Dieu, sans que cela empêche d'adhérer à une conception communiste de l'homme se faisant lui-même avec toute sa liberté.** »⁹⁰¹ Pour d'autres, plus radicaux, « **ce que nous avons aujourd'hui, c'est l'impossibilité de la foi (...) et donc la nécessité criante du Christ-Médiateur qui, seul, peut dire en nous les mots qui nous manquent.** »⁹⁰²

Dans le deuxième *Cahier*, les mêmes interrogations reviennent, souvent sans réponse : « **Nous pensons que nous sommes arrivés avec les hommes d'aujourd'hui au seuil d'une terre inconnue où la foi, elle aussi, sera nouvelle pour des hommes nouveaux.** »⁹⁰³ En revanche, le doute n'est plus de mise en ce qui concerne la validité du marxisme et l'efficacité du parti : « **Nous avons la certitude de pouvoir arriver à la création d'une société pratiquement parfaite où les aspects négatifs de l'homme auront disparu complètement et où le seul conflit se situera entre l'homme et la nature** » ; « **par bonheur, pour ma part,**⁹⁰⁴ **j'ai rencontré le marxisme** » ; « **je crois en l'amélioration sans limites de la condition humaine au point d'arriver à un monde infiniment supérieur et que, seul, le parti communiste de chaque pays est capable de donner la voie juste à suivre pour y accéder ; (...) dans les pays du socialisme la liberté naît, grandit et prospère sans cesse pour le bien-être croissant et l'éducation des masses.** »⁹⁰⁵

Cette « séduction du marxisme » occupe aussi les réunions bimensuelles qui se tiennent au siège de la rue Bessières. A celle du 13 décembre 1954, Montuclard déplore la trop grande rapidité de la découverte du marxisme par les militants chrétiens : « **Du coup, on ne situe pas les choses à leur place. Si la vérité du marxisme est incontestable sur son plan, il y a un autre plan où la vérité du marxisme ne joue pas. Notre double affirmation doit consister à proclamer la vérité du marxisme sur son plan et la vérité de la foi chrétienne sur le sien !** »⁹⁰⁶

Lors des réunions suivantes, le clivage s'accroît. Maurice Montuclard ne cesse de mettre en garde ses camarades contre le rejet de l'institution et la tentation de l'« Eglise invisible » : « **Etre chrétien, c'est être plongé dans un courant. Il n'y a pas de**

⁹⁰¹ *Ibid*, page 25.

⁹⁰² *Ibid*, page 19.

⁹⁰³ *Cahier 2* du C.L.R. page 19.

⁹⁰⁴ *Cahier 1*, page 21.

⁹⁰⁵ *Cahier 2* du C.L.R., page 26. Voir annexe XIX.

⁹⁰⁶ *Cahiers de Jaques Dousset. Papiers personnels de Mme Roselène Dousset-Leenhardt.*

conscience religieuse sans un attachement à une communauté de foi ». Pour lui, la rupture vient de l'attitude de la hiérarchie. Il ne faut pas entrer dans cette logique : « **Vivre l'Eglise, c'est nous situer par rapport à l'Eglise telle qu'elle est et tels que nous sommes. Nous sommes des adversaires politiques des hommes de notre Eglise, ce qui est légitime. Les hommes d'Eglise nous considèrent exclus de l'Eglise, ce qui est illégitime. Il y a confrontation, car nous avons à défendre la partie que nous représentons, mais nous sommes tous en marche vers l'unité de l'Eglise.** » Il ne convient pas davantage de limiter sa foi à la croyance en la Révélation : « **Etre de l'Eglise, c'est recevoir les vérités de la foi, qui nous sont transmises pas la Tradition ; c'est défendre ces données contre certains excès du marxisme et contre les fausses interprétations qu'en donne l'Eglise.** »

Montuclard va même plus loin dans son attachement à l'institution catholique : « **L'Eglise catholique est la seule religion qui ait des chances de subsister dans le marxisme, parce que la théologie catholique est la seule qui permette une indépendance absolue de la conscience religieuse par rapport à la conscience politique, la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Elle est la seule qui permette une expression, une explication rationnelle de la foi, ce qui est très important dans la société scientifique et rationnelle marxiste.** »

Mais les camarades de Montuclard n'ont que faire de ces considérations aristotélo-thomistes, ils sont passés sur l'autre rive. Pierre Bernard le dit clairement : « **Mes raisons de vivre ne me sont données ni par la foi, ni par l'Eglise, mais par le marxisme. La foi, pour moi, c'est l'amitié de Dieu. Les dogmes, le péché, les sacrements ne m'intéressent pas.** » Claude Masson, qui réclame alors d'être relevé de son sacerdoce après avoir été interdit dans sa paroisse, conclut : « **Nous arrivons dans une idéologie et un monde nouveaux qui suppriment nos raisons de croire.** »⁹⁰⁷

Ces tâtonnements dans la ligne directrice frappent aussi le lectorat. Dès les premières parutions, la sanction tombe : avec 81 abonnements souscrits, l'audience du C.L.R. est devenue confidentielle. Fin 1954, elle atteint 130 abonnés mais les animateurs sont sans illusion : seuls 10 noms nouveaux représentent réellement les personnes convaincues et en phase avec la recherche menée. En revanche, quelle est la motivation et le degré d'adhésion des 70 anciens qui cotisent toujours ? La sympathie, l'habitude ? Et les autres (de 20 à 50 noms) ? Beaucoup sont là « par erreur » : mal informés, ils pensent que le C.L.R. est l'incarnation d'une branche soumise de J.E. ! Dès la fin de 1954, Marie Aubertin et Maurice Montuclard ont décidé de quitter la permanence du C.L.R. au plus tard fin avril 1955 pour trouver du travail.

Finalement, le 23 avril 1956, la question de la survie du C.L.R. est mise en débat. Claude Masson exprime le malaise profond qui règne d'après lui depuis le début au C.L.R. : « **Rien n'a été fait de valable depuis les Evénements et la foi. Les Cahiers n'ont pas satisfait les copains. Le C.L.R. a cessé d'être une recherche religieuse à l'intérieur de la foi. Nous sommes passés à l'extérieur. Notre unité, notre spécificité en ont été détruits du même coup. Notre raison de rester ensemble est aujourd'hui d'aider les chrétiens qui passent par où nous sommes passés, mais cette tâche est**

⁹⁰⁷
Ibid.

politique et nous sommes devenus pour la plupart des communistes. Où bien, c’est un travail plus théorique sur les rapports marxisme-christianisme ? Mais ce travail de désaliénation entre dans le cadre des tâches du P.C., même s’il ne le fait pas encore ».

Paco (François Marina) est d’accord mais pense qu’il y a une place, en dehors du parti communiste, pour une recherche sur les problèmes spécifiques de la foi : « **Il y a parmi nous des gars qui ont besoin de rechercher si la foi a une réalité, qui se posent les problèmes de la coexistence de la foi et du marxisme.** » Sa position recueille l’assentiment de Jacques Dousset et Colette (Saint-Antonin ?). Marcel Lebruchec refuse d’aboutir au néant. Il souhaite que la lutte militante continue parallèlement aux recherches théoriques, « **en se situant dans l’antagonisme de lutte entre le Parti et l’Eglise** ». Emile Poulat se dit d’accord avec les précédents intervenants et spécialement avec Paco, mais il souhaite que l’équipe continue à se manifester : il propose de prendre contact avec Henri Desroches, afin d’envisager la publication d’une revue dans le cadre du C.N.R.S. où tous deux ont fondé, en octobre 1954 avec François Isambert et Jacques Maître, le Groupe de sociologie des religions. Pierre Andrieu se prononce, lui, pour une recherche plus simple. Pour Jean Gray, enfin, le travail continue car il ne peut en être autrement, au regard de la foi et du parcours accompli : « **Les problèmes que nous nous posons, ce n’est pas dans le Parti que nous les résoudrons. On peut dire qu’on est à l’intérieur ou à l’extérieur de l’Eglise canoniquement, mais non de la foi. Je veux continuer parce que ces problèmes ont été posés à une grande profondeur et ne peuvent être résolus isolément.**»⁹⁰⁸ Une dernière rencontre, le 28 mai 1956, règle les questions pratiques. La dévolution des biens est faite au profit du Secours Populaire. Les archives de Jeunesse de l’Eglise et du C.L.R. sont confiées à Maurice Montuclard, à charge pour lui de les transmettre à la Bibliothèque Nationale.⁹⁰⁹ Le fichier des abonnés est récupéré par Emile Poulat.⁹¹⁰

Alors, le C.L.R., fils illégitime de Jeunesse de l’Eglise ? C’est ainsi que les « barons » du mouvement – Marie Montuclard, François Le Guay, Gilles Ferry ou Jacques Roze – le perçoivent aujourd’hui. Pour eux, le C.L.R. n’est qu’une tentative avortée et condamnée d’avance de prolonger J.E., une « dérive de plus »⁹¹¹. A partir du moment où cette recherche se situait hors de l’Eglise, elle avait perdu sa raison d’être et ne pouvait que sombrer dans un activisme de groupuscule.

Ce jugement doit pourtant être nuancé. Qu’il émane essentiellement des ex-minoritaires de la Toussaint 1953 ne doit pas étonner. Ceux-ci sont en parfaite cohérence avec leur position de l’époque. En revanche, le scénario d’un C.L.R. rejeté par Montuclard ne tient pas. Certes, l’attachement de celui-ci à l’institution religieuse et à la tradition catholique n’est plus à démontrer ; certes, les débats au sein du C.L.R. montrent

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ Maurice Montuclard a déposé finalement ces archives à la Bibliothèque des facultés catholiques de Lyon, en 1984.

⁹¹⁰ Ce fichier a rejoint les archives du Fonds Montuclard. L’ensemble est consultable à l’Université Lumière (Lyon II).

⁹¹¹ Entretien avec Jacques Roze.

son isolement croissant face à la tentation de rupture de nombreux militants à l'égard de l'Eglise. Mais il ne faut pas minorer deux données essentielles : d'une part, Montuclard a voulu le C.L.R. : il a pesé de tout son poids dans les débats de l'assemblée générale de 1953 pour contrer les partisans de la dissolution du mouvement. Mieux, en accordant alors une primauté morale aux membres de J.E. engagés au sein du P.C.F., il a à la fois légitimé l'évolution de J.E. et déterminé la future orientation du C.L.R. D'autre part, le départ de Maurice Montuclard est provoqué bien plus par des motifs conjoncturels que par des raisons idéologiques. Même si tout est lié – la désaffection des militants s'expliquant par l'impasse théorique à laquelle se heurte le groupe – c'est la situation financière qui rend inévitable ce départ. Finalement, Montuclard doit se rendre à l'évidence : la ligne de la « double fidélité » est intenable. En avril 1955, le groupe de Grenoble éclate. Des militants actifs et convaincus, comme Jean Giard, Cécile et Jean Fournier ou Suzanne Lapierre quittent le groupe lorsqu'ils entrent au P.C. Ici comme ailleurs, lorsque la foi ne s'est pas purement et simplement déportée sur le Parti, elle est d'une nature telle qu'elle ne peut plus s'accommoder d'un rattachement avec l'Eglise pour la plupart des militants.

III Destins des membres de Jeunesse de l'Eglise

« *Il fallait vivre* » écrit Emile Poulat dans un hommage posthume à Maurice Montuclard. La plupart des membres de J.E. exerçaient parallèlement une activité professionnelle. La question se posait en revanche pour les permanents du mouvement. Jacques Roze rejoint dès 1953 le C.O.S.E. (Centre d'orientation sociale des étrangers) de l'abbé Glasberg.

Marie Aubertin avait pris en 1954 un emploi de secrétaire à l'Institut de psychologie sociale que dirigeait Paul Fraise à la Sorbonne. Quant à Maurice Montuclard, il entra en 1955 à la SNECMA comme stagiaire, en qualité de secrétaire administratif et social du comité d'entreprise. Cette expérience professionnelle lui permit de rédiger sa thèse principale dirigée par Jean Stoetzel, *La dynamique des comités d'entreprise*⁹¹², qui demeure une référence dans son domaine et a été traduite en plusieurs langues étrangères. Déjà en décembre 1956, lorsqu'il avait intégré le CNRS comme attaché de recherches au Centre d'études sociologiques, il l'avait fait significativement dans le cadre de la sociologie du travail, alors que ses anciens compagnons de lutte – Henri Desroche, François Isambert, Jacques Maître ou Emile Poulat – avaient tous choisi la sociologie religieuse. En cela, il signifiait sa fidélité à une cause à laquelle il avait décidé de vouer son existence et à la résolution qu'il s'était fixée en quittant l'Ordre dominicain, de ne plus prendre publiquement position durant quelque temps sur les questions religieuses contemporaines. Ce qui ne l'empêcha pas de rechercher dans l'histoire les clefs d'une possible conciliation de la conscience religieuse et de la liberté. C'est ainsi qu'il consacra sa thèse secondaire, dirigée par Raymond Aron – un parrainage sans doute incompréhensible, et inacceptable pour certains camarades des luttes passées – et soutenue en Sorbonne en février 1964, à une étude du mouvement démocrate chrétien

⁹¹² Publiée en 1963 aux Editions du C.N.R.S.

en France de 1891 à 1902, sous le titre « Conscience religieuse et démocratie ». Certes, sa carrière universitaire, couronnée par une chaire à l’université de Provence, fut consacrée à la sociologie du travail, notamment avec la fondation en 1973 du L.E.S.T.⁹¹³ à Aix-en-Provence, en collaboration avec François Sellier. Pourtant la préoccupation religieuse ne le quitta pas. Et si cela n’apparaît pas de prime abord, c’est là pour lui une manière de poursuivre sa recherche, tant sociale que religieuse. Ainsi, il écrira bien des années plus tard, à propos de son travail sur les comités d’entreprise : « **Par cette étude, menée pendant deux années sur le terrain, ma réflexion reprenait contact avec la réalité. Avec la réalité sociale, certes ; avec la quête de l’intelligence de la foi également.** »⁹¹⁴ C’est aussi pour lui l’occasion d’entamer un processus critique qui tranche étonnamment avec la vulgate marxiste. Les commentateurs ne s’y trompèrent pas : « **Il définit la participation comme l’inclusion des intérêts du groupe ouvrier dans la poursuite des objectifs communs qui définissent l’entreprise ; il montre que le comité d’entreprise ne peut être considéré comme une simple émanation de l’organisation syndicale.** »⁹¹⁵ Bien plus tard, il consacra les dernières années de sa vie à approfondir la réflexion du théologien à la lumière des acquis du sociologue, avant que la maladie ne le condamne à un long silence, à partir de 1984 et jusqu’à sa mort, le 22 décembre 1988⁹¹⁶.

Quant au devenir des autres membres de Jeunesse de l’Eglise, il mérite d’être examiné en regard de leur évolution religieuse et de leurs engagements. Ici, l’établissement d’une typologie est impossible, tant l’on rencontre de cas de figure différents. Si tous ont pris leurs distances avec l’institution ecclésiale, les positionnements sont plus variés vis-à-vis de la foi. Pour un Jacques Roze qui, après dix ans sans mettre les pieds dans une église, dit aujourd’hui se sentir plus proche des protestants ou un François Le Guay qui a entrepris, à près de 80 ans, une lecture intégrale de la Bible, combien sont-ils à avoir perdu la foi dans l’aventure ? Gilles Ferry décrit ainsi l’itinéraire spirituel de nombreux anciens militants de J.E. : « **On peut comparer Jeunesse de l’Eglise à un oignon : nous avons voulu rejeter les compromissions de l’Eglise avec le monde bourgeois, les représentations naïves de la religion, les exigences d’une morale pseudo-chrétienne, pour ne garder que le cœur du message de foi. Mais, une fois enlevées les différentes pelures, on s’aperçoit qu’il ne reste rien.** »⁹¹⁷

Quant aux engagements, ils couvrent tout le spectre de la gauche politique ou associative. Plusieurs sont passés par le parti communiste : Jacques Roze y resta jusqu’en 1956, Marie Aubertin adhéra en 1953 à la cellule de la Sorbonne, avant de prendre ses distances au moment de l’affaire Prenant⁹¹⁸. D’autres deviendront des

⁹¹³ Laboratoire d’Economie et de Sociologie du Travail.

⁹¹⁴ Cahier manuscrit 10, page 54. Archives personnelles de madame Maurice Montuclard .

⁹¹⁵ La sociologie . Les idées, les oeuvres et les hommes , Centre d’études et de promotion de la lecture, 1970, page 316 .

⁹¹⁶ Cf infra, page 396.

⁹¹⁷ Entretien du 13 septembre 1994.

militants durables, même si peu, en définitive, garderont jusqu'au bout une fidélité sans faille au Parti. Quelques-uns, comme Gilles Ferry, rejoindront le parti socialiste, après un passage par le P.S.U.. La plupart ont prolongé leur engagement dans le militantisme associatif ou syndical : C.G.T., C.F.D.T., S.N.E.S. ; aujourd'hui, Secours Populaire, Attac, associations de soutien aux chômeurs, aux exclus, aux démocrates algériens ou aux Palestiniens ...

En quoi ces engagements portent-ils le sceau du passage par Jeunesse de l'Eglise ? Cela est bien difficile à déterminer, dans la mesure où l'action de J.E. se définissait par un positionnement actif à l'égard de l'Eglise et que, par la suite, les anciens du mouvement se sont situés hors de toute référence à l'Eglise. Cependant, J.E. a bien marqué leur histoire personnelle, comme l'explique Albert Loizil, membre actif des dernières années de J.E. et longtemps militant communiste : **« J.E. m'a aidé dans la distance que j'ai prise à l'égard du P.C., cette rencontre m'apportant ce que je cherchais : un engagement total dans le Parti, mais un refus de m'y perdre tout entier. Cette transcendance que m'apportait J.E. correspondait à mon besoin d'une vision dépassant mon plein engagement communiste (...) En somme, ce que je n'ai pas été assez intelligent pour comprendre (que mes insatisfactions relatives au P.C.F. et à l'U.R.S.S. s'expliquaient normalement ; que le communisme ne serait jamais une construction achevée ; qu'il irait par étapes successives, grâce à la critique du parcours accompli), J.E. m'a aidé à m'en passer provisoirement, en me conduisant à porter sur notre engagement (total tout de même) un regard critique. J.E. a eu pour moi un rôle de substitut à ce que le communisme ne pouvait me donner à l'époque. Et quand nous avons constaté que nous n'avions plus la foi, j'avais totalement assumé une distanciation qui ne manquerait plus de se consolider jusqu'à la démission, mais bien sûr me laisserait dans la souffrance de l'incompréhension de telles erreurs du communisme existant. »**⁹¹⁹

IV La réflexion du dernier Montuclard

« Je n'ai eu, de ma vie, d'autre préoccupation profonde que celle de l'Eglise, de sa vérité, de son rôle dans le monde, de l'esprit du christianisme » écrit Maurice Montuclard dans « l'argument » qui ouvre le dixième des onze cahiers d'écolier sur lesquels il couche ses réflexions et dont il entame la rédaction en juin 1982⁹²⁰. Comme s'il pressentait les attaques cérébrales qui allaient deux ans plus tard l'isoler dans un long silence, il entreprend dans ce document un grand retour en arrière. **« A la fin de sa vie, il est normal de se pencher sur son passé. Surtout quand une vie a été coupée en deux et que la deuxième partie permet de repenser la première, selon un autre point de vue »**⁹²¹. Mais au lieu de se livrer à un exercice purement introspectif, il entend

⁹¹⁸ Le biologiste Marcel Prenant, membre du comité central, de retour d'URSS, dénonce les théories de Lyssenko comme une imposture . Il est vertement semoncé par Garaudy et Casanova.

⁹¹⁹ Lettre d'Albert Loizil, 27 novembre 2000 .

⁹²⁰ Cahier manuscrit n° 10, 4 juin 1982, page 4. Archives privées de Mme Marie Montuclard .

poursuivre la réflexion qui au fond ne s'est pas interrompue : « **Le fait que ma vie ait été en quelque sorte coupée en deux ne m'a pas détourné de cette recherche qui, après avoir été conduite et contrôlée en équipe, est devenue, depuis la coupure de 1953, un soliloque sans discontinuité** ».⁹²² Ainsi, au titre « **Les mythes et la foi. Bilan de trente ans de réflexion chrétienne** », qu'il choisit pour ses derniers écrits, il substitue aussitôt : « **Les mythes, les événements et la foi** » et remarque : « **Pourquoi ai-je songé à me rattacher au texte de 1952 ? Instinctivement peut-être ...** »⁹²³. Et tout le travail de ces années-là constitue une mise en perspective critique des choix condamnés par la hiérarchie catholique en 1953.

A) La « contamination idéologique »

Montuclard se penche d'abord sur le processus selon lequel toute doctrine se transforme en orthodoxie, afin de dégager, si faire se peut, l'acte croyant des servitudes de l'idéologie et de l'orthodoxie. Il livre sa réflexion dans un ouvrage paru en 1977 et intitulé *Orthodoxies : Esquisses sur le discours idéologique et sur le croire chrétien*.⁹²⁴

Après une analyse du processus idéologique qui va du jaillissement d'une idée fondatrice jusqu'à sa cristallisation en orthodoxie dogmatique, Montuclard s'intéresse à la contamination idéologique du discours chrétien : « **L'idéologie est partout : l'intégrisme combat pour restaurer en leur pureté des rites, des croyances que l'usure du temps avait déjà corrompus. Le progressisme, lui, tire de l'Évangile des motifs en surplus de mener le combat social et politique. Là, le fétichisme d'un passé hors de l'histoire ; ici, une conception marxisante de l'Histoire. D'un côté comme de l'autre, le même mirage doctrinal** »⁹²⁵. Pour lui, cet « encerclement » du discours chrétien est imputable au contexte économique et social général : « **L'industrialisation à outrance a rendu impossible le maintien d'une culture unissant la vie de la conscience et celle de la cité, dans un « englobant » associant les exigences de l'esprit et les émotions de la sensibilité, le poids de l'économie et la liberté de la création. D'où la prépondérance du social dans le discours chrétien et sa « double appartenance », religieuse et profane. Qu'il y ait un certain nombre de « propositions » où l'autorité ecclésiastique fixe les limites et les règles du jeu, c'est un impératif nécessaire qui ne devient contrainte intolérable qu'à l'instant où la pression sociale risque d'étouffer l'acte personnel et communautaire du croire chrétien .** »⁹²⁶

⁹²¹ *Ibid*, page 3.

⁹²² *Ibid*, page 52 .

⁹²³ *Ibid*, page 43 .

⁹²⁴ Maurice Montuclard, *Orthodoxies. Esquisses sur le discours idéologique et le croire chrétien*, Cerf, 1977, 176 pages .

⁹²⁵ Maurice Montuclard, *Orthodoxies*, page 21 .

⁹²⁶ *Ibid*, page 172 .

011 On peut entendre ce discours comme un réquisitoire contre le pouvoir de normalisation et d'exclusion des idéologies. Montuclard ne se prive pas d'appuyer dans ce sens, en montrant que les discours chrétien ou communiste entrent parfaitement dans ce schéma, même (surtout ?) lorsqu'ils engendrent en leur sein leur propre critique (XXème congrès du P.C.U.S., Vatican II ...). Mais une autre lecture est possible, dans laquelle on retrouve les préoccupations originelles de Montuclard et qui revient sur l'inacceptable confusion entre la foi et les affaires du monde.

Une fois de plus est dénoncée la tentation de l'incarnation de l'extériorité au détriment de l'approfondissement de la foi. Une foi définie comme « **réalité secrète, toute enveloppée en elle-même, ne contenant initialement rien de plus que la réponse à l'appel de Dieu, une certaine façon de la part de l'un comme de l'autre de se dire et de se sentir présent.** »⁹²⁷ Que l'on ignore cette disponibilité fondamentale, « **que la conviction devienne explication de tout, que l'on se serve d'elle comme d'une théorie éprouvée, sans ombre, ni échec et alors on fait de l'orthodoxie, du sectarisme, de la bureaucratie et de l'irréalisme.** »

Mais qu'on ne se méprenne pas : derrière ce qui pourrait apparaître comme la dénonciation du système orthodoxe dont il a été victime en 1953, c'est à une autocritique que se livre aussi Montuclard. Evoquant les membres de Jeunesse de l'Eglise des années d'après-guerre, il affirme : « **Il fallait bien qu'[ils] fassent usage de leur pensée pour porter un jugement sur la situation politique, les difficultés de l'heure et les options à prendre. Et, de fait, ils le faisaient, mais – et c'est là le point crucial – ils empruntaient leurs opinions et leurs décisions à des théories insuffisamment critiquées, ils cédaient aux insinuations d'une propagande qu'on ne voulait même pas discuter (...). Il fallait bien exprimer, juger, prendre parti. Et il fallait, pour cela, sinon une cohérence, du moins une construction intellectuelle où une apparente logique assemblait, prononçait, « prophétisait ». Ainsi versions-nous dans l'idéologie.** »

Comment comprendre ce regret, cet aveu ? Montuclard le dit lui-même : il fallait bien prendre parti pour agir ! Certes, mais en s'appuyant sur une pensée rigoureusement contrôlée qu'il nomme *théorie* et qu'il définit comme « **un ensemble de propositions logiquement assemblées et reflétant le réel observé** », dans une conception en définitive très rationaliste . Or, ce n'est pas ainsi, aux yeux de Montuclard, que lui et ses amis ont abordé les réalités de leur temps. Ils ont préféré plaquer des schémas admis sans contrôle, extrapoler aveuglément. Ils se sont comportés en idéologues.

B) Le mythe contre l'idéologie

En tout cas, les recherches théologiques s'inspirent communément d'un modèle réduit à deux dimensions. La première comprend la croyance comme le reflet dans une conscience individuelle ou collective d'un enseignement dispensé et contrôlé par l'institution religieuse. La deuxième prend en compte l'environnement socio-culturel du croyant : les conditions d'existence, les archétypes sociaux, les idéologies ... ce que Montuclard nomme l'histoire. Ainsi la croyance est-elle à la rencontre de ces deux

⁹²⁷ Cahier manuscrit n° 10, pages 56 et 57.

facteurs. Et encore, l’institution, par défiance envers le second terme, a souvent cherché à réduire le modèle à son magistère exclusif.

On voit aisément où Montuclard veut en venir : ce modèle à deux dimensions, c’est le schéma défendu par Jeunesse de l’Eglise et qui a abouti aux *Evénements et la foi*. Trente ans plus tard, son théoricien en dénonce les limites : « **Ce modèle s’inscrit tout entier dans un champ épistémologique strictement régenté par la raison empirico-déductive. Logique rationnelle et concept y sont maîtres, ouvrant ainsi la théologie à la philosophie, à l’exégèse textuelle, à la critique historique.** » Or, cette conception est réductrice, car elle ignore la dimension symbolique et mythique de la religion. Montuclard, qui a beaucoup lu Mircea Eliade dans les années de son enseignement universitaire, propose désormais une approche tri-dimensionnelle de la croyance religieuse qui prend en compte la dimension mythique.⁹²⁸

011A ses yeux, le mythe est bien plus qu’un conte par lequel les hommes bercent leur misère ; c’est une donnée anthropologique fondamentale, car, par là, l’homme appréhende sa condition d’être créé et dépendant. Il est la satisfaction du sentiment de manque inhérent à la condition humaine, satisfaction que ne peut apporter la pensée rationnelle qui ne cerne que les objets matériels et sensibles. Par le truchement du symbole et du mythe, le désir d’accéder à l’inaccessible est en quelque sorte apaisé.

Mais surtout, la pensée symbolique est le garde-fou des délires de la pensée rationnelle. Car « **lorsque l’homme s’applique à penser la société et l’histoire uniquement dans les catégories de la pensée rationnelle et qu’il ne trouve pas dans le mythe l’exutoire à son désir, il bascule dans l’irréalisme, dans le fantasme, dans l’idéologie.** » Les sciences expérimentales et exactes sont certes indépendantes de celle-ci, la philosophie aussi, peut-être. Mais les vues sur la société, sur ses lois, sa structure, son devenir, ne peuvent pas se passer du poids d’équilibre que constitue l’activité mythique qui dérive ou du moins canalise le désir existentiel. « **Notre éducation chrétienne, notre milieu, le temps de la lutte n’ayant pas éveillé en nous le culte des mythes, il ne pouvait y avoir entre la foi et les événements que la fausse passerelle de l’idéologie. C’est à cette lumière qu’il faut interpréter le progressisme chrétien. Il a été attaqué pour d’hypocrites motifs et sur la poussée d’une idéologie qui, pour être opposée à la sienne, n’avait guère plus de consistance. Il est sans doute excessif (...). Mais une autre lumière aurait dû être projetée sur ce mouvement et une autre attitude que la critique ou la condamnation. C’est à la lumière et à l’exigence de la pensée mystique. La pensée rationnelle n’était partiellement déficitaire que parce que la pensée mythique ne l’équilibrait pas.**»⁹²⁹ Et, au détour d’une de ses réflexions, Maurice Montuclard ajoute : « **L’erreur de 1952 aurait été évitée si j’avais su alors ce que ces dernières années m’ont permis de découvrir.** »⁹³⁰

⁹²⁸ Maurice Montuclard, *Pour une analyse tri-dimensionnelle de la croyance religieuse*, 25 pages dactylographiées, sans date.

⁹²⁹ *Cahier manuscrit n° 10*, pages 65 et 66 .

⁹³⁰ *Ibid*, page 55 .

C) « L'erreur de 1952 »

En 1983, Maurice Montuclard publie, dans la revue *Archives de sciences sociales des religions*, un court article intitulé : « Limites épistémologiques du système orthodoxe ». Parmi les lettres qu'il reçoit à la suite de cette parution, l'une retient spécialement son attention, tant par les remarques qu'elle contient que par l'identité du signataire, un vieil ami : Paul Fraisse. Ainsi, à trente ans d'intervalle, celui-ci manifeste son désaccord, comme il l'avait exprimé à la sortie des *Evénements et la foi*. Cette interpellation touche suffisamment Montuclard pour qu'il entreprenne une « lettre imaginaire à Paul Fraisse », dont les deux versions qu'il rédige à quelques jours d'intervalle couvrent près de vingt pages d'une écriture fine et serrée⁹³¹. Plus qu'une réponse à l'ami de cinquante ans, c'est une reprise des débats menés entre les équipes d'*Esprit* et de J.E.. Mais c'est pour Montuclard l'occasion de revenir sur son itinéraire passé et de faire le point sur les questions qui ont dominé sa vie : « **Ton amitié me ramène en face de moi-même et m'incite à m'interroger, à me critiquer. En tout cas, à me poser avec sérieux la question : où en suis-je avec moi-même, avec la foi, avec l'Eglise ?** » **Mais la perspective est bien différente de celle défendue alors par le dominicain, puisqu'il écrit en introduction : « Si je reviens sur 1952, c'est, surtout, pour reconnaître mon erreur. »**

Une double erreur, plutôt : d'abord la plus grave à ses yeux, qui remet en cause les fondements même de sa pensée théologique : « **Non pas de conditionner l'acte de foi, mais de ne pas pousser assez loin le conditionnement.** »⁹³². Il s'explique ailleurs : « **En 1952, comme en ces dernières années, j'ai toujours réfléchi aux conditions, aux préalables de la foi. En 1952, le conditionnement social et économique retenait exclusivement l'attention. Ce conditionnement s'est révélé insatisfaisant ... d'autant plus que la censure bloquait La Bible, livre du Pauvre... Aujourd'hui, ce sont les conditionnements anthropologiques qui me semblent essentiels. Mais quand je dis «conditionnement», je restreins ma conviction présente. Car ce que je découvre est beaucoup plus qu'un préalable, c'est une partie de la substance de la foi.** »⁹³³

C'est évidemment à ses recherches sur le mythe que Montuclard fait ici référence, ce qui lui fait conclure : « **L'événement n'influe pas directement sur l'acte de foi, mais indirectement seulement, c'est à dire en agissant sur le mythe (...). Ainsi, je voyais juste en constatant qu'on ne peut croire sans s'appuyer sur une culture issue de l'histoire, de l'événement. Mais je me trompais sur la manière dont cette culture agit, aide ou freine le croire. Cette manière, je la présentais mécanique. (...) [Aujourd'hui], il m'apparaît qu'il n'y a aucun rapport direct entre ces événements, la culture et la foi religieuse. Il y a nécessité d'un intermédiaire : le mythe.** »⁹³⁴

⁹³¹ *Ibid*, pages 47 à 65 .

⁹³² *Ibid*, page 46 .

⁹³³ *Ibid*, page 43 .

⁹³⁴ *Ibid*, page 46 .

Mais cette survalorisation du contexte historique se double d'une erreur dans l'interprétation de ce même contexte et là, Montuclard baisse la garde devant l'ancien ami devenu contradictoire : « **Ton amitié a été pour moi si efficace et vigilante que je ne saurais faire fi de tes observations. Celle que tu fis sur les Evénements et la foi en 1952 avait montré, à retardement il est vrai, que tu étais judicieux et sage (...). Les événements t'ont apporté par la suite une éclatante confirmation ... La classe ouvrière ... Le communisme ...** » Cette erreur, Montuclard l'identifie clairement : « **cette fameuse « liaison organique » entre le communisme et la classe ouvrière dont aucun d'entre nous n'aurait sans doute pu faire une démonstration correcte.** »

En 1984, l'idéologie communiste a beaucoup perdu de sa séduction aux yeux de l'ancien religieux devenu sociologue qui en vient à s'interroger sur « **cette classe ouvrière dont on ne connaît plus les limites sociologiques, ni, moins encore, les traits distinctifs.** »⁹³⁵ Et, avec le recul, il ne comprend pas sa posture idéologique d'alors : « **Sans doute, tu avais raison : lien organique ... non. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un lien organique ? Mais cela n'explique pas pourquoi ce basculement, qui a donné au communisme tant d'importance qu'on a pu y voir une « religion séculière ». Qu'est-ce qui permet cette équation ? On dit : il y a un sauveur, un salut, une eschatologie optimiste, un partage du bien et du mal. C'est vrai, mais ce n'est pas cela qui a joué explicitement. Si cela avait été, il y aurait eu possibilité de discuter, de relativiser, de critiquer et de remettre les choses à leur place. Lien organique ? Qualités de la classe ouvrière ? C'est la réduction qui ne s'est pas faite. Au lieu de cette équivalence, il y a eu extrapolation non contrôlée rationnellement. Parce que quelques communistes faisaient cette grande action, le communisme devenait panacée, sorte de rédemption infaillible qui ne se reconnaît pas comme telle et, de ce fait, ne peut se critiquer lui-même.** »⁹³⁶

Ailleurs, le vieil homme se fait l'analyste de sa propre vie : « **La question que je me pose – que je me suis souvent posée – est de comprendre pourquoi j'avais ainsi décollé du solide terrain de l'observation des faits.** » Pour apporter une réponse, il reprend en substance les mêmes griefs que ceux qu'il énonçait quarante ans plus tôt dans le premier Cahier de Jeunesse de l'Eglise et dénonce les mêmes failles : en premier lieu, les choix stratégiques de l'Action catholique, une « **action militante, militarisée par la hiérarchie [et] entravée dans la crainte de compromettre l'Eglise par des engagements trop hardis, qui accusait encore l'extrinsécisme (sic !) qui semblait caractériser tout le mouvement catholique à l'exception de ce domaine qu'on nommait la piété.** » En seconde place, la vie spirituelle, justement, tellement étouffée par la morale qui a fini par se substituer à elle que la vraie spiritualité s'est enfermée dans un spiritualisme individualiste. Inédite en revanche est la rude charge lancée contre le thomisme dogmatique des années 20 et 30 que lui inspirent ses considérations sur le mythe comme antidote à l'idéologie : « **[La] complémentarité incontournable de la pensée rationnelle et de la pensée mythique n'était guère à l'ordre du jour au tournant des années 50. Hommes d'Eglise et chrétiens de la base avaient hérité de**

⁹³⁵ Ibid, page 53 .

⁹³⁶ Ibid, page 51 .

la piteuse « théologie » qui avait dominé l'opinion catholique dans l'entre-deux-guerres. Théologie qui, en dépit de l'enseignement donné par quelques hommes éminents, se ramenait, si j'en juge par mes propres souvenirs, à des ratiocinations abstraites où une piètre philosophie cherchait à exprimer une révélation dont les éléments majeurs étaient puisés dans Denzinger plutôt que dans l'Écriture. » Au bout du compte, c'est bien à un insuffisant approfondissement du mouvement d'intériorisation prôné et entrepris par J.E. dans ses premières années, mouvement qui aurait pu conduire à remettre en autorité l'orientation mystique délaissée, que Montuclard impute ses dérives. *« En dehors d'une certaine habilité à discourir, nous n'étions guère initiés à un mode de pensée salvateur ; pas plus que nous n'étions familiarisés spontanément avec les chemins de la mystique (...) Nous n'avions, pour nous protéger, nous stabiliser, qu'une théologie rationnelle misérable, que les objectifs imprécis laissés par l'Action catholique. Poussés par celle-ci vers le dehors, vers les non-chrétiens pour les conquérir et rencontrant dans la Résistance des hommes et des femmes admirables, animés par des convictions étrangères aux nôtres, mais séduisantes, comment aurions-nous facilement accepté de glisser entre eux et nous, entre cette conviction et la nôtre, un écran dressé par une église, une philosophie désuète, des préjugés bourgeois ? La découverte du dedans de l'Eglise était encore trop balbutiante pour apporter à ce nouveau pas fait sur la voie de l'extériorité un frein, une mesure adéquate. »*⁹³⁷

Il ne s'agit certes pas pour Montuclard de faire amende honorable, mais il serait faux de croire qu'il se livre rétrospectivement à un plaidoyer *pro domo*. Il voit bien, au contraire, les voies qui s'ouvraient à lui et qu'il a sciemment rejetées : l'existentialisme chrétien d'un Gabriel Marcel, l'expérience mystique et surtout la philosophie personaliste d'Emmanuel Mounier. *« La pensée personaliste donnait à Mounier une philosophie indépendante, respectueuse à la fois de la croyance religieuse et des préjugés de l'époque »*⁹³⁸. (...) *Je prends conscience de ce que Mounier représentait de juste équilibre et du fait que notre prétention d'affronter le marxisme et l'engagement aux côtés du P.C. – à cette époque « si sûr de lui et si dominateur » – révélait une indigence à la fois de la pensée rationnelle et critique et de la foi. »*

Cette tardive allégeance au fondateur d'*Esprit* a de quoi surprendre, mais elle dit bien la nature du fossé qui a séparé durant les dernières années de sa vie Mounier de ceux qui s'étaient considérés au départ comme ses disciples. D'une part, les croyances dans le lien organique entre le communisme et la classe ouvrière, le « pas de trop » dénoncé par Paul Fraisse ; d'autre part, leur refus d'une philosophie chrétienne qui fasse rempart – ou pire, écran – à la foi dans sa confrontation avec le marxisme : *« La foi devait se trouver face à face avec les options politiques suggérées par le P.C.F.. Dans leur rejet de la théorie rationnelle de leur époque, vue comme une mauvaise béquille, discréditée par les accommodements avec l'idéologie dominante, ils finirent par repousser toute pensée philosophique, sous prétexte que la foi suffit à tout et n'a aucun*

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Montuclard ajoute : » Époque où le prestige de l'Union Soviétique étincelait auprès des militaires eux-mêmes – et des plus compromis avec Vichy.» Certes, mais sans doute pas pour les mêmes raisons ...*

avantage à se barder ainsi de règles et de jugements qui ne pouvaient prétendre véhiculer toute la véritable sagesse chrétienne. »⁹³⁹ Et tandis que Mounier cherchait l'expression de sa foi dans l'élaboration d'une pensée philosophiquement contrôlée, Montuclard et ses amis cédaient au mirage de la « liaison organique ». Cette analyse appelle plusieurs remarques : d'abord, comment ne pas être frappé par la prise de distance de Montuclard avec ses positions passées, d'autant plus qu'il revendique la précocité de sa clairvoyance, qu'il date de la rédaction de *La dynamique des comités d'entreprise*, autrement dit des lendemains mêmes de son renoncement à l'action militante ? Du coup, on est bien loin de la « double fidélité » de 1953 : la conciliation dans une même conscience de la foi et de l'engagement communiste est désormais hors de propos. Non pas que cette double appartenance ne soit pas tenable, à condition toutefois de savoir séparer, comme il l'a toujours fait, l'action militante et la vie de foi. Mais la nouveauté, c'est que le dogme sur lequel reposait l'option en faveur du parti communiste – la fameuse « liaison organique » – lui apparaît désormais comme une complète mystification. Les sciences humaines sont passées par là, avec leur dose de soupçon et de recul. Cela dit, on peut déplorer une certaine confusion au chapitre des remèdes. Car, finalement, on ne voit pas très bien si l'antidote se tient du côté d'une approche rationnelle de la réalité ou de celui d'une nuit mystique dépouillée de tout discours. Quand Montuclard écrit : **« Ignorions-nous que la foi s'appliquant au réel humain et social ne peut se dispenser d'un équipement, d'un outillage rationnel pour s'adapter à l'objet qu'il saisit ? »**, il met en garde contre le parasitage de la pensée par le mécanisme idéologique. Mais, ailleurs, il dénonce avec plus de véhémence encore l'approche « raisonneuse » de la foi. Celle-ci, définie comme simple disponibilité à l'écoute de Dieu, doit rompre avec le discours, retrouver la voie du silence et de la contemplation, une « naïveté fondamentale ». Alors, les idéologies se dégonflent. **« La foi est isolée, sans protection, si le mythe n'est pas là pour empêcher l'événement d'engendrer ses propres croyances.** » On peut s'interroger – et certains n'ont pas manqué de le faire⁹⁴⁰ – sur la nature de ce « croire » naïf et simple, et plus encore sur les formes possibles de son expression. Montuclard n'a pas donné là-dessus de réponse, mais le fait qu'il ait suivi avec intérêt, à la fin de sa vie, le développement du mouvement charismatique apporte un éclairage.

⁹³⁹ *Ibid*, page 56 .

⁹⁴⁰ Cf notamment André Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, *op.cit.*, page 182 .

CONCLUSION

« Nous avons déposé sur la route, un à un, les bagages religieux qui entravaient notre marche ; d'autres nous ont été enlevés de force, et nous continuons d'avancer, habités par une liberté nouvelle, légère, mais douloureuse, traversée de lumière et d'hésitations. (...) Qu'on ne s'y trompe pas, nous ne sommes pas des désespérés : le désespoir est silence, et nous avons quelque chose à dire. » 011Jean Gall, Cahier 1 du C.L.R.

« Il ne me reste plus qu'un seul témoignage que je puisse objectivement porter en faveur de l'Évangile dont je vis : briser ma vie, renoncer à tout - sauf à ma foi et à ma fidélité à l'Église - pour pouvoir continuer à partager concrètement le sort et les luttes de ceux auxquels toutes les puissances de ce monde semblent dénier le droit d'être des hommes. »

Ces lignes adressées le 23 mars 1953 par le père Montuclard au père Suarez et qui accompagnent sa demande de réduction à l'état laïc ramassent en quelques mots le drame qui s'est joué sur près de vingt ans et qui s'achève dans le déchirement : le témoignage d'une double fidélité à l'Église et à la classe ouvrière considérée comme impossible. Celui qui aurait dû fêter quelques mois plus tard les 25 ans de sa profession dominicaine et avait considéré l'Ordre des prêcheurs comme sa famille renonçait au sacerdoce pour **« continuer le combat auprès des travailleurs opprimés »**. Cet épilogue douloureux scellait ainsi la faillite d'une stratégie élaborée dans l'exaltation d'une période si féconde en initiatives pour l'Église en France qu'elle avait poussé certains de ses fils à croire que « tout était possible ». Comment Jeunesse de l'Église est-elle passée, dans ce contexte, de la reconnaissance à la condamnation, comment ce mouvement qui

s'était voulu ancré au coeur de l'institution a fini par rompre avec elle, c'est au fond la question centrale de ce travail. Tenter d'y répondre a nécessité de débrouiller l'écheveau des influences reçues, des changements de cap opérés, des intuitions et des hésitations, des relations humaines et des choix théologiques.

Ainsi, il a fallu revenir longuement aux origines. Dès l'ébauche de Communauté créée à Lyon, les grandes lignes du projet de Montuclard étaient présentes : restauration du sens communautaire dans une Eglise vécue comme corps social, approfondissement de la vie de foi, de manière individuelle - par la recherche de la sainteté personnelle - et collective - par la réhabilitation de la paroisse -, retour au « dedans » de l'Eglise. De telles perspectives ne signifiaient pas pour autant repli sur soi et retrait du monde. Tout au contraire. Il s'agissait, en plein accord avec le vaste programme de « royauté sociale du Christ » qui marquait alors le pontificat de Pie XI, de s'inscrire dans une dynamique de présence au monde, en assumant pleinement la place des chrétiens dans la société et la construction de son avenir. En revanche, ce sont les moyens employés que Montuclard et ses amis condamnaient : là où ils proposaient une « présence », l'action catholique d'alors répondait « reconquête » ; là où ils préconisaient l' « écoute », ils voyaient le prosélytisme en oeuvre. Tandis que les mouvements de jeunesse lançaient leurs colonnes à l'assaut du monde déchristianisé pour « refaire chrétiens nos frères », les membres du groupe lyonnais rêvaient d'être les francs-tireurs de qui le monde moderne, dont ils reconnaissaient les valeurs, pourrait dire : « Voyez comme ils s'aiment ».

Dès ses prodromes, l'expérience de la Communauté lyonnaise s'inscrivait donc dans une démarche critique, ce qui n'allait pas de soi à l'heure où l'Action catholique connaissait les succès que l'on sait. Les difficultés rencontrées par le père Montuclard pour en faire avaliser l'existence par la hiérarchie étaient déjà éloquents. Ce projet d'un « super-laïcat » formé par les meilleurs militants des mouvements de jeunesse n'était-il pas un ordre religieux de plus ? Par ailleurs, cet embryon d'institution nouvelle malmenait bien des schémas établis, en proclamant la mission supérieure des laïques dans la stratégie apostolique de l'Eglise, plaçant ceux-ci sur un pied d'égalité avec le clergé, en mêlant hommes, femmes et ménages, prêtres et fidèles, dans les mêmes structures communautaires. Surtout, positionnée au point de contact entre l'action spirituelle et l'action temporelle, elle soulevait la question de l'autonomie des laïcs chrétiens dans le jeu social, question qui commençait alors à poindre et qui allait provoquer bien des débats et des tensions dans les décennies suivantes.

Il n'est pas sûr, dans ces conditions, que le projet lyonnais ait connu les brillants prolongements que l'on sait – et ce malgré la ténacité et l'ardeur de ses promoteurs – si la guerre n'était pas venue bouleverser toutes les données. En provoquant le relâchement du contrôle hiérarchique, en favorisant des rencontres et des contacts inespérés – au premier chef avec Emmanuel Mounier, qui fut, pour la petite cellule lyonnaise, un passeur en direction de l'intelligentsia catholique de l'époque – en suscitant l'adéquation entre le message délivré par Jeunesse de l'Eglise et les attentes d'une certaine frange de militants chrétiens aux prises avec le chaos du monde, la guerre a fourni un contexte favorable à l'éclosion du mouvement. Car, il faut le redire, le succès du premier *Cahier de Jeunesse de l'Eglise* ne s'explique que par l'attente à laquelle il répondait, attente qui dépasse la soif de lectures nouvelles d'un public frustré par la censure et la pénurie de papier. Aux

militants des mouvements de jeunesse privés de la possibilité de poursuivre à l'âge adulte l'action entreprise par le manque de structures conformes à leurs désirs, aux chrétiens soucieux de prendre toute leur part dans le monde en gestation, à ceux d'entre eux, surtout, qui, dans les réseaux et les maquis, au contact avec les incroyants et particulièrement avec les communistes, découvraient la richesse d'une humanité qui se passait de Dieu et oeuvrait à sa propre libération, Jeunesse de l'Eglise apportait un ancrage, un repère. Pas de réponse toute faite : c'était justement cette absence de réponse qu'il fallait assumer. Ainsi donc, le monde naissant puisait en lui les forces de sa délivrance et le vieux modèle de chrétienté ne pouvait lui apporter que des solutions aliénantes et moralisatrices. Pour l'heure, il n'y avait rien d'autre à faire que se jeter dans la mêlée et participer au bouillonnement général, sans chercher à donner de leçons. Le christianisme n'était pas en cause, mais les chrétiens avaient failli. Il leur fallait devenir d'abord vraiment chrétiens s'ils voulaient apporter au monde la révélation de son salut en Christ. Les saints laïcs que Montuclard appelait de ses vœux, il les avait trouvés, non pas parmi les chrétiens, mais parmi les incroyants et plus précisément chez les militants communistes : ils possédaient la charité, la foi et l'espérance, mais en l'homme. L'incroyance des croyants n'avait d'égale que la croyance des incroyants...

Parallèlement à cette découverte, le père Montuclard faisait paraître aux Editions de l'Abeille dont il était alors le directeur, le livre-événement des abbés Godin et Daniel, *France, pays de mission ?* Le dominicain, dont il faut rappeler à quel point l'ardeur apostolique fut profonde, ne pouvait rester insensible aux conclusions de cette publication dont tous les historiens du catholicisme français contemporains s'accordent à souligner le retentissement. Mais si Jeunesse de l'Eglise adhérait au diagnostic, elle émit aussitôt une critique fondamentale sur les remèdes : si l'Eglise ignorait ou combattait le communisme qui était - qu'on le veuille ou non - l'agent le plus dynamique et le plus représentatif au sein de la classe ouvrière, cette dernière serait irrémédiablement perdue. Or, le prolétariat était appelé à conduire l'humanité vers le progrès et l'Eglise se devait d'être de la partie. En cela, Jeunesse de l'Eglise a été aussi - et, peut-être, avant tout - une forme de réponse à *France, pays de mission ?*

Jusqu'en 1947, Montuclard avait fait son miel de la pensée de Jacques Maritain, qui fut son premier maître. Poussant au maximum les distinctions fameuses proposées dans *Humanisme intégral* entre les attitudes du croyant qui agit tantôt *en chrétien*, tantôt *en tant que chrétien*, il en avait tiré une justification du pluralisme des engagements politiques et une condamnation des organisations confessionnelles, politiques ou syndicales. Ce point de vue ne rendait toutefois pas suffisamment compte du rôle libérateur de l'Histoire. C'est pourquoi Montuclard substitua à la vieille distinction entre spirituel et temporel, une autre dualité qui lui paraissait plus pertinente, entre Eglise et Histoire. Loin d'instaurer un dualisme, cette reconnaissance d'une double médiation pour le chrétien visait à concilier l'espérance humaine et le plan divin, à condition d'aborder la Parole de Dieu en y cherchant la révélation du sens de l'Histoire. Cette conception donne tout son sens à la pratique originale de Jeunesse de l'Eglise qui, à côté d'une lecture intense et approfondie de la Bible, accorde une égale importance à la lecture des événements, ces « maîtres que Dieu nous donne ». Une telle approche fonde la vision de Jeunesse de l'Eglise sur le rapport entre religion et politique : ni confusion des plans, ni politique tirée de l'Ecriture sainte. La séparation radicale de la vie de foi et de l'engagement politique doit permettre

de pousser à fond les deux démarches, sans compromission ni affadissement de l'une par l'autre. C'est le seul moyen d'être à la fois vraiment chrétien – autrement dit participer à la vie de l'Eglise et témoigner du message évangélique – et vraiment militant politique, sans chercher à se concilier les bonnes grâces de la hiérarchie catholique ou à récupérer l'enseignement du magistère.

Mais cette réflexion est avant tout religieuse : en rejetant l'identification entre les positions traditionnelles de l'Eglise catholique, ses activités temporelles et la pratique de la foi, J.E. affirmait l'autonomie absolue de la foi et du monde, la pureté radicale de la foi et, partant, la liberté du chrétien dans ses engagements temporels, politiques et philosophiques. Le magistère ne s'y est pas trompé, qui a porté ses premières attaques – via la mise en garde du Conseil de vigilance de Paris, le 3 février 1952 – sur la relégation de la foi hors du champ de la pensée et de l'action. Pourtant, la vindicte hiérarchique qui aboutit finalement à la condamnation de Jeunesse de l'Eglise se cristallisa non pas sur le terrain théologique, mais « **d'une manière générale, contre l'imprégnation marxiste de ce mouvement d'idées** ». (communiqué de l'A.C.A. d'octobre 1952).

Il faut dire qu'avec *Les événements et la foi*, J.E. avait donné toutes les armes à ses adversaires. S'il était plus nuancé qu'on ne l'a dit sur le rôle messianique du prolétariat, le texte de Montuclard avait affirmé jusqu'à la caricature la fameuse « liaison organique » entre le parti communiste et la classe ouvrière. Les plus anciens membres de J.E. y virent, dès cette époque, l'aboutissement d'une dérive ouvriériste regrettable.

La notion de « dérive » n'appartient pas à l'outillage de l'historien, qui se bornera à constater une évolution dans la pensée. Evolution indissociable du climat d'une époque manichéenne qui pousse aux simplifications abusives ; évolution indissociable aussi de la radicalisation du discours entraînée par l'irréductibilité des positions antagoniques. Car ce que nous avons décrit dans l'affrontement de 1952-1953, c'est un vrai dialogue de sourds, le choc de deux positions irréconciliables. Là où J.E. se plaint d'avoir été condamnée sans même avoir été entendue, les évêques mettent en avant la patience et le talent d'écoute dont ils ont fait preuve... Là où J.E. se considère sévèrement sanctionnée, la hiérarchie ne voit qu'un rappel aux règles élémentaires de l'obéissance. Mais bien sûr c'est sur le plan doctrinal que l'opposition est la plus forte, comme en témoignent les échanges entre les dirigeants de J.E. et Mgr Guerry. Pour Montuclard, le communisme portait un double défi, qu'il était impensable, dans les circonstances de l'époque, de chercher à éluder. Défi philosophique, d'abord, le marxisme proposant une analyse économique et une interprétation des phénomènes sociaux qu'il juge pertinentes et qu'il s'agit d'assimiler dans une perspective chrétienne, comme saint Thomas d'Aquin l'a fait avec la pensée aristotélicienne. C'est ce qui transparaît clairement dans ces lignes de Montuclard : « **Il y a dans le marxisme les éléments d'une véritable science de l'économie et peut-être de la société. Il appartient aux théologiens thomistes (mieux préparés que quiconque, me semble-t-il à ce travail) de préparer prudemment l'intégration de cette science dans la philosophia christiana.** »⁹⁴¹

Mais le communisme est aussi – et, peut-être, surtout - un défi à la foi des chrétiens. Le rayonnement des militants communistes, leur dévouement à la cause des ouvriers,

⁹⁴¹ Lettre du père Montuclard à Mgr Fauvel, évêque de Quimper.

leur disponibilité et leur générosité dans la défense de leur idéal ne cessent de fasciner et d'interroger les dirigeants de Jeunesse de l'Eglise. En eux ils voient vivre les trois vertus théologiques, mieux que chez bien de leurs coreligionnaires. Ils ne sont pas loin de penser qu'en un certain sens, « **l'athéisme est la forme moderne de la religion** ».⁹⁴² Et sans cesse leur revient en mémoire cette remarque d'un militant communiste : « **Si votre foi et votre Dieu étaient vraiment ce que vous dites, alors cette affaire-là devrait prendre toute votre vie!** » En cela, l'athéisme marxiste est vraiment un défi posé aux chrétiens, il est en quelque sorte la condition de la foi.

Toutefois, la rencontre du mouvement ouvrier s'est faite avant tout par une démarche théologique. Elle découle de l'affirmation fondamentale de la présence de Jésus-Christ dans l'Histoire et de l'idée qu'il faut comprendre l'Histoire si l'on veut comprendre la parole de Dieu. Mais J.E. récuse la possibilité d'un sens immédiatement déductible du sens de l'histoire, qui s'opérerait à partir du christianisme. Car Jésus-Christ est présent, mais caché. Dès lors, il y a deux manières d'accéder à cette présence : par l'expérience mystique ou par la participation active à l'histoire en train de se faire. C'est là l'option retenue par J.E. C'est en ce sens que Montuclard voit dans l'action militante la réalisation effective de l'acte de croire. Jean-Jacques Kirkyacharian a donc doublement raison d'écrire : « **Le christianisme que professait Montuclard et qui faisait l'orientation propre du mouvement « Jeunesse de l'Eglise » était une méditation de la présence, dans tous les aspects pratiques et théoriques de cette idée.** »⁹⁴³

Encore faut-il préciser que, si la foi est ramenée dans le champ de l'immanence, toute tentation de confusionnisme est vigoureusement rejetée. La stricte séparation des domaines de la foi et de l'action doit préserver de la tentation de la « civilisation chrétienne » comme de l'instrumentalisation du christianisme par les chrétiens dans leurs combats idéologiques. La vigueur des choix en faveur du parti communiste faits par de nombreux militants de J.E. a pu masquer la force de ce message qui ne sera pas trahi : on peut très bien participer aux organisations de luttes pour la défense de la cause ouvrière et de la paix, voire adhérer au parti communiste – car si l'on a fait ce choix, il faut l'assumer à fond – sans rien abdiquer sur le terrain de la foi !

Ni rendre les armes sur le front de la réforme religieuse. C'est là que la doctrine de Jeunesse de l'Eglise s'écarte des autres mouvements de la tendance progressiste, même si, pour les militants de base, toutes ces officines participaient du même combat. Pour Montuclard et ses amis, il ne s'agit pas de recruter des troupes chrétiennes pour favoriser le succès de la lutte conduite par le parti communiste ou faire en sorte que la sensibilité chrétienne soit représentée au moment du Grand Soir, il s'agit de permettre aux militants chrétiens engagés dans cette lutte de ne pas désespérer de leur Eglise et de trouver des raisons positives de lui garder leur pleine adhésion. Ce qui signifie que l'engagement aboutit à transformer les formes de la religiosité, comme l'écrit en janvier 1953 l'équipe de Jeunesse de l'Eglise : « **Comment vivre la Foi et l'Eglise dès lors que l'engagement**

⁹⁴² Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, page 198.

⁹⁴³ Jean-Jacques Kirkyacharian, « Maurice Montuclard et l'histoire ou une herméneutique de la présence et de l'action », *L'instituant, les savoirs et les orthodoxies*, Actes du colloque en souvenir de Maurice Montuclard, Aix-en-Provence, 1991, page 36.

parmi les non-chrétiens – et plus particulièrement avec le prolétariat conscient – nous a amené à faire une révision sérieuse de nos habitudes chrétiennes ? »⁹⁴⁴

Le christianisme demeure l'alpha et l'oméga. Pour ceux des chrétiens progressistes qui sauteront le pas, le salut de l'Eglise ne peut pas se trouver dans l'Eglise, elle ne peut sécréter en elle-même les forces de sa propre transformation. C'est à l'Histoire de remplir ce rôle. Pour Montuclard, les choses sont plus nuancées. En campant la double médiation de l'Eglise et de l'Histoire, il intègre cette dernière dans le plan divin pour le salut de l'humanité. L'Histoire est le lieu de la révélation de l'humanité, mais l'Eglise est, pour l'Histoire, sa propre révélation. « **Chez le clerc Montuclard, c'est l'Eglise dans son devenir catholique à la fin qui est la conscience de soi de l'Histoire et le procès de son accomplissement.** »⁹⁴⁵

On pourra encore s'interroger sur le sens des mots. De quelle Eglise s'agit-il dans l'esprit de Montuclard ? Si l'Eglise comme communauté vivante, comme Corps mystique du Christ reste dépositaire de la présence divine, l'Eglise-institution n'est-elle pas condamnable, qui, par ses choix idéologiques et ses compromissions avec les pouvoirs temporels, trahit sa mission apostolique auprès des hommes ? Montuclard, dans ses dernières réflexions, a bien théorisé cette opposition entre « l'institution instituée » fossilisée dans son discours orthodoxe et « l'institution instituante », porteuse d'une dynamique et d'un projet. Pourtant, là encore, on ne peut se satisfaire d'une approche simplifiée. La meilleure preuve en est la recherche permanente de *l'imprimatur* pour les écrits de J.E., souci qui ne peut se réduire à la peur des sanctions et à la crainte de la condamnation. Plus qu'une caution, c'est un engagement de l'institution ecclésiale vis-à-vis de ses écrits que souhaite obtenir ainsi Montuclard, afin de peser dans le dialogue avec les incroyants : « **Si j'étais incroyant, et qu'il me plaise de juger du christianisme en connaissance de cause, je ne voudrais, me semble-t-il, que des chrétiens qui ont fait leurs preuves et qui me parlerait avec l'imprimatur de leur Eglise** ». Montuclard n'a que faire d'être un franc-tireur : il veut « compromettre » le magistère dans sa recherche, car lui seul lui confère une légitimité.

On comprend dès lors que l'opposition entre le dominicain et la hiérarchie de l'Eglise se double d'un terrible malentendu : tandis que ses supérieurs pensaient réduire un rebelle et un schismatique, Montuclard se voyait comme un garde-fou et un recours, profondément animé du désir de conserver ou de ramener au sein de l'Eglise des militants dont il entrevoyait les possibles dérives, soumise qu'était leur foi à toutes les rigueurs du contact avec l'athéisme. Il ressent incompréhension et désolation face aux mesures qui le frappent parce qu'elles signifient, aux yeux des chrétiens engagés dans le combat social, la condamnation de la double fidélité à l'Eglise et à la classe ouvrière.

Cela dit, cette présentation du débat comme celle d'un choc frontal est encore réductrice, influencée par la conclusion tragique du scénario et par la mémoire blessée des acteurs. Nous avons voulu montrer toute la diversité des mouvements étiquetés progressistes et l'originalité de la partition jouée en leur sein par Jeunesse de l'Eglise,

⁹⁴⁴ Bulletin de liaison, n°19

⁹⁴⁵ Yann Moullet-Boutang, *Louis Althusser*, page 299.

même si ces particularités sont surtout sensibles au niveau des états-majors et de la doctrine. Mais du côté des gardiens de l'orthodoxie, les positions ne forment pas davantage un bloc. Aussi, à l'image souvent évoquée d'un « match de ping-pong » entre des congrégations romaines conservatrices effrayées par la *furia francese* et des théologiens animés par un tenace complexe anti-romain, nous préférons, pour filer la métaphore sportive, celle d'une partie de billard à trois bandes : tandis que Rome s'inquiète de plus en plus des turbulences venues de France, mais se garde de frapper directement, l'épiscopat français, pris entre le marteau et l'enclume, cherche à sauver l'essentiel – à ses yeux les prêtres-ouvriers – en éradiquant les éléments jugés les plus néfastes. Mais, là aussi, bien des sensibilités s'expriment : rien qu'entre les trois cardinaux français placés en première ligne – sans parler de l'ensemble des évêques...- on passe de la *Realpolitik* d'un Feltin à l'impénitente volonté de conciliation d'un Gerlier. Et que dire du jeu compliqué mené à Rome, entre le Saint-Office et la Curie générale des dominicains, par le père Suarez ?

En définitive, ce qui apparaît le plus clair, c'est la logique irrépessible de la condamnation. A partir des premiers heurts, elle semble inscrite de manière inéluctable au terme d'un processus qui, de durcissements en incompréhensions, conduit à la rupture. C'est qu'avec Jeunesse de l'Eglise, la hiérarchie pensait avoir débusqué l'école de pensée du progressisme en France et pour elle, la tentation était grande de condamner un mouvement qui ne comptait que quelques centaines de membres, mais dont l'influence semblait se retrouver partout. Nous pensons avoir montré qu'au bout du compte, Montuclard et ses amis ont endossé plus que ce dont ils étaient directement comptables. Mais en produisant une oeuvre publique et en se targuant de la caution longtemps obtenue de l'Ordre dominicain et des autorités épiscopales, ils avançaient à découvert et attiraient les foudres.

Pourtant, en ce qui concerne les deux griefs fondamentaux formulés contre Jeunesse de l'Eglise – imprégnation marxiste et suspension de l'apostolat – Montuclard s'est expliqué abondamment au moment de la crise. Peut-on parler d'imprégnation marxiste parce que la collaboration avec les communistes est préconisée sur le plan politique ? C'est d'une part faire preuve d'une confusion des plans temporel et spirituel et de l'incapacité de penser de manière distincte la présence religieuse de l'Eglise au coeur des sociétés humaines et son intervention dans les affaires du monde. C'est d'autre part reconnaître implicitement que l'Eglise a lié totalement son destin à la société libérale et bourgeoise, au point de voir dans l'émergence possible d'un nouveau modèle de société une menace pour sa propre existence. Sans parler du scandale que représente cette alliance avec une idéologie – le libéralisme - qui proclame des valeurs diamétralement opposées à celles du christianisme. Cette critique ne se fonde que sur une erreur de perspective : A-t-on reproché à Saint Rémi un « confusionnisme barbare » lorsqu'il a baptisé Clovis ? Ce « temps de Saint Rémi » qu'évoque un numéro de *La Quinzaine*, le voici revenu. L'Eglise doit être capable de se désolidariser d'avec un monde qui croule pour accueillir en son sein les forces vives de l'humanité.

Quant au soupçon de prôner une suspension de l'apostolat en milieu ouvrier jusqu'à la libération de celui-ci par la révolution socialiste, Montuclard l'a rejeté par une argumentation que l'on peut ramener à ces quatre arguments :

Un groupe d'hommes, au cours de son histoire (tout comme un homme au cours de sa vie) n'est pas, à tout moment, également prêt à recevoir la prédication de l'Evangile. Dans l'époque présente, une large part de la classe ouvrière, du moins ses éléments les plus « conscients », influencée ou formée par le marxisme et toute entière mobilisée dans la lutte pour sa libération, est imperméable à la prédication de l'Eglise.

L'apostolat chrétien a toujours tenu compte de ce fait : le père Lebbe en Chine, le père de Foucauld au Sahara ont estimé ne pouvoir rien de plus, pendant un temps, que se faire Chinois avec les Chinois, Arabe avec les Arabes. Pourquoi serait-il scandaleux de vouloir, un temps, se faire ouvrier avec les ouvriers ?

Une prédication chrétienne peut bien essayer de toucher les ouvriers indemnes de l'influence communiste, voire d'en détourner une partie déjà touchée. Mais ce serait alors une stratégie désastreuse, qui détournerait de l'Eglise une grande partie des ouvriers.

L'apostolat chrétien en milieu ouvrier peut et doit prendre en compte le fait communiste, car l'Eglise et le parti communiste ne se situent pas sur le même plan. Le parti communiste agit dans le domaine politique et l'Eglise sur le plan de la foi. Le fait que le P.C.F. est le seul parti dont l'action peut conduire à la fin de l'exploitation des travailleurs ne peut qu'encourager les chrétiens à le soutenir.

Enfin et surtout, la stratégie de présence silencieuse et de collaboration au mouvement social prônée par Jeunesse de l'Eglise n'équivaut pas à une renonciation à la mission apostolique de l'Eglise. Au contraire : c'est vouloir « faire aujourd'hui ce qui est possible aujourd'hui ». Mieux, ce témoignage constitue la forme la plus efficace de témoignage auprès de catégories sociales qui jugeront l'Eglise sur ses actes et ses engagements à leurs côtés. Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit là d'une option minimaliste. C'est au contraire la plus haute vocation du chrétien qui est exigée : « Elle consistera non pas à prêcher (c'est le rôle spécial des prêtres) , ni même en un sens de donner le bon exemple (il ne s'agit pas d'un effet à produire); elle consiste à être le Christ, le Christ et non pas nous, à Le rendre présent, Lui, afin que par nous, ce soit Lui qui parle, qui agisse et qui juge, afin qu'Il paraisse, qu'Il rayonne à travers l'humble quotidien du labeur et des grèves, des soucis et des loisirs, de la misère et de l'abondance, afin qu'Il soit par nous au milieu des siens pour les aimer ».⁹⁴⁶ On sait que c'est ce point de « l'évangélisation en suspens » qui a suscité les plus fortes réticences à l'égard des idées de J.E. et pas seulement de la part de ses adversaires les plus farouches, en cela que l'apostolat en monde ouvrier semblait subordonné au triomphe de la lutte révolutionnaire. Il nous semble pourtant que les arguments développés par Montuclard précisaient clairement les choses à ce propos.

⁹⁴⁶ Reste donc à aborder le progressisme de Jeunesse de l'Eglise. Le concept, forgé à Mgr Pinson, évêque de Saint-Flour, cité par Maurice Montuclard, *Bulletin de liaison*, n°20 mars-avril 1953.

l'époque même des faits et dans une logique polémique, voulait désigner l'ensemble des chrétiens qui souhaitaient la victoire politique du parti communiste et désiraient l'engagement d'un grand nombre de chrétiens à ses côtés. Emile Poulat et Yvon Tranvouez ont insisté sur l'hétérogénéité d'un tel regroupement, tout en montrant qu'il recouvre bien une réalité, qui se donne à voir notamment dans le soutien à l'appel de Stockholm ou dans la défense des prêtres-ouvriers. Si, pour certains mouvements, le degré de leur progressisme a pu faire débat, le cas de Jeunesse de l'Eglise a pour lui d'être limpide et de n'avoir jamais été discuté : c'est le parangon du progressisme. Pourtant, l'étiquette ne doit pas favoriser une simplification abusive. D'abord parce que le progressisme de J.E., issu d'une préoccupation missionnaire primordiale, est basé sur une démarche originale de rénovation religieuse, ce dont l'expression de « progressisme théologique » rend, bien qu'imparfaitement, assez fidèlement compte. D'autre part, parce qu'elle pourrait conduire à perdre de vue qu'à côté d'engagements conjoncturels déroutants qui l'ont privée, en France du moins, de postérité, Jeunesse de l'Eglise a élaboré une théologie de l'action basée sur une dialectique délicate entre une foi ressourcée et l'action temporelle pleinement assumée, et qui a encore quelque chose à dire pour les temps qui viennent. Autrement dit, l'essentiel n'est pas de rameuter des soutanes sur les estrades du parti ou de collecter des déclarations d'évêques favorables aux idées progressistes, c'est de réaliser au sein de l'Eglise un *aggiornamento* pour mettre celle-ci en accord avec son temps, pour la réconcilier avec le monde. Comme l'écrit Yvon Tranvouez : « ***Il faut bien mesurer la révolution que cela représente pour la mentalité catholique : au lieu de penser le monde moderne à la lumière du christianisme – ce qui est la logique du catholicisme intégral jusque dans ses versions les plus à gauche – on entreprend de repenser le christianisme dans le cadre de la modernité.*** »⁹⁴⁷

En définitive, Montuclard fut vraiment un révolutionnaire, mais plus encore dans son approche théologique que dans sa démarche politique. De fait, ses prises de position dans le champ politique découlent en partie de sa réflexion religieuse : si la foi est délivrée de ses conditionnements sociologiques et de ses pesanteurs moralisatrices, elle peut cohabiter avec n'importe quelle idéologie dont le but est l'amélioration du sort de l'humanité. En prônant la reconnaissance de la liberté du chrétien dans ses engagements temporels, en appelant de ses vœux l'*aggiornamento* d'une Eglise « servante et pauvre » face au monde, Jeunesse de l'Eglise a participé de cet élan réformateur qui aboutit à Vatican II. Mais la condamnation que lui valurent tant son radicalisme que ses compromissions avec le mouvement communiste l'empêcha d'y prendre toute sa part. C'est sans doute aussi ce flirt poussé – et trop daté – avec l'idéologie marxiste-léniniste qui la priva d'une réelle postérité. S'il arrive à des adeptes latino-américains de la théologie de la libération de s'en réclamer – « Vous êtes nos grands-pères ! » a pu dire l'un d'eux à François Le Guay –, on peut s'étonner de ce que la recherche de JE ne soit jamais mentionnée dans la genèse du ralliement d'une partie des catholiques français à la gauche dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Or, cela ne doit pas surprendre. Ce phénomène – la fameuse « deuxième gauche », pour faire court – puise ses racines bien plus dans la prise de conscience politique des militants jécistes durant la guerre d'Algérie

⁹⁴⁷ Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes*, op. cit. , page 183

et dans les luttes syndicales ou tiers-mondistes que dans les constructions théologiques de groupes comme Jeunesse de l'Eglise. Et c'est un parti socialiste rénové, qui, après Epinay, saura rafler la mise. A l'époque de J.E., un tel rapprochement était impossible avec la vieille S.F.I.O. empêtrée dans ses contradictions et ses reniements. A gauche, le seul partenaire possible, dans une démarche de réalisme politique, était alors le parti communiste. Mais un tel choix ne pouvait que broyer ceux qui avaient opté pour lui.

ANNEXES

La publication *in extenso* des publications de Jeunesse de l'Eglise et des papiers Montuclard sur cédérom rend quelque peu superflue une présentation de documents en annexes. Pourtant nous présentons ici quelques pièces. Trois raisons justifient ce choix : la possibilité d'une consultation immédiate des documents choisis, sans le truchement d'un ordinateur ; la provenance de certaines archives, issues de fonds dont l'accès est soumis à conditions ; enfin, la mise à disposition immédiate de documents qui nous ont paru revêtir une importance particulière.

I 011« Engagements immédiats pour les commençants », *Message* n° 18, 1^{er} août 1941.

POUR LES MEMBRANTS

ENGAGEMENTS ESSENTIELS

Annexes

- 1- C'est dans chacun d'être adieu dans la Communauté.
Je m'engage ainsi à des conditions qui depuis longtemps, déjà travaillaient ensemble. La première chose est de savoir ce qu'ils sont, ce qu'ils font, et de m'efforcer de répondre à ce qu'ils attendent de moi.
- 2- Ils veulent contribuer, pour leur part, sans l'Église et sans son autorité, au renouvellement actuel du christianisme, en chacun d'eux, entre eux, autour d'eux.
- 3- Ils savent que le besoin de Dieu véritable n'est toujours fait sentir dans l'Église, qu'à chaque époque il s'est traduit par des extensions appropriées.
- 4- Pour les hommes les peccent à croire qu'il s'agit surtout aujourd'hui de retrouver une religion simple, essentielle, vivante, adaptée à l'homme d'aujourd'hui, et de retrouver dans les habitudes chrétiennes les valeurs de la vie de communauté, aussi s'appliquent-ils :
- 5- à redécouvrir et à réaliser un style de vie capable de les rendre non seulement chrétiens mais hommes chrétiens ;
- 6- à former, à créer les communautés juridiques existantes, des communautés nouvelles, plus réellement vivantes ;
- 7- à conduire toute leur activité selon leur conviction ;
- 8- Dans ces objectifs, qui expriment les grands intérêts spirituels du monde de Dieu, je suis désormais placé toute l'inspiration de ma vie.
- 9- La Communauté est organisée ainsi :
- 10- Les membres de la Communauté sont répartis en autant d'équipes de frères, de sœurs, de laïcs administrateurs, qu'il est nécessaire pour que chaque équipe se compte pas plus de 8 à 10 membres environ. L'équipe est dirigée par un chef d'équipe.
- 11- Les différentes équipes d'une même région forment une communauté, placée sous la responsabilité d'un chef de communauté.
- 12- Le chef de la Communauté, assisté d'un conseil de sa confiance représente les éléments divers qui composent notre mouvement, un aspect d'unité.
- 13- Surtout et surtout dans cette Communauté est-ce de moi une CONVICTION INDIVISIBILE, c'est à dire, sur bien des points une SUPPLÉMENT avec mon passé, une TRANSFORMATION PROGRESSIVE de sa mentalité.

et de la manière dont je vis :

Je m'engage donc à orienter mon effort selon les lignes suivantes :

- 13- J'aimerais en condition et l'exploiterai humainement et consciencieusement au maximum .
- 14- Je suivrai l'homme pour ce qui le concerne et j'accomplirai ma fonction , et pour mon plaisir et pour l'argent , mais pour bien servir la collectivité .
- 15- Je n'oublierai pas que Dieu est le seul Maître de tout bien : Je menerai une vie simple , j'apprendrai à me contenter de peu et à user de tout détachément , je ne me laisserai appesantir ni par les soucis ni par les plaisirs de la vie , je prêterai et donnerai volontiers , je protégerai l'hospitalité .
- 16- Je m'exercerai à faire dans mon budget , dans mes dépenses , la part du nécessaire et celle du superflu . J'utiliserai intelligemment et dans la dépendance de la communauté ce superflu , qui est vraiment mon droit sur le bien des autres .
- 17- Je tendrai à réfléchir dans mon foyer une pleine vie de communauté , non pas à m'occuper sur elle-même mais largement utile et ouverte à la bonté des hommes , où chaque personne jouit de sa légitime indépendance .
- 18- Je deviendrai de plus en plus attentif aux liens de solidarité qui de tant de manières unissent les hommes entre eux et les groupent en de multiples communautés . Dans mes jugements , mes démarches , toute mon activité , je rassemblerai ces liens et chercherai en tout et partout à les développer .
- 19- J'aurai l'ambition de devenir un homme , consciencieusement , intellectuellement , spirituellement .
- 20- Je me débarrasserai de toute érudition d'esprit , des préjugés de classe et de milieu . Je chercherai à me cultiver par la lecture et l'élargissement du cercle de mes relations .
- 21- Je tâcherai de faire preuve , en toute occasion , de tous sens , de loyauté , de justesse .
- 22- Je m'appliquerai à devenir un énergique , un persévérant . Je me référerai à toutes les mesquinités , à tous les embarras . Je puiserai la force dans la solitude et n'appuyerais mon vie que sur moi-même et sur Dieu .
- 23- Je lutterai pour rester maître de moi , libre à l'égard de la haine et de l'agitation , dégagé de toutes les routines .
- 24- Quelqu'il arrive , je resterai optimiste et joyeux .
- 25- Je serai sérieux et "utilité" mes rapports avec tous les autres . Je m'appliquerai pour ma part à restaurer les rapports entre hommes et femmes .
- 26- J'apprendrai ce qu'est la vie du prière et la mettrai à la base de toute ma vie .

- l'expression au plan de Dieu sur moi .
- 28- Je chercherai ce plan dans les circonstances , les événements , les droits et les besoins du prochain , les tâches journalières , mes aspirations vers le mieux ...
- 29- Je m'exorciserai à l'oraison quotidienne , afin de me convaincre totalement qu'en tout je dépende de Dieu et que de toutes manières je dois travailler à son Royaume et à sa Gloire .
- 30- Je ne garderai de ce plan un système tout fait de vie spirituelle , au besoin je modifierai mes habitudes , afin de n'avoir d'autres modèles que le Christ .
- 31- J'aurai sans doute à revoir mes propres positions à l'égard de la vie sacramentelle : confession-direction , communion ...
- 32- Je serai fidèle à l'Eglise et aux engagements communs à tous les chrétiens .
- 33- Je ferai du dimanche le jour du Seigneur et de la vie fraternelle . Je vivrai en communion avec la liturgie chrétienne pour y puiser de quoi renouveler constamment l'inspiration de ma vie .
- 34- J'assisterai régulièrement à toutes les réunions de la Communauté , J'y serai exact et actif . En cas d'empêchement , j'expliquerai à l'avance mes excuses et mon travail sur le sujet de la réunion .
- 35- Je réfléchirai sur MESSAGE . Je ferai toute étude demandée par la Communauté .
- 36- Je prendrai au plus vite l'habitude de la fouille de route et du plan d'action .
- 37- J'accepterai la correction fraternelle .
- 38- Je ferai de la Communauté la seule inspiration de ma vie , mais non son seul intérêt .
- 39- Je ne parlerai qu'avec discrétion de la Communauté et ne posséderai aucun document écrit la concernant sans son autorisation .
- 40- Je considérerai tous les membres de la Communauté comme des membres de ma famille et je me comporterai envers eux en conséquence .
- 41- Je sais d'avance que je ne réussirai pas en un jour cette REPOSTE de moi-même . Je m'attends à des lenteurs , à des déboires , à des succès . Mais je sais aussi que ce qui importe le plus , c'est de m'être jamais satisfait de soi et de ne jamais accepter sa médiocrité .
- C'est pourquoi - pour résumer tous ces engagements - je promets essentiellement aux frères qui viennent de m'accepter parmi eux , de ne jamais me décourager et , quoi qu'il arrive , de toujours me reprendre afin d'aller encore de l'avant .

**II011« Pourquoi faire de nouvelles communautés ? » ,
Message n° 39, 1^{er} mai 1943.**

Annexe II

Pourquoi faire de nouvelles communautés ?

Nous sommes engagés dans l'Eglise par le Baptême. Cela nous rend responsables de l'Eglise. Nous devons faire face à ses besoins actuels.

Ce qui se révèle nécessaire aujourd'hui, c'est :

- 1) de refaire la communauté des chrétiens dans l'Eglise
- 2) de tirer de l'essentiel de la tradition chrétienne une nouvelle manière d'inspirer la vie de l'homme moderne,
- 3) de dégager les justes rapports de l'Eglise et du temporel.

Ces objectifs ne peuvent être atteints efficacement que par des communautés nouvelles, distinctes des paroisses, des parishes et des mouvements,

Il leur faut l'indépendance, non pour s'écarter de la tradition et de la hiérarchie, mais pour faire naître d'un esprit créateur puissant et libre, les rénovations nécessaires.

Il leur faut une unité forte, assurée, non par des cadres ou une vie spatiale commune, mais par un même engagement à réaliser ces objectifs dans une discipline acceptée de tous.

Ce sont les communautés de cette sorte que nous projetons de réaliser.

Nous y travaillons depuis quelques années, mais nous attendons les apports de tous ceux qui préoccupent, comme nous, la situation présente de l'Eglise.

Leurs objectifs :

Les chrétiens engagés dans ces communautés, veulent dans :

+++ au sujet de la réactivation de la vie de l'Eglise (réunions chrétiennes - sacrements - prière - liturgie...)

Et extraire l'essentiel, d'un contexte souvent inadapté, pour la vivre authentiquement, compte tenu des exigences de notre époque.

+++ au sujet des rapports de l'Eglise avec l'extérieur

notamment la tension qui naît de la coexistence des sociétés temporelles et spirituelles, tension qui se manifeste :

- au niveau individuel, qui est et veut rester simultanément engagé dans famille, profession, Cité et dans l'Eglise,
- dans les rapports des groupes spirituels et des groupes temporels.

+++ au sujet du style de vie de l'homme chrétien

Dégage des schémas de vie chrétiens personnels, capables de ne pas contredire et de favoriser la recherche sociale d'un type d'homme nouveau.

Les engagements

Pratiquement, l'engagement à ces Communautés, prolongement et mise en œuvre de l'engagement à l'Eglise par le Baptême, exige :

- 1- une réforme de la mentalité et une révision des attitudes.
- 2- une fidélité à l'organisation et à la vie interne de la Communauté

... de la dévotion de famille
de l'attachement à la
à la sentimentalité

b) L'engagement à la vie sociale, de l'engagement et de la position
de l'engagement - de l'engagement - de l'engagement
de la liturgie et de l'art religieux
de la partie personnelle et collective

c) de l'engagement d'une dévotion saine et utile à l'égard de
de la France chrétienne qui l'entoure.

Tous ces engagements :

- la dévotion dans les manifestations religieuses collectives.
- la liberté dans la vie religieuse personnelle qui demande, pour se manifester dans le fait, une discipline adaptée à chaque situation et acceptée par tous.
- une fidélité constante et cordiale à l'histoire et à la hiérarchie.

d) Cet engagement à la communauté nous invite aussi à réviser les attitudes et la mentalité à l'égard des confusions classiques concernant les rapports de l'éternel et du temporel en particulier :

- reconnaître les liens étroits et indissolubles des activités laïques (la technique, la profession, la vie de famille, les loisirs, les politiques) et les activités religieuses.
- respecter les dimensions des "réalités" de ce monde qui sont nées dans les communautés temporelles, respecter dans leur intégrité les responsabilités temporelles, sans venir recourir à des associations religieuses pour justifier des insuffisances humaines.
- ne refuser absolument à aucun moment de ses temporels pour une attention spirituelle.
- s'engager dans la citoyenneté avec les rapports de l'Eglise et de l'Etat - dans toutes leurs manifestations.
- en tout, être fidèle aux lois fondamentales des communautés auxquelles nous appartenons
 - sachant bien à l'avance
 - sans se refuser par la tradition indéfectible
 - objet très particulier de notre action.

e) Cet engagement à la communauté nous invite à un effort de "restauration" à l'égard de l'homme.

point de départ : développer ses "capacités" renouveler ses connaissances et modes de vie, améliorer son efficacité, valider les méthodes qui ne peuvent être définitivement acquiescées.

considérer cette implication la communauté dans très nombreuses les lieux de vie sociale en "type de vie d'engagement".

cette implication son effort par exemple sur :

- l'ouverture d'esprit,
- le développement de l'imagination et de l'initiative.

141

L'existence de la communauté est essentiellement
 déterminée par l'effort collectif de ses membres
 qui se réalise dans la vie commune, et par
 l'effort individuel de chacun d'eux, de la
 vie personnelle et de la vie sociale.

La communauté étant non-dévolue, son existence est essentiellement
 déterminée par l'effort collectif de ses membres, et par l'effort
 individuel de chacun d'eux, de la vie personnelle et de la vie sociale.

Cette organisation se présente ainsi :

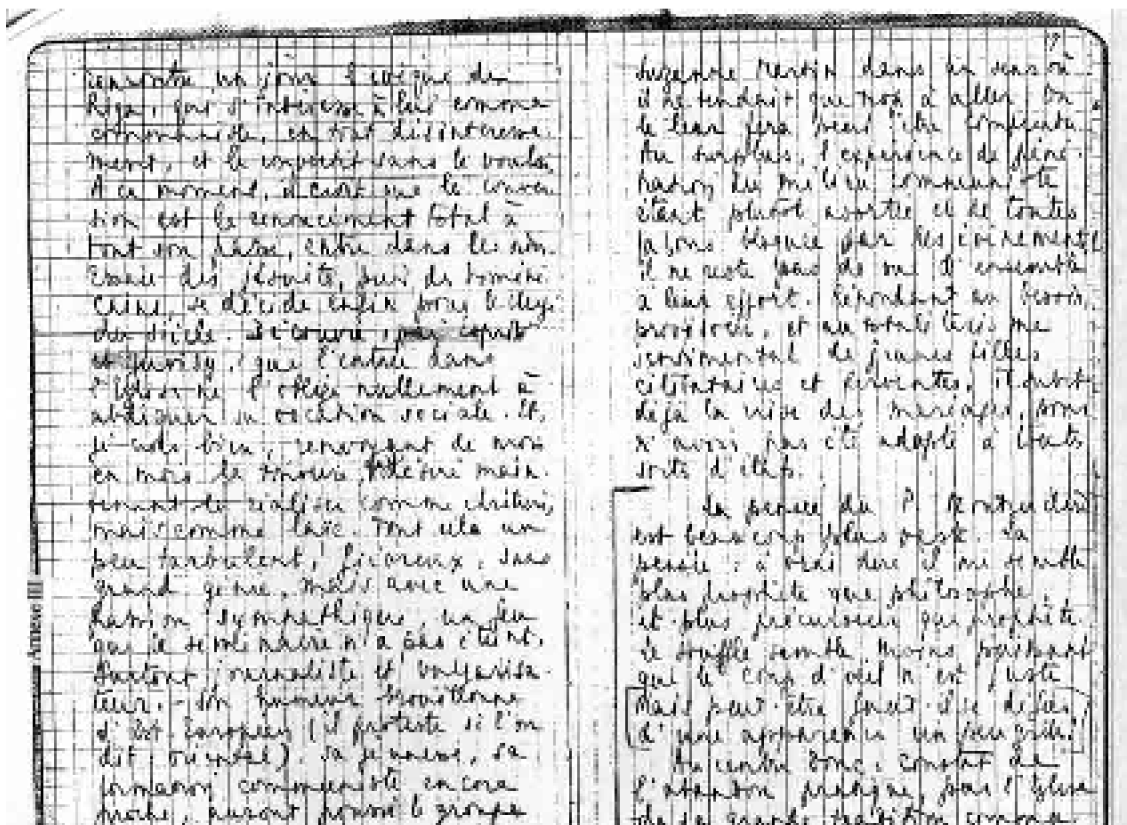
- Les membres de la communauté sont répartis en autant d'équipes de frères
 et de sœurs, qu'il est nécessaire pour que chaque équipe ne compte pas
 plus de 8 à 10 personnes au plus.
- Les équipes ont chacune un chef d'équipe.
 Spécialité d'expression par une réunion de l'équipe chaque mois.
- L'équipe n'est pas un élément complet et caractéristique de la communauté;
 elle est un élément de la vie sociale.
- Les différentes équipes d'une même région forment une communauté, placée
 sous la responsabilité d'un chef de communauté.
- Chaque communauté régionale se réunit au moins une fois par semaine.
 Les communautés régionales sont liées entre elles dans une communauté
 globale dirigée par un chef.
- Le chef de la communauté est assisté d'un conseil et de tous les représentants
 des éléments divers qui composent la communauté.
- "Message" est une lettre mensuelle adressée à tous. C'est à la fois un
 rappel d'ordre et un stimulant de travail commun, et le réalisation des man-
 dats de la communauté.
- Le "plan d'action" est un effort de perfectionnement personnel effectué par cha-
 cun de la communauté à une branche de la vie qui peut porter sur plusieurs
 mois. Il est inspiré de la Bible par les exigences du travail commun de la
 communauté, et par les besoins qui peuvent commander la vie personnelle, et
 la vie sociale.
- Ce plan, qui peut être parfois limité, est établi au commun, sur le travail com-
 munal au lequel se déroulent les efforts ultérieurs, il est en un
 commun.
- En particulier, sur le tracé du plan d'action, l'effort personnel prend
 point d'appui sur une tâche mensuellement réglée par la "feuille de
 route".
- C'est ainsi que peut s'effectuer par ce plan et commun plus spécialement
 par l'effort d'équipe le réajustement des efforts personnels de chacun
 vers l'effort de création commun.
- La vie de communauté s'exprime d'abord et avant tout par la réunion, c'est
 l'unique manifestation collective qui se réalise à elle-même parce qu'elle
 est la manifestation de la communion chrétienne; et c'est, elle réalisant le
 "message" "collectif" par excellence, qui conjugue à la fois
 unité, diversité et communion en commun la spiritualité et les symboles de
 l'église de tous les temps, et les valeurs, éthiques fraternelles, c'est pourquoi l'ange
 gardien de la communauté repose essentiellement sur la fidélité à son égard.
- Le travail de frère est l'engagement de l'esprit et des conditions de notre
 engagement, et de l'organisation, mais que jusqu'à présent nous en avons
 senti la nécessité.

tiré au duplicateur

194

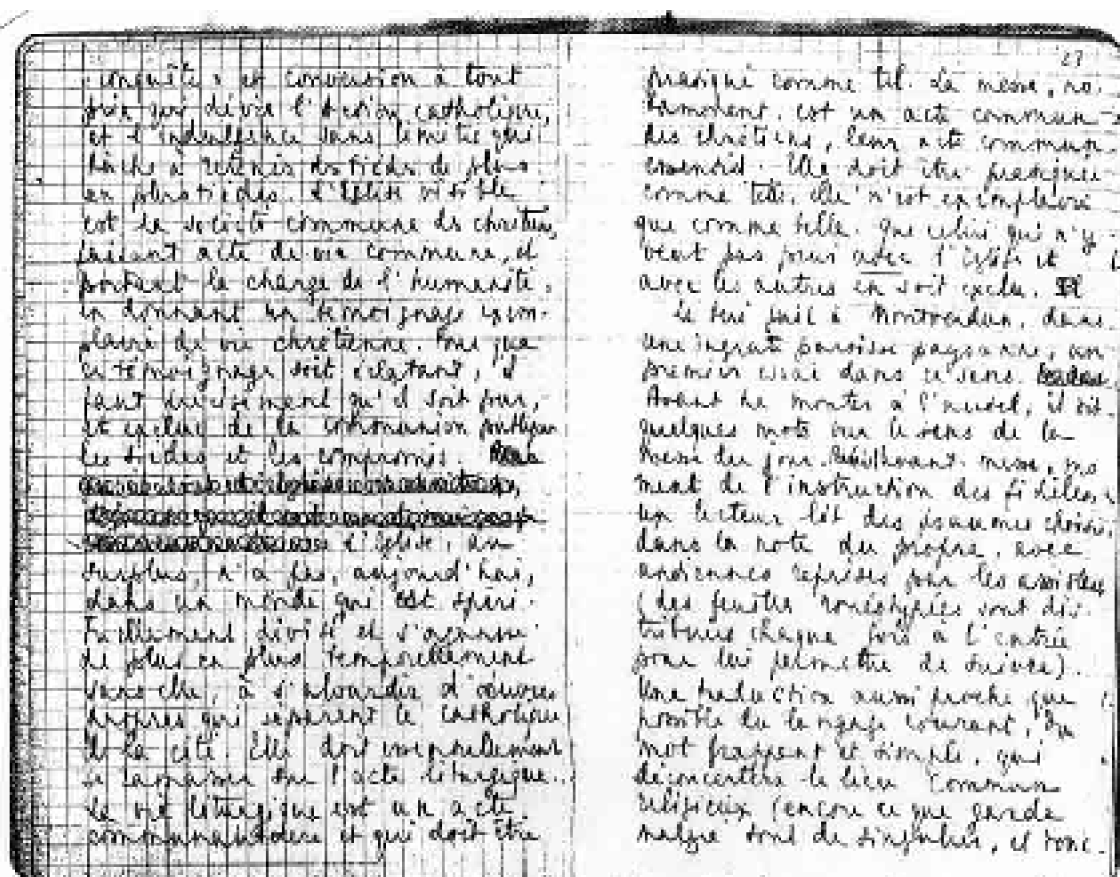
 Imprimé-imprimeur : M. Hentuelard
 5 rue Pasteur DEUX
 TEL. 7.02.60 - C/o post. 13028 955-85

**III011 Extrait des carnets d'Emmanuel Mounier. Page
 du 20 août 1940. Archives Mounier. Les crochets et
 les accolades indiquent les passages retenus ou
 écartés lors de l'édition de *Mounier par lui-même*
 (Entretiens X).**



nouvelle, d'inspiration chrétienne
 reconstruit progressivement la
 spiritualité, la liturgie, les mœurs
 (de l'interlope aux origines). Il
 voit notamment une application
 sérieuse dans la spiritualité du prêtre
 et par suite dans la formation des
 séminaires, de l'esprit de l'école
 française. De ce point de vue
 son rôle est immense. —
 L'immense dignité du clergé
 franciscain, le cardinal récemment
 élu cardinal de France dans un évêché
 dont l'influence est grande — et
 son rôle dans le monde, on
 fait un état de la cléricature,
 qui est une fonction. On cultive
 alors le prêtre comme un solitaire,
 on l'appelle à une assemblée
 individuelle, pour une partie de son
 état, par l'un de la journée à
 une présence temporelle totale.
 Cet état est un être. —
 De l'histoire d'un évêque au
 milieu de la cléricature, pour
 citer les histoires théologiques
 de l'époque, il en résulte — l'indé

l'achèvement de l'église au sein de
 laquelle on se situe dans la cité
 pour il résulte que la formation de
 sociale n'est pas le problème, le but
 principal est un être (qui) est le
 problème de l'homme. —
 "Le maître par les hommes". —
 l'esprit, l'illumination, pour marquer
 l'inspiration d'un tel être).
 Il s'insère, évidemment,
 dans le tissu de la spiritualité moderne
 ment théologique de l'époque, avec
 pour grec, par delà le juriste
 et le logicien latin, et qui est
 aujourd'hui une de nos grandes
 expériences. Mais il se pense aussi
 son incidence temporelle, il paraît
 se trouver en lui le prêtre, il est
 entre la théologie et la praxis
 réflexions que se méritent et héritent
 sur le sens communautaire chrétien.
 Sur le plan social, on voit
 soit à la fin un rapprochement et
 un approfondissement de la relation
 d'église. L'Église visible n'est
 pas la plus grande. Comme possible
 de fidèles — d'où la moralité.

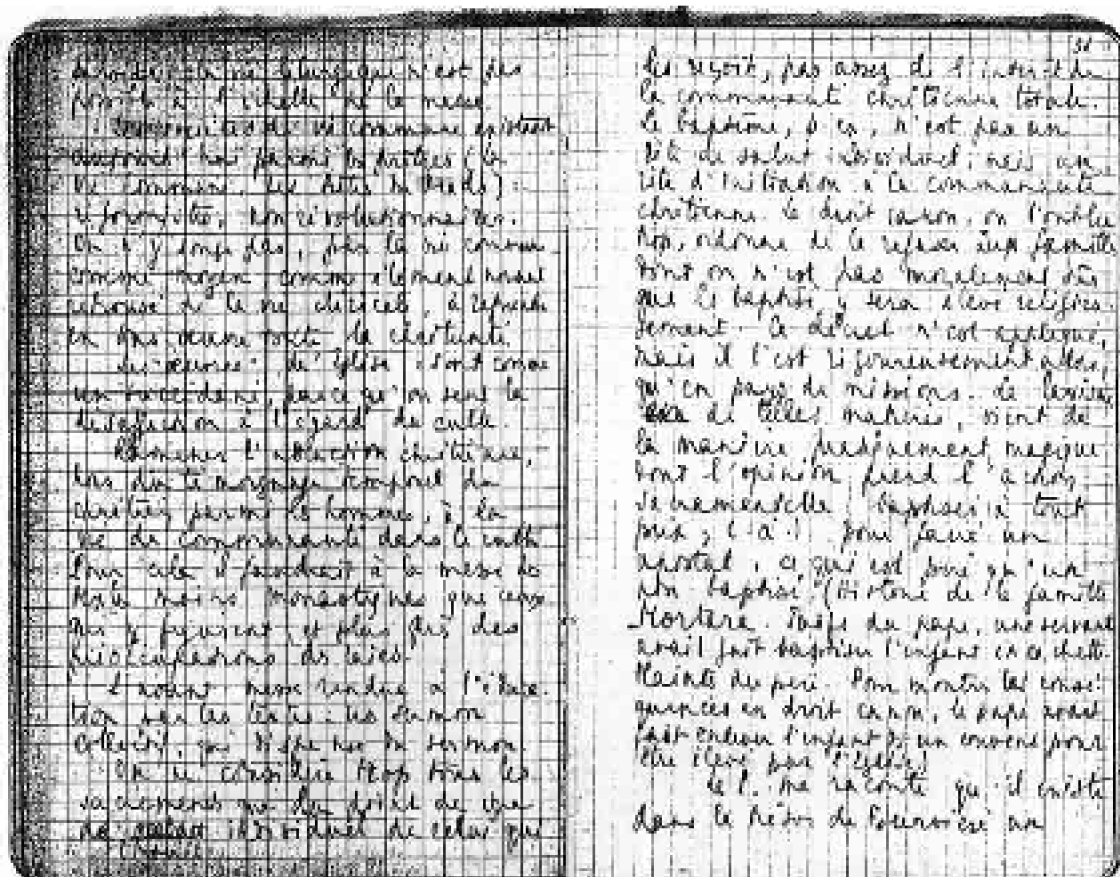


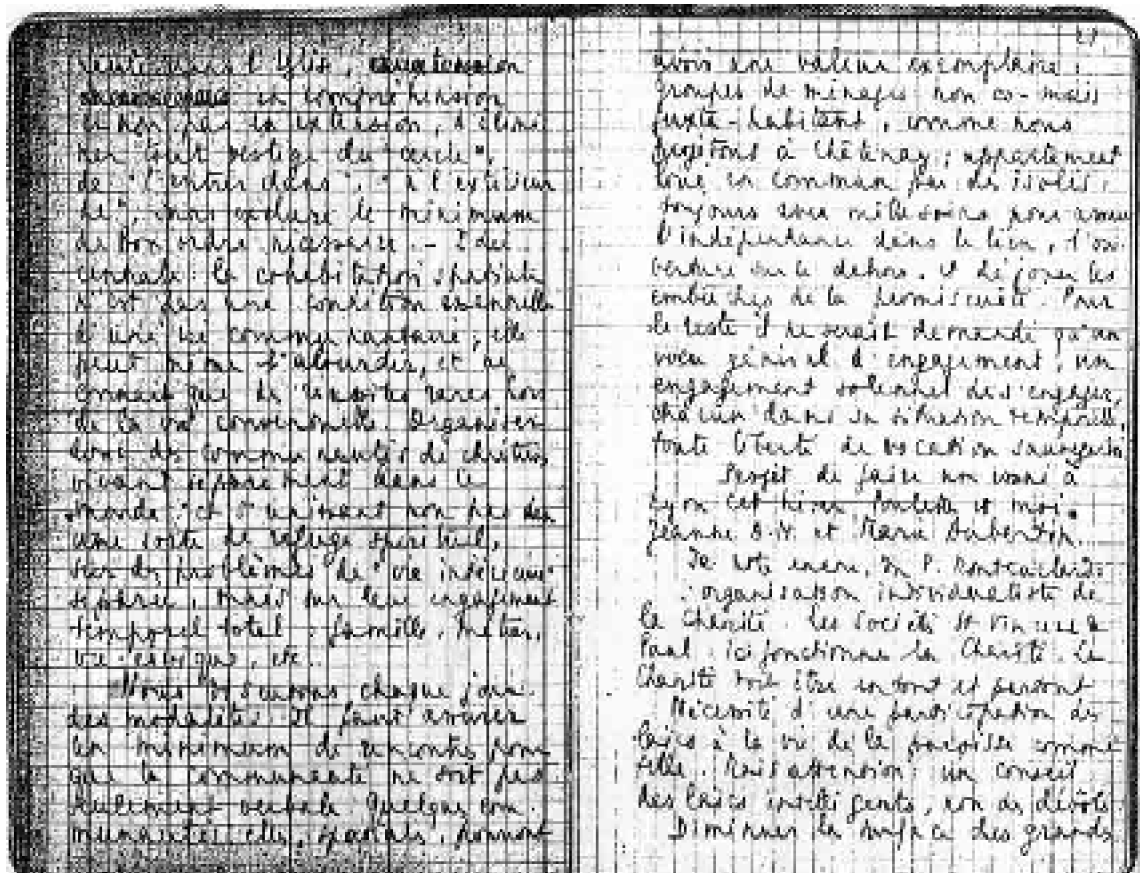
Le culte est pour un homme d'au-
 jour'hui, la fête, l'adieu, la
 fête et il ne s'agit pas de la fête
 Joe, qui tendent à être par
 mégarde, sont un peu simples,
 un peu simplistes, et d'effet
 limité. - À l'offertoire, il est
 d'habitude, sous les fidèles qui
 ont au cœur, prends cha un
 l'hostie sur un plateau que veut
 l'enfant du chœur pour la place
 sur la patène que présente le
 prêtre, en attendant les oboles
 sur un autre plateau du même
 côté il disparaît la quête, et
 il indique à l'offertoire. Le
 Gloria; le credo; la sanctorum,
 l'Agnus Dei, sont dits en chœur
 menacés par les fidèles.
 Nouvelle lecture de psaumes
 pendant la quête. Le prêtre
 dit à voix très haute la Con-
 gregation, et supprime ainsi la
 communion la présentation de
 l'hostie et la bénédiction abso-
 lution, la première, à cause
 du caractère abstrait qui est en

depuis le XVI^e, toute la direction
 à l'hostie une, la deuxième, peu
 que toute la messe doit être une
 préparation sacrificielle à la
 communion. Il supprime enfin
 la prière en commun au pied de
 l'autel la messe finie, qui sont
 comme un regret d'une messe où
 prêtre et fidèles sont restés isolés.
 Sur un culte ainsi restauré
 ce n'est le cas (exemple) il
 faudrait que la paroisse établisse
 une communauté de prêtres et de
 laïcs, vivant en communauté
 exemplaire, et attirant les fidèles
 non par la propagande individuelle,
 mais par l'exemple collectif et
 désintéressé. Songe à une société
 de prêtres qui se proposent cette
 organisation.
 Sur le resté, pour tout ce qui
 touche au temporel, que disparaissent
 tout ce certaines d'œuvres con-
 férationnelles qui ébranlent l'Église
 d'agitation et de médiocrité.
 Sur le chrétien œuvre dans le
 temporel en chrétien, mais avec

les autres, dans la cité communale.
Il faudrait pour tout ça former le
jeune tout à une aptitude de
base du sens civique, l'orientation
pour elle la plus large, de plus
formelles à son sens, de la
charité), du sens professionnel,
de donner à cette spiritualité
l'impulsion qu'un Bricoleur, ou
un Condorcet ont donné à la spiri-
tualité du prêtre, du spirituel
d'après. Et après elle nous sur-
un théseur de la main. Cette
le que (il ne s'agit pas du tout de
formelles qu'on ne prêche pas
les autres) mais procédant dans
le théologie et pour le théologie.
Former les prêtres dans ce sens,
non, de la main des séminaires,
de leur enseignement théologique
ou théologique. Il est d'ailleurs,
et il n'est, et il n'y aurait pas
intérêt à ce que le prêtre ne
fût plus un homme d'après par
de sorte que, par l'histoire,
mais dit, par moins dans le
village ou les charges sont minimes,

un maître d'homme. Le curé d'ici
qui il remplace, a tout son
influence de ce qui il a le porteur
le mieux cultivé du pays, et qu'on
le sait, et qu'on le dit. Et l'écrit
très la prison du prêtre.
Tout cela est rapporté un
peu gros. Le P. Roumieu est
un autre, et il a été un disciple
de l'abbé Méné, et ne dit rien
que par les expériences personnelles
comme font toutes choses dans l'Église
constitués par les ouvrages de jour.
Comme projet concret, la
commencement de la vie qu'ils ont
expérimenté depuis 4 ou 5 ans
avec Jeanne A. H. et quelques
autres, et à Grenoble, chaque
après midi de travail 8 jours, nous
préparons une charte. Rien ne
rapporte l'expérience un peu
d'après le groupe Martin.
Un sens vit de la liberté, de
l'ouverture, de pensée, comme
se l'expriment eux en traduisant
leur pensée, de penser l'Église
dans l'humanité, cette commu-





THÈMES ET ORIENTATIONS

■ Dès maintenant, devenir membre actif du Centre de Recherche.
Faites connaître toute initiative qui puisse servir.
Épousez problèmes et difficultés que vous rencontrerez.
Tenez sur quel thème vous apporterez votre collaboration et de quelle manière (séminaires, études de théologie, d'histoire..., traductions, etc...).

■ Les pages qui précèdent vous ont déjà renseignés sur les thèmes et les orientations générales de la recherche. Nous n'en faisons ici qu'une brève nomenclature :

Section de l'Église.

Le but de cette section : mettre l'Église — particulièrement l'Église visible — au centre de la mentalité et des habitudes collectives chrétiennes.

Deux axes doivent conduire le travail : l'Église-société; l'Église-communauté; et, en conséquence, la tension nécessaire entre ces deux aspects du mystère de l'Église.

Parmi les problèmes soulevés : le rôle de l'Église dans le monde (apostolat par l'individu d'abord ou par la communauté; comment l'Église influence la vie des sociétés temporelles?) — Tradition et esprit créateur dans l'Église (apports dans l'Église des diverses mentalités et des divers peuples; comment réagit l'Église; l'Église en face des apports contemporains?); exemples de révélation chrétienne dans l'histoire; succès et insuccès... — L'existence des « différences » dans l'Église (de particularismes des Églises locales; rapports des personnes dans l'Église : clercs et laïcs; laïcs et hiérarchie; hommes et femmes dans l'Église...).

Section de l'Homme chrétien.

Le but : extraire les attitudes religieuses d'où découlera un type d'homme correspondant aux préoccupations et aux besoins présents.

Le christianisme a engendré selon les époques des types d'humanisme très divers. Pour trouver celui qu'il doit réaliser aujourd'hui :

Définir d'abord quel humanisme se cherche à l'époque présente; puis reprendre les attitudes et les gestes chrétiens, en mesurer les conséquences humaines et déterminer une « technique spirituelle » à la fois traditionnelle et adaptée.

Parmi les problèmes qui se présentent : pédagogies individuelles et pédagogies collectives; christianisme et courants de l'humanisme contemporain; spiritualité de la famille, du travail;... ascèse, prière, vie mystique, du laïc chrétien; influence de l'art chrétien...

Section du spirituel et du temporel.

But : entrer dans les exigences concrètes des conjonctures historiques actuelles.

L'essentiel de la recherche semble consister en ceci : Il y a, en gros, deux conceptions pratiques des rapports du spirituel et du temporel : l'une propre aux trois premiers siècles; l'autre issue du Moyen Âge. Laquelle doit inspirer les chrétiens d'aujourd'hui? Comment chacune est fonction d'une cosmologie déterminée et de données historiques différentes?

Section de la foi et des mentalités.

But : dégager des tactiques pédagogiques (de pédagogie individuelle et de pédagogie collective) permettant de rapprocher du christianisme total les tempéraments individuels et les mentalités de groupe.

Chaque tempérament, chaque milieu, tend à engendrer un certain enrichissement de la conception et de la vie chrétiennes. Le repérer exactement et chercher soigneusement, sans sortir de la ligne propre d'un tempérament ou d'un milieu, apporter les correctifs et les compléments.

Section de l'Action Catholique.

But : pousser l'élaboration théologique de l'expérience de l'Action Catholique, à un moment où, sous la pression des circonstances, cette expérience est en pleine évolution.

L'action catholique est un trait d'union entre l'Église et le monde. Sa formule d'équilibre dépend à la fois de la conscience de l'Église et de la situation du monde. C'est à ce double point de vue qu'il faut regarder l'action catholique : son organisation, ses méthodes, ses difficultés, son évolution.

Section de la paroisse.

But : recréer un intérêt pour la paroisse en fonction de l'intérêt pour l'Église visible. Rechercher les moyens d'en refaire une communauté vivante. Mise en commun des initiatives.

Parmi les problèmes soulevés : paroisse et univers; la vie financière de la paroisse; paroisses et autres communautés (convents — le rôle ecclésiologique respectif de la paroisse et des maisons religieuses).

Section de la liturgie et des sacrements.

Liturgie et sacrements doivent être à la fois l'expression de la vie d'Église et l'expression de la vie personnelle et commune des fidèles. Deux pôles de la recherche.

Problèmes posés : causes de l'individualisme dans le culte; évolution de la liturgie lorsqu'elle est hors d'un climat communautaire; les instincts mis en jeu par la liturgie; « compréhension » et mystère dans la liturgie (le besoin de mystère ne varie-t-il pas avec les époques et la culture?); importance des dispositions du sujet (et des dispositions collectives) dans la réception des sacrements...

Section de l'instruction chrétienne.

But : recherche des moyens de restaurer l'Église, c'est-à-dire, un christianisme communautaire, dans la masse des chrétiens. Par la prédication et le catéchisme, surtout.

Deux lignes de recherche : les thèmes sur lesquels il convient d'insister; les instincts humains sur lesquels il faut s'appuyer.

Problèmes posés : comment le sujet de la conversion individuelle, dans le climat religieux présent, peut-il s'allier avec celui de présenter un christianisme communautaire?; prédication et propagande; emploi dans la prédication des méthodes de pédagogie collective; plan d'un catéchisme qui remettrait l'Église au centre du message chrétien...

COLLABORER A JEUNESSE DE L'ÉGLISE



Section du clergé.

Quelques problèmes : perfection sacerdotale et perfection religieuse; formation des clercs: clercs et laïcs; vocations sacerdotales...

D'autres sections de travail encore : *l'état religieux* (la vocation religieuse; évolution et sens de l'évolution de l'état religieux; le sens et la conception de la communauté dans les ordres anciens et les congrégations modernes...) — *l'école chrétienne* (ses raisons d'être, école chrétienne et formation à la vie d'Eglise...) — *l'art chrétien*, etc...

En se rappelant les trois temps de la méthode que veut suivre le Centre de recherche (enquête, étude doctrinale, mise au point des moyens tactiques), beaucoup se rendront compte assez facilement de ce qu'ils peuvent apporter.

Jeunesse de l'Eglise.

V011« Pour l'intelligence chrétienne de notre temps. Le centre de Jeunesse de l'Eglise. », présentation du mouvement, mars 1944, 6 pages.

Pour l'intelligence chrétienne de notre temps.

*note Thoma
E. de Maning, fé. 1968*

LE CENTRE DE RECHERCHE "UNIVERSITÉ DE L'ÉGLISE"

Nous avons, il y a près de deux ans, jeté les bases d'un Centre de Recherche. Nous croyons utile de lui donner dès maintenant - en l'état des circonstances ou plutôt à cause d'elles - ses premiers développements.

Mais nous comptons sur nos amis pour nous y aider.

POURQUOI CE CENTRE ?

Pour les raisons que voici:

1) Si l'Église n'avait, à chaque époque, le souci de se pencher, pour les reconnaître et les assimiler, sur les valeurs originales de la culture et de la civilisation, elle ne serait plus fidèle à elle-même. Elle trahirait sa mission: tout ramener à Dieu; aider l'homme à discerner dans ce monde changeant, ses propres destins.

C'est-à-dire pour respecter cette loi fondamentale, qu'il est nécessaire qu'à chaque époque des chrétiens s'appliquent à avoir une intelligence ouverte de leur temps.

2) En un sens comme le nôtre, d'évolution et de révolution profonde, cette intelligence est particulièrement essentielle.

Tout s'est modifié: les opinions et les mœurs, les conditions de la vie politique, l'échelle des valeurs... Des bouleversements encore plus radicaux peuvent surprendre demain. L'Église et le chrétien se trouvent et se trouveront en des situations nouvelles.

Le style de la vie "religieuse", personnelle et collective, n'est-elle pas transformé ? Comment le chrétien et l'Église saisiront-ils les possibilités offertes par les conjonctures présentes ?

3) À des questions semblables, il n'a jamais été, en aucun temps, facile de répondre. Mais, aujourd'hui, l'intelligence chrétienne de l'histoire est moins aidée qu'autrefois.

Le réel historique atteint, de nos jours, une complexité déconcertante: les liens sectoriels se sont élargis démesurément, en même temps d'ailleurs que les groupes, comme les disciplines intellectuelles, se séparent et se spécialisent de plus en plus; l'évolution de la civilisation a atteint une rapidité jusqu'alors inconnue, et elle semble être livrée aux lois d'un déterminisme que l'homme est de plus en plus incapable, semble-t-il, de domi-

- 2 -

ner, l'Eglise et le monde se trouvent dans une telle position respective que celui-ci, dans sa marche, semble, parfois, comprendre et suivre certaines exigences de l'Evangile mieux que ce le font dans leur conscience les adeptes de celles-là...

De cette réalité historique complexe et changeante, chaque homme, chaque chrétien, n'atteint qu'un secteur limité. L'homme d'action a besoin, pour agir, de simplifier la donnée des faits. L'homme de pensée, si c'est un spécialiste, s'enferme dans sa discipline propre; "prophète", il plonge souvent avec ses intuitions à longue échéance par dessus les difficultés immédiates...

L'intelligence historique de l'époque actuelle - plus encore l'intelligence dans la foi - dépense plus que jamais la mesure de l'homme individuel.

4) C'est pourquoi la création, dans l'Eglise, d'organismes de conscience, de réflexion, de recherche, semble correspondre à une nécessité de l'époque.

N'est-ce pas un fait remarquable que, dans le domaine profane de la culture, de l'économie, de la politique, apparaissent depuis quelques années des organismes analogues: de l'Institut de Coopération intellectuelle de la S.D.N. à la Fondation Carrel pour l'étude des problèmes humains, en passant par les bureaux d'études de toutes sortes.

Ces organismes de conscience chrétienne rejoindraient dans le passé les centres culturels adjoints aux monastères, les universités médiévales... toutes les initiatives que, dans cet ordre, la vie de l'Eglise n'a jamais manqué de faire surgir chaque fois surtout que se posait à la conscience chrétienne un problème nouveau de civilisation.

Sans méconnaître le rôle d'institutions comme les Facultés Ecclésiastiques, les Universités catholiques..., ces organismes s'en distingueront en ce qu'ils se centreront sur l'étude des conditions de vie du chrétien et de l'Eglise dans le monde contemporain, au fur et à mesure de ses transformations.

C'est dans ces perspectives-là que se crée le Centre "Jeunesse de l'Eglise".

CE QU'IL EST.

Ni un organisme d'action, encore qu'il prévoit de s'adjointer des équipes d'expérimentateurs. Ni une société de conférences, dont les membres présentent périodiquement leurs travaux. Ni un organisme-cerveau, où des études théoriques résoudreient des questions sélectionnées par l'analyse abstraite. Mais un organe de conscience réfléchi.

- 3 -

Le Centre est à l'écoute et au service de tout ce qui se cherche présentement dans la conscience chrétienne. Il est sensibilisé à toutes les inquiétudes, à toutes les initiatives, Table de résonance, il est présent à tous les efforts de pensée et d'action qui s'affirment ou se vivent dans le monde chrétien. Toutes ces données de la vie catholique d'aujourd'hui, il les rassemble pour en découvrir toute la signification et toute la portée pratique.

Le Centre veut donc être, sous le contrôle de la Hiérarchie, un des organismes par lesquels l'Eglise prouve une conscience réfléchie de son propre devoir dans le monde moderne.

Ses CHAMPS D'INVESTIGATION.

Tout ce qui concerne le christianisme et l'Eglise dans leurs rapports avec le monde actuel en évolution.

C'est à dire, deux secteurs bien définis:

Celui de l'Eglise, d'une part: toutes les repercussions des transformations de la société sur la vie propre de l'Eglise, style de l'homme chrétien, formes d'expression de la vie religieuse, méthodes d'enseignement et d'apostolat...

Celui de la chrétienté, d'autre part: toutes les possibilités offertes par ces transformations à la réalisation d'une chrétienté, c'est à dire, d'un ordre social qui serait temporairement, et compte tenu de la distinction rigoureuse de l'esprituel et du temporel qui est une des bases de la société moderne, la projection des exigences de l'esprit chrétien.

Dans l'un et l'autre secteur, le premier travail est, notons-le, de prendre conscience de la transcendance de l'Eglise et du christianisme sur toutes les forces passées de la culture et de la civilisation, et même, dans une certaine mesure, sur certaines formes coutumières de la mentalité chrétienne.

SA METHODE DE TRAVAIL.

On peut d'avance et déjà, en fixer les lignes générales et les phases principales.

Lignes générales:

1) La conscience réfléchie de la situation de l'Eglise et du christianisme dans le monde contemporain, requiert trois choses: la connaissance exacte, scientifique, des données historiques, l'intelligence de la Révélation et de la Tradition, un vivant esprit de foi.

Il ne s'agit pas de voter à aucun parti-pris: ni de conservatismisme, ni de libéralisme, ni de modernisme, ni de l'adaptationnisme à tout prix. Mais

- 4 -

de déceler et d'accueillir les effets de l'action permanente de Dieu dans l'Eglise et dans le monde.

2) La conscience chrétienne réfléchie n'est possible que dans la collaboration des clercs et des laïcs, des hommes de pensée et des hommes d'action. Les uns ont un sens plus aigu de la réalité et du mouvement de l'histoire; les autres, de la foi et de ses données invariables.

Dans le secteur de la vie de l'Eglise, les clercs auront toujours un rôle plus important. Dans le secteur de la chrétienté en marche, les laïcs au contraire, prendront plus d'influence.

Bases principales.

1) Au départ, repérage exact, non pas de problèmes abstraits, mais de complexes concrets, psychologiques ou sociologiques (relevant, évidemment, de la psychologie ou de la sociologie religieuses).

Le réel historique, en effet, n'apparaît pas d'abord à la conscience sans la force de problèmes théoriques à résoudre (trop souvent ces problèmes sont formulés en fonction d'une solution préparée à l'avance); mais sous la force d'ensembles d'éléments, de valeurs, de forces, qui sont en tension les uns par rapport aux autres, qui aboutissent à une résultante en oscillation constante et sur la direction de laquelle il s'agit d'influer dans la limite de possibilités définies.

2) Puis, présence occasionnelle aussi complètement que possible du complexe, des éléments, valeurs, forces en tension, de leur résultante dans ces conditions données. Phase d'écoute, où l'on reçoit l'apport de tous ceux qui ont une conscience directe, même partielle, du complexe, et phase de confrontation de tous ces apports.

3) Elaboration intellectuelle, par des spécialistes travaillant seuls ou en équipe, de problèmes concrets (philosophiques, théologiques, historiques, juridiques...) qui sont impliqués dans les complexes et se ferment, en quelque sorte, les sensus intelligibiles.

4) Il s'agit, enfin, de dégager, lorsque c'est possible, les conséquences tactiques que le travail précédent peut comporter pour l'action.

SON ORGANISATION.

Au début, aussi simple que possible:

1) Des équipes centrales, à Lyon, composées de collaborateurs permanents, auxquels pourront s'adjoindre éventuellement des collaborateurs occasionnels. Leur rôle est de repérer les complexes à étudier, de mettre au

- 5 -

point pour chacun la méthode propre de détection, de trouver et d'orienter le plus grand nombre possible de détecteurs, et, une fois la détection achevée, de provoquer la confrontation des résultats, la détermination exacte du complexe, celle aussi des problèmes auxquels dépend sa solution.

2) Un réseau de correspondants. Le rôle de ses correspondants sera, suivant le cas, d'apporter au Centre:

- soit la part de conscience que leurs observations, leurs expériences, leurs initiatives, leurs intuitions mêmes, leur ont permis d'avoir sur tel ou tel complexe, mis à l'étude par le Centre;
- soit la compétence de leur spécialité.

Les correspondants travailleront soit isolément soit en équipe.

Il faut que le Centre Jeunesse de l'Eglise ait des correspondants partout.

3) Des sessions, partielles ou générales. Un courrier régulier entre les équipes centrales et les correspondants.

Malgré les conjonctures présentes, et à cause d'elles, il faut que le Centre de Recherche Jeunesse de l'Eglise se développe rapidement, pour aider la conscience chrétienne à se saisir, à se clarifier elle-même et à découvrir les engagements et les initiatives appropriées aux transformations brusques du monde contemporain.

La rapidité de son développement dépend de deux conditions:

1) De nombre, de la diversité et de l'initiative, de nos correspondants.

Nous leur apporterons les moyens de nous aider. Nous attendons d'eux documentation, expériences, réflexions, indication des hommes et des réalisations intéressantes autour d'eux, études techniques aussi, selon leurs compétences propres et les exigences des recherches en cours.

Dans toute la mesure du possible, nous chercherons à établir entre eux et nous des contacts personnels.

2) De l'importance des ressources financières qui seront mises à notre disposition par ceux-là qui comprendront la nécessité de notre entreprise.

Nous faisons connaître simplement à nos amis que, pour un développement important et rapide, nous avons besoin de 4 à 500.000 francs. Le démarrage immédiat exige 100 à 200.000 francs.

Nous remercions vivement ceux qui ont déjà répondu à notre appel précédent, ceux-là aussi qui répondront au présent appel. Nous

- 5 -

comptons déjà parmi ces derniers tous ceux qui sentent à quel point les chrétiens doivent avoir, pour agir avec efficacité, l'intelligence chrétienne de ce temps.

Jeunesse de l'Eglise

VI011 Décision de Mgr Gerlier concernant la Communauté, 8 juillet 1944.



Archevêché de Lyon
4, place de Bonaparte

L. _____

*Actuelle communiqué
aux membres de l'Ordre 1944
copie dans l'Ordre de l'Ordre
et de son fin.*

Son Eminence le Cardinal GERLIER, après une étude approfondie de la question qui lui était soumise, et dans pourvue avec le concours de son Comité Théologique, a décidé, eu égard à l'ensemble des circonstances, d'autoriser "La Communauté" fondée par le R.P. Maurice MONTUCLARD, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, à continuer ses travaux et ses réunions, mais aux conditions suivantes :

1°) - La Communauté se composera uniquement de membres laïcs. Son Eminence invite ainsi les prêtres à se retirer.

2°) - La Communauté sera dirigée par l'Abbé Etienne GERLIER, du diocèse de LYON.

3°) - L'Archevêque de LYON désignera un délégué qui le représentera auprès de la Communauté.

4°) - La Communauté s'abstiendra de traiter les questions qui sont manifestement hors de sa compétence, et en particulier toutes celles qui se rapporteraient aux réformes des institutions ecclésiastiques.

Cette décision concerne "La Communauté" et non la publication des Cahiers de "Jeunesse de l'Eglise". Son Eminence renouvelle le désir déjà exprimé que ces cahiers continuent à paraître comme par le passé.

Elle affirme en même temps sa perpétuelle confiance dans les sentiments de docilité et de dévouement à l'Eglise dont Elle a recueilli avec joie de nombreux témoignages à l'occasion des entretiens auxquels a donné lieu l'étude que clôture cette décision.

VII011 Réponse de M.I. Montuclard à la décision de Mgr Gerlier concernant la Communauté, 11 juillet 1944.

Le 14 Juillet 1944

Eminence ,

Les membres du Conseil de la Communauté, réunis le 11 Juillet, ont pris connaissance de votre décision et du commentaire que vous en avez donné oralement au R.Père Montuelard.

Si dure que cette décision leur paraisse, ils tiennent d'abord à faire acte de soumission entière et loyale au Père de cette Eglise de Lyon dont ils se sentent profondément les fils.

Ils savent néanmoins que votre intention n'est pas de leur ordonner de continuer l'oeuvre entreprise contre leur conviction intime que la nouvelle organisation de la Communauté ne permettrait pas d'atteindre les objectifs qui avaient motivé leur réunion et leur effort. Mais sont-ils certains de rester dans l'obéissance qu'ils vous doivent, en vous confirmant leur décision de supprimer purement et simplement la Communauté.

Ils ont estimé de leur devoir d'informer tous les membres de la Communauté des motifs qui ont entraîné votre décision et la leur. Ils se proposent donc de mettre au point avec eux tout à la fois les équivoques qu'auraient pu créer dans les esprits les expressions rapides et outrancières qui leur ont été reprochées, et les raisons surabondantes profondes qui inspireraient l'entreprise commune. C'est pourquoi ils ont prévu une période de discussion que les difficultés actuelles des communications prolongeront jusqu'au 1 Septembre.

Ils ont décidé, selon votre désir, de conseiller à quelques uns au moins des membres de la Communauté dissoute de reporter leur dévouement sur l'oeuvre de l'Eglise et son Centre de recherche.

Ils sont heureux de constater que votre décision prise " en égard à l'ensemble des circonstances " ne les empêcherait sans doute pas de vous présenter ultérieurement de nouveaux projets, s'ils trouvaient le moyen de concilier vos exigences et celles de leurs aspirations essentielles.

Ils tiennent, avant de se séparer, à remercier Dieu de leur avoir donné dans et par la Communauté un sens de l'Eglise auquel faut pour accueillir aujourd'hui dans la foi une décision qui pourrait les atteindre dans leurs espérances les plus profondes.

C'est dans cet esprit qu'ils se disent de Votre Eminence les fils chrétiennement fidèles.

pour le Conseil de Communauté

M. P. Montuelard

VIII011 Charles Maignial, « Communistes et chrétiens » Esprit, février 1946, page 261 à 269.

Communistes et chrétiens

Réflexions sur une polémique

PAR CHARLES MAGNIAL

La polémique qui a valu récemment au P. Daniélou et à Fr. Maurin de violentes attaques de P. Hervé dans *Jeune* n'a pas été sans éveiller l'opinion catholique. A-t-elle pareillement éveillé l'opinion communiste ? Nous l'ignorons. Il reste cependant, nous semble-t-il, à éclaircir quelques aspects de problème. Aux accusations relatives de Hervé, dans *Armes et Humain*, le P. Daniélou apporte une réponse animée, mais qui ne satisfait pas entièrement. Après avoir fait remarquer qu'il est conforme à l'orthodoxie de Lénine de s'inter ou de ne pas user de la polémique anti-religieuse selon les besoins du moment, il expose à plusieurs reprises la souffrance qui étreint à la période que les Chrétiens ne sont pas des salats. Il affirme encore que la responsabilité des faits — bombardements de Soubaya par exemple — dont se prévaut Hervé pour dénoncer une collusion des traîtres et du Christianisme, n'incombe pas au christianisme, mais au fait que les Chrétiens ne vivent pas avec leur christianisme. Cette affirmation, par un étrange paradoxe, rendra peut être la sécularité à trop de chrétiens, puisqu'elle les convainc que malgré tout « ils ont raison ». Elle risque au surplus de favoriser une confusion. Que tous les Chrétiens soient des saints, en quel cela résoudre-t-il pour autant les problèmes politiques et économiques de l'heure — auxquels, dans la justice ou l'injustice, les bombardements de Soubaya tentent d'apposer, dans la violence, une solution ? Les fonctionnaires des finances, les banquiers et les contribuables pourraient rivaliser de zèle dans l'accomplissement des maximes de l'Evangile, la dévaluation n'en se-

261

CHARLES MAGNIAL

rait pas moins imposée. Cela est trop évident. Mais elle n'est pas encore si évidente, la confusion qui consiste à admettre, ou sembler admettre, que le christianisme, quand il est vécu pleinement, doit résoudre par le fait même les problèmes temporels, comme le prétendent les chrétiens scientistes, et comme l'affirmait tout dernièrement le Président Truman... Le temporel a son domaine propre, avec ses règles et ses déterminations internes. Il doit débrouiller ses problèmes — politiques, économiques — en respectant certes le spirituel, mais sans lui demander une solution qu'il n'y aurait trouver. Le P. Daniélou le reconnaît en effet quand il déclare que la Révolution est une donnée de l'histoire — une donnée contre laquelle, sans doute, la sainteté des chrétiens ne peut aujourd'hui rien. Mais quand il ajoute que l'Eglise a pour mission de pointer cette révolution d'esprit chrétien, son expression ne risque-t-elle pas de paraître à nouveau sur le chemin d'un abus de pouvoir ? Le christianisme, s'il veut rester dans le domaine qui est le sien et sur lequel aucun communiste ne pourra le chasser, n'a pas à « pointer » un mouvement qui se suffit à lui-même pour autant qu'il est une donnée de l'histoire, mais à montrer au chrétien engagé dans cette révolution les moyens de vivre sa foi : l'acte du chrétien en tant que chrétien est le témoignage de la foi dans la présence totale à la construction temporelle. Que le mouvement révolutionnaire en soit influencé, cela est possible, mais tel ne doit pas être le but de l'Eglise, qui poursuit le salut des personnes et des communautés spirituelles, mais non l'organisation des sociétés, celles-ci relevant, pour leur vie et pour leur salut en tant que sociétés humaines, de moyens conformes à la logique de leur développement. « Assumer l'histoire », pour reprendre l'expression de P. Daniélou, consiste pour l'Eglise, non à assumer la responsabilité du déroulement de l'histoire, qui lui échappe, mais la responsabilité de l'espérance du salut de chacun des hommes engagés dans l'histoire qu'ils contribuent à faire. En son sens total et mystique, l'Eglise est le corps de Christ dont les chrétiens sont les membres. De même que le Christ, dans son acte de rédemption, assure le salut de tous les hommes « de bonne volonté », chaque chrétien en tant que membre du corps de Christ participe à cette rédemption, et est donc en ce sens « responsable » du salut de ses frères à qui, dans son optique, la liberté a été donnée pour qu'ils s'en servent pour reconnaître Dieu. Du point de vue mys-

262

COMMUNISTES ET CHRÉTIENS

Après, le chrétien assume la responsabilité du salut de chacun. Du point de vue social, c'est-à-dire de la part visible de l'Eglise, c'est chaque chrétien a une fonction dans une hiérarchie, il appartient à celui-ci d'assurer le conditionnement de l'espérance, de l'avènement du Royaume de Dieu que chacun porte en soi, de faire socialement en sorte que chacun puisse conserver cette espérance intérieure et répondre à son exigence dans la liberté.

Ainsi, on peut dire que c'est l'homme et non la société qui intéresse l'Eglise. La foi au progrès et l'optimisme sont le ressort du travail temporel, du travail révolutionnaire. La foi en Dieu et l'espérance dans son Royaume constituent la réalité religieuse, le domaine même de l'Eglise. Ainsi on peut dire que le plan religieux est celui de la personne, parce que la réalité religieuse ne se révèle par une communauté qu'à un sujet personnel et que, dans l'optique chrétienne, si le censeur converge vers Dieu, ce ne peut être qu'à travers l'unité d'une personnalité libre.

Ainsi l'Eglise est fusion des personnes dans la personne du Christ. Et nul ne pourra l'attaquer sur ce plan qu'en contestant une contre-Eglise.

Là sans doute se trouvent les éléments de la réponse que P. Hervé aurait pu faire au P. Daniélou. De définir le véritable domaine de l'Eglise, il n'est pas question, bien entendu, dans la réponse qu'il a écrite en effet. P. Hervé ne connaît de réalité que politique et attrape adroitement la perche facile que lui tend son contradicteur. Oui, dit-il, l'Eglise a des responsabilités sociales et politiques — non du fait du manque de foi des chrétiens (il ne se soucie pas de la foi, dit-il) — mais du fait de ses institutions. Ignorant que celles-ci sont ordonnées à la christianisation des personnes, P. Hervé leur attribue des intentions contrairement politiques, que d'ailleurs elles ont réellement, dans la mesure où elles manquent à leur but essentiel.

Attribuer des intentions politiques à l'Eglise, qu'est-ce à dire ? Sinon que l'Eglise se livre, sous la couverture du spiritual, à une manœuvre d'extension visible quelconque sur le plan de la structure. C'est dire qu'elle se sert de son pouvoir dans le domaine qui est le sien pour jouer, indûment le jeu de la puissance. N'est-ce pas reconnaître implicitement que ce domaine propre de l'Eglise existe, puisqu'il sert de paravent réel à une intrusion politique ?

CHARLES MAGNIAL

Ainsi, bien que P. Hervé ne se soucie pas de la foi, il semble cependant se soucier que la foi ne déborde pas sur la politique.

Or, cette intrusion dans la politique, inévitable du fait des structures ecclésiales traditionnelles, de son appareil sociologique, est l'expression du conflit d'institutions à institutions qui fait dire à Fr. Mauriac : « En face de vous il n'y a déjà plus que nous ». Cette intrusion, cette ingérence, moins que P. Hervé, les chrétiens ne peuvent l'admettre et cela au nom de leur foi, qui doit conserver sa pureté, plus qu'un nom de l'ontologie du politique. Mais il est vain de se plaindre de cette ingérence : elle est liée au fait de la structure. Toute structure apporte avec elle fatalement un danger d'englobement ; c'est pourquoi la changer ne ferait que reculer le problème. Toute structure, du fait qu'elle est structure, est infidèle à la réalité que pourtant elle énonce et contribue à créer. Sur le plan révolutionnaire, le parti blanc la révolution à son sens et, au moment où il « l'établit » finit ». C'est un des aspects de la foi de dégradation, qui fait que toute structure une fois organisée et se déroulant dans une logique désormais interne, est infidèle à la réalité qu'elle voulait exprimer et qu'elle a d'ailleurs contribué à faire, mais n'est plus fidèle qu'à elle-même, en croyant exprimer la totalité du réel.

Hervé s'étrist avec juste raison l'attitude moyenne de l'épiscopat pendant l'occupation — malgré l'excuse des Goy, des Mandoux et des Bidault, que cependant le P. Daniélou sans se demander si les chrétiens les acceptent vraiment tous comme « les représentants du christianisme en France... » et s'ils peuvent témoigner pour ceux qui les rejettent au moment du danger. Et d'accuser l'anti-soviétisme de la politique vaticane, « axe du bloc occidental » et de dénoncer le christianisme « comme force d'opposition à la révolution ».

Ce point mérite explication. A l'accusation de déclencher, selon les besoins du moment, la polémique anti-cléricale « conformément à l'orthodoxie légitime », Hervé répond en somme : la tactique elle-même est commandée par le message où nous ont mis vos fautes et vos erreurs. Sous couvert de libéralisme en matière de religion, il tire ainsi toute la réalité temporelle dans un sens anti-religieux. Le moyen de faire autrement quand on ignore la réalité religieuse. L'Eglise perd le flanc à la critique dans la mesure où, perdant de vue sa référence à son objet propre qui est le Royaume de Dieu, et la réponse que doit lui donner

COMMUNISTES ET CHRÉTIENS

théisme dans la liberté s'elle présente certaines structures semi-sociologiques comme un absolu, alors qu'elles ne sont que relatives, dès lors qu'elles cessent d'intégrer exclusivement les fins spirituelles de l'Église qui conditionnent la vie de foi des personnes. À ce moment, elle commet la même faute que les communistes : elle cède à sa manière à la confusion tactique et à une mystique d'influence par le cléricalisme. Que les communistes le lui reprochent c'est de bonne guerre. Mais, sous cet angle, la critique des communistes n'a jamais rien d'essentiel dans le christianisme. Elle ne peut que l'aider à se retrouver sur son vrai terrain et à définir sa vocation dans son domaine inviolable. L'Église aurait mauvaise grâce à s'indigner des résistances quand elle s'engage contre sa vocation dans le jeu de la puissance. Elle ne saurait trouver d'excuse dans la mauvaise foi de ses adversaires qui assimilent en un éclair, dans un joyeux tour de passe-passe, chrétien de nom et chrétien de fait, chrétien à clérical et clérical à agent des trous. Quand l'Église est simplement elle-même, elle n'a jamais à se défendre. Le cléricalisme est un fléau pour elle avant d'être un fléau pour la société temporelle, puisqu'il entraîne les clercs sur un terrain qui n'est pas le leur fonctionnellement et introduit une oppression spirituelle de la société.

Il n'est plus désormais d'autre attitude pour l'Église. Les accusations des communistes, si injustes qu'elle les trouve, et si ignorantes de sa véritable nature, devraient l'en avertir. Engager le combat sur le terrain d'une chrétienté organique, déposée par le développement de l'histoire, serait pour l'Église une folie qui la compromettrait gravement aux yeux du monde et en détacherait trop de fidèles désœuvrés. Le temps de la chrétienté n'est plus ; il est vain de le regretter. L'Église a, à un moment, donné les États au nom de l'esprit, et nul ne songerait à le lui reprocher. Elle remplissait alors, dans la société, une fonction que nul autre ne pouvait remplir. Mais maintenant que la société s'est prise en charge elle-même et assure son destin temporel, on ne voit pas d'autre issue pour elle que de reconnaître l'émancipation du profane, de même que le chrétien reconnaît dans la foi la liberté absolue qui assure le jeu autonome de son engagement politique. Par ailleurs, elle ne pourra que regretter que ses structures historiquement prolongées n'aient pas permis à la plupart des chrétiens de reconnaître une réalité qui s'exprime à travers une révolution qui se fera sans eux et par conséquent contre eux.

CHARLES MIGNIAT

Personne alors ne pourra à ce moment reprocher à l'Église « l'appareil temporel résolument réactionnaire » dont parle Hervé, étendant ses filets par-dessus les nations. Et si un jour les chrétiens résistent à une pression temporelle qui, venant de son terrain politique, s'attaque à sa foi, nul ne sera plus autorisé à douter que leur résistance sera authentiquement du Christ. S'ils doivent être martyrs, les chrétiens demandent la liberté de l'être sans ambiguïté ; c'est-à-dire que l'Église les mette dans des conditions qui leur permettent la possibilité du martyr authentique ; que l'évocation de M. de Wundt ne vienne pas gêner la sentence de leurs juges, du moins pas avec une apparence de vérité. Le reste est leur affaire, comme il l'est de l'affaire de Jeanne d'Arc de faire, dans la violence, la guerre, comme d'autres pourront faire la révolution, et qui mourut, condamnée par la coalition de ses ennemis et de l'Église, donnant à celle-ci le témoignage de son sang et de sa foi.

Dans son deuxième article d'Action, P. Hervé, répondant cette fois à Mauriac, continue de n'oublier que l'aspect politique de l'Église. Les catholiques pourront dire que Hitler ne s'y est pas pris autrement pour justifier ses persécutions contre les juifs et les chrétiens. N'importe. Si l'Église ne peut pas le faire à la critique, cette critique serait même assurée et les chrétiens le seraient davantage. La phrase de François Mauriac : « En face de vos amis, il n'y aura plus Hervé que nous, déjà il n'y a plus que nous, vous le savez et ils le savent à peine en effet dans l'équivoque. Équivoque que P. Hervé n'aperçoit pas, interprétant spontanément l'évocation sur un terrain politique. Équivoque qui n'échappe pas moins à Mauriac, parce qu'il ne dissocie pas l'arsenal implicite des sollicitations de sa foi et de ses positions politiques personnelles. Mais équivoque cependant : car cette antithèse ne serait justifiée et ne prendrait même toute sa valeur, que si le communisme, trahissant son but, la révolution temporelle, se constituait en Église et imposait des dignes au nom d'un absolu qu'il ne saurait dénier, puisque, pour être fidèle à lui-même et à Marx, il ne doit pas sortir du politique. Mais ce face à face du chrétien au communisme ne peut être l'organisation mondiale chrétienne de M. Lindbergh, appuyée par la force militaire et la bombe atomique. Il ne peut pas plus être l'unité de l'épiscopat pétiniste, ou les calculs humains de la diplomatie vaticane, ou ses tendresses pour les franquistes,

COMMUNISTES ET CHRÉTIENS

ultra-marxisme, sud-américanisme, voire, demain, pour les partis social-chrétiens de toute nature. L'Eglise n'est pas faite pour ériger le Temple de Mammon mais pour édifier la Jérusalem céleste.

Commentant ce débat dans *Temps présent*, Mandoury y a décelé un dangereux jeu de cache-cache : à cause de l'athéisme des communistes, dit-il, les chrétiens répugnent à s'associer positivement à ce mouvement de libération. A cause de la caricature que les communistes voient de l'Eglise, ceux-ci transforment leur athéisme méthodique en athéisme fondamental. D'où un dialogue de deux sourds et le jeu dangereux de « l'anti ». « La haine des négations marxistes pour un chrétien, la haine des erreurs chrétiennes pour un marxiste, sont un mal dont il importe de se garder au plus haut point. » « ... Par delà l'anticléricalisme dont on a fait soi-même les fondements, se retrouver chrétiens, par-delà l'anticommunisme auquel on a enlevé toute raison d'être, être jusqu'au bout fidèle à l'aspiration communiste, telle est la seule conduite possible et valable... Vivre en communion... On veut un jour le peuple, le seul peuple, l'unique peuple des fils d'homme et des fils de Dieu traverser la rue enfin conquise aux hommes libres. »

Cette volonté de conciliation à tout prix ne peut être le mot final. Elle risque de dissoudre le tragique de l'action et de laisser un doute aux communistes sur les buts réels que poursuivent les chrétiens engagés dans la révolution. Ce n'est pas au nom de Dieu, mais au nom de l'homme, que le chrétien entre dans la révolution. Et dans la perspective chrétienne, ce n'est pas pour l'homme, mais pour Dieu qu'en fin de compte travaille le communiste, bien qu'assurément il ne s'en doute pas. Qu'est-ce à dire ? Signe que le doute demeure et que celui qui cherche à l'échapper risque de rester à mi-chemin, ni révolutionnaire, ni chrétien vrai. Or, l'athéisme de certains communistes n'est pas méthodique mais fondamental. Est-ce une raison pour que les catholiques boudent la révolution ? Leur position dans la foi ne leur cache pas la réalité imposable, elle les empêche d'en faire la seule réalité. Aussi longtemps que les révolutionnaires sentiront que les chrétiens ne jouent pas le franc jeu de la révolution, ils seront fondés à se défier de leur collaboration et manqueraient de rébellion à ne pas le reconnaître. Mais jouer le franc jeu de la révolution pour un chrétien, c'est accepter les moyens de la faire passer en refusant les dogmes sur lesquels s'appuient certains de ceux qui veulent la faire passer.

267

CHARLES MAGNIAL

Ce n'est pas faire semblant de passer ses dogmes sous silence, en refusant les moyens. Or ces moyens sont violents. Depuis quand les chrétiens refusent-ils la violence ? Ils ne la refusent que pour l'avènement du royaume de Dieu. L'avènement de ce royaume n'empêche pas l'avènement de la cité juste par le moyen de la révolution. Mais le chrétien peut être amené à choisir entre le témoignage pour Dieu et l'efficacité pour l'homme. Après avoir aidé son frère communiste à tuer le contre-révolutionnaire au nom de l'homme, il peut être amené à affronter, voire à revendiquer la mort de la main de ce camarade révolutionnaire, du jour où son exigence spirituelle fondamentale lui ferait clairement percevoir que, dans une conjoncture déterminée, son travail pour l'homme serait une trahison du témoignage qu'il doit rendre à Dieu. Au nom de l'homme même — c'est pourquoi le communiste pourrait virtuellement le comprendre — il ne peut s'exposer à profiter la libération de l'homme à ce témoignage, puisqu'il y croit. Et le communiste qui à ce moment le travail ferait peut-être avancer la révolution, mais à trop sûr hériter en même temps, sans le savoir, par le martyre, l'avènement du royaume de Dieu chrétien.

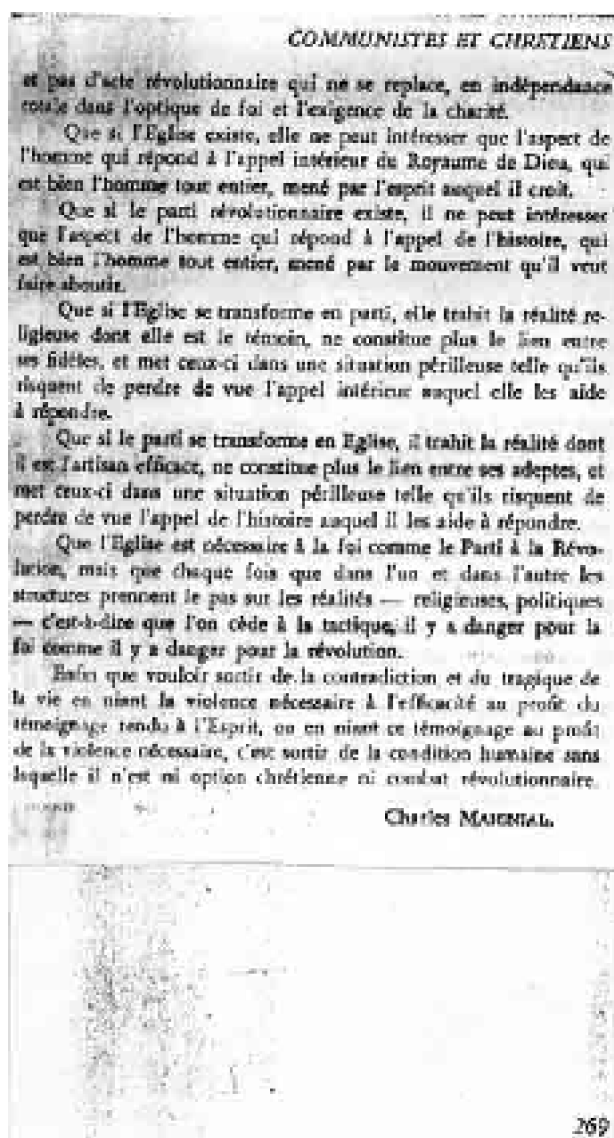
Que conclure ?

Que l'option chrétienne n'est pas un humanisme, mais une foi fondée dans une relation vivante à un absolu personnel et qu'ainsi les chrétiens, dociles aux appels de l'histoire, sont libres en tant qu'hommes de choisir la direction qui leur convient pour réaliser l'histoire et, dans notre Occident du XIX^e siècle nationaliste et capitaliste, la révolution.

Que l'option révolutionnaire non plus n'est pas un humanisme, mais un mouvement du relatif, c'est-à-dire du temporel, vers des formes plus justes et vers une liberté plus grande. Et que par conséquent les révolutionnaires dociles aux appels intérieurs sont libres de choisir la foi qui leur convient pour se réaliser pleinement.

Dans notre Occident du XIX^e siècle travaillé par l'inspiration, que la réponse que l'on fait aux appels de l'histoire et aux appels intérieurs est l'affaire de chacun ; qu'en période troublée, les réponses sont difficiles ; qu'il appartient à chacun d'établir une synthèse entre les exigences de ce qu'il considère comme l'absolu, et le relatif ; que, dans la perspective de la foi, il n'y a pas d'acte de foi qui ne puisse se réaliser à travers l'engagement révolutionnaire.

268



IX011 Les « Troisièmes dimanches ». Programme des réunions.

Les « Troisième dimanche »	
Une partie du programme des rencontres organisées le troisième dimanche de chaque mois a pu être reconstituée au travers des archives disponibles.	
• Avril 1946	: L'esprit de renoncement
• Mai 1946	: Comment Dieu qu'est-ce que cela veut dire ?
• Juin 1946	: La crise religieuse actuelle. Les moyens d'y faire face. L'Église de J.E. parmi ces moyens.
• Décembre 1946	: Quel est le saint annoncé ?
• Janvier 1947	: Le salut les uns par les autres
• Février 1947	: Le salut de Dieu
• Mars 1947	: Le renoncement
• Avril 1947	: La vie ecclésiastique
• Mai 1947	: La prière, une vraie contemplation
• Juin 1947	: Les transformations de l'Église
•	
• Novembre 1947	: L'Église et la classe ouvrière : le renoncement ecclésiastique
• Décembre 1947	: Où sont situés les valeurs évangéliques de pauvreté ?
• Janvier 1948	: Incidence sociologique du message chrétien et incidence du message du communisme marxiste sur la pauvreté
• Février 1948	: Légitimité et limites de l'initiative dans l'Église
• Mars 1948	: Vra. et faux renoncement
• Avril 1948	:
•	
• Juin 1948	: La mission
•	
• Décembre 1948	: Le faux idéalisme dans la vie spirituelle
• Janvier 1949	: Le faux idéalisme dans la vie sacramentelle
• Février 1949	: Les conditions d'un vrai réalisme chrétien
•	
• Mai 1949	: Visages actuels de l'athéisme
• Juin 1949	: Questions posées à la théologie, à l'Église, à la mission par l'athéisme contemporain.

X011 Maurice Montuclard, « Eglise et partis », *Les chrétiens et la politique*, ouvrage collectif, Edition du Temps présent, Paris, 1948.

En France, l'Église s'est depuis longtemps ralliée à la République. Mais il n'est pas certain qu'elle ait tout à fait réussi à trouver une position exacte à l'égard des partis. A dire vrai, une démocratie parlementaire met inévitablement l'Église dans une situation délicate, dont les dangers ne sont que trop évidents.

De deux choses l'une, en effet : ou bien l'Église invite discrètement ses fidèles à se rassembler en un parti privilégié qu'elle anime — et c'est alors pour elle le risque de prendre figure de parti; ou bien elle les abandonne à leur entière liberté politique — ce qui entraîne l'inconvénient majeur d'une inévitable division au sein du milieu catholique.

Au cours du dernier demi-siècle, l'Église de France a oscillé successivement de l'une à l'autre position.

Avant d'être en mesure de jouer dans la vie publique un rôle efficace, elle rappelait volontiers qu'un catholique a mieux à faire qu'à se perdre en des luttes partisans et que les tâches sociales et civiques lui offrent de suffisantes occasions d'un

dévouement plus compatible d'ailleurs avec l'esprit de l'Évangile.

Les événements consécutifs à la Libération, la fondation d'un grand mouvement politique d'inspiration chrétienne modifieront assez nettement sa position. Ce n'est un secret pour personne que l'Action Catholique Française et particulièrement l'A.C.J.F., qui si longtemps avait conseillé à ses militants de rester en dehors des partis, les poussa alors à soutenir activement le M.R.P.

Mais, au cours de ces tout derniers mois, la situation politique des catholiques français a évolué avec une étonnante rapidité. La cohésion du M.R.P. se trouve aujourd'hui ébranlée. Des défections s'y produisent sur la droite comme sur la gauche : un assez grand nombre de catholiques retrouvent dans le R.P.F. des orientations politiques plus familières et — il faut bien le dire — plus conformes à leurs intérêts; quelques-uns, d'autre part, demandent au R.D.R. ou à l'U.C.F. la possibilité d'atteindre les objectifs qui les avaient un instant rapprochés des républicains populistes. Bref, le rassemblement des masses catholiques autour de la démocratie chrétienne semble d'ores et déjà fortement compromis. Et il n'est point difficile de prévoir que les organisations catholiques seront très prochainement contraintes par les circonstances de reprendre à l'égard des partis la réserve de jadis.

Il semblerait injuste d'attribuer ces oscillations au pur opportunisme politique. Comme si l'Église créait et soutenait un parti lorsqu'elle se sent en force et se cantonnait au contraire dans l'indifférence ou la défiance à l'égard des partis lorsqu'elle est en mi-

norité! Une telle interprétation déformerait assez notablement les faits. Elle en méconnaîtrait, en tout cas, un aspect important. L'impuissance de l'Église de France à se fixer sur une ligne politique stable révèle, en effet, les dangers que le régime des partis — tel au moins qu'il est établi chez nous — fait courir au christianisme : dégradation de l'esprit chrétien chez le militant politique; danger de division des catholiques entre eux. C'est la conscience de ce double péril qui rend, croyons-nous, l'Église si malhabile à s'insérer dans la vie politique de la démocratie française.

Nul ne contestera que l'activité politique, beaucoup plus que toute autre, ne menace dans son intégrité l'esprit du christianisme. Mais il semble moins évident à beaucoup, sans doute, d'admettre que la menace existe presque autant dans un parti d'inspiration chrétienne que dans un autre, bien que très différente tel et tel.

L'on a pu encore perdre le souvenir d'un type de catholique, fréquemment rencontré naguère dans les milieux d'Action Française, et qui tend — nous en avons été témoins quelquefois — à réapparaître maintenant en certains groupements influencés par un marxisme trop scolastique. La politique « réaliste » a une vertu particulière pour absorber les énergies, mobiliser les passions, développer le sectarisme et, par contre-coup, pour diminuer chez le chrétien le sens de la grâce, de la charité, des réalités invisibles. Le chrétien qui cède à cette tentation d'un positivisme sec et étroit, s'extériorise de plus en plus, s'anémie spirituellement, verse partiellement dans l'amoralisme : il est perdu pour l'Action

catholique, les ouvriers, et parfois même pour l'Église.

Mais, à l'opposé, il ne faut pas fermer les yeux non plus sur les déviations, plus subtiles mais tout aussi réelles, qui définissent souvent le climat d'un parti d'inspiration chrétienne. Le danger y est, en effet, plus grand que partout ailleurs, à cause de l'attention portée à la doctrine et en raison des dégradations si faciles de l'attitude religieuse quand elle déborde son propre domaine, de substituer l'idée au réel, le sentiment aux nécessités objectives de l'action; de vider, au surplus, le christianisme de sa substance et de sa vigueur, de n'en garder que l'écorce, c'est-à-dire les applications, et finalement de le dégrader au rang d'une idéologie sociale parmi tant d'autres. Tentation, ici, d'un idéalisme généreux mais sentimental qui dévirilise le chrétien et qui, au moment même où celui-ci prétend s'engager, l'entraîne à l'évasion.

D'où qu'il vienne, cet affaiblissement de l'esprit chrétien a des conséquences graves sur la vie concrète de l'Église.

Le chrétien, militant politique, ne se contente généralement pas, en effet, d'affirmer et de défendre politiquement ses opinions politiques; il est tenté de mêler le christianisme à ses opinions et de soutenir ses engagements non seulement au nom de la politique mais au nom de la religion. Quel que soit le parti de son choix, il devient alors victime d'une idéologie vague où positions religieuses et positions politiques se trouvent tellement juxtaposées, mêlées, qu'elles semblent parfois confondues.

Quand le catholique réactionnaire défend l'ordre

social et par conséquent ses privilèges, il est persécuté — et parfois avec une naïve sincérité — d'obéir ainsi à l'exigence du christianisme puisque c'est ainsi qu'il croit sauver les valeurs chrétiennes. Et quand un catholique de gauche prône au contraire la justice sociale, la révolution, quand il mène la lutte syndicale, défend les nationalisations, il est convaincu, lui aussi, d'être fidèle en cela à l'esprit même de l'Évangile.

Mais voici qu'alors à la même messe, dans la même prière, devant la même table de communion, se trouvent rapprochés des croyants tous persuadés que c'est le christianisme qui les conduit à s'opposer politiquement les uns aux autres. Que leurs opinions politiques soient divergentes, cela n'aurait, en soi et du point de vue de l'Église, pas plus d'importance que le fait qu'ils appartiennent à des races distinctes ou exercent des métiers différents. Mais que ces opinions politiques contraires mettent en cause, de part et d'autre, des conceptions et des orientations religieuses; que Dieu, source d'unité, devienne, en fait, principe de division; voilà qui menace singulièrement et dangereusement la communauté concrète des croyants dans l'Église!

Quelqu'un remarquait récemment : « Il m'est bien plus facile d'éprouver l'unité de la foi avec certains protestants de mes amis, politiquement engagé comme moi, qu'avec tel ou tel catholique dont les positions politiques vont à l'encontre des miennes. » Cet aveu est révélateur, car il souligne, dans une vérité qui n'est certes pas feinte, le gêne que le régime des partis, encore mal assimilé, fait peser sur le milieu catholique. Gêne si réelle qu'elle n'a

basé, depuis plusieurs dizaines d'années, de provoquer calades, injustices, coteries, et que toute l'action chrétienne de l'Église s'en est trouvée notablement paralysée!

Ces rivalités idéologiques qui ne sont, au fond, que des rivalités d'intérêts mais qui se camouflent sous le manteau du christianisme, constituent pour le non-catholique un insupportable sujet de scandale. L'incroyant comprendrait fort bien sans doute, lui aussi, que tous les chrétiens ne jugent point identiquement des réalités politiques, mais il ne saurait admettre aisément que leurs divergences prennent appui, dans la conscience d'un croyant, sur les conceptions religieuses elles-mêmes. Une telle liaison détraite à ses yeux toute la raison d'être qu'il serait peut-être encore disposé à reconnaître objectivement à la croyance en Dieu.

Telles sont les difficultés essentielles que crée à l'Église le régime des partis. Si l'Église se montre si sensible aux avantages du parti officiellement ou officieusement catholique, si elle hésite tant à accorder à ses fidèles la pleine liberté d'opter pour le parti de leur choix, n'est-ce pas que jusqu'ici les chrétiens n'ont pas su concilier avec l'appartenance à l'Église l'adhésion à un parti?

Ces difficultés sont-elles insurmontables? Il importe de le savoir, car, dans les jours qui viennent, il sera vraisemblablement capital pour l'Église que la position des catholiques en face des partis soit aussi juste que possible.

Ces difficultés ne sont, bien sûr, qu'un aspect de l'inévitable dualité de l'Église et de l'État; elles tiennent à l'inconfortable condition du chrétien,

placé dans le monde et appelé à n'être pas du monde; elles manifestent le conflit permanent de la transcendance et de l'immanence; en fin de compte, les problèmes soulevés par les rapports de l'Église et des partis sont, dans une certaine mesure, insolubles.

Le reconnaître ne dispense point cependant de constater, au surplus, que les difficultés se trouvent présentement corsées par ce qu'il faut bien nommer l'adaptation historique du milieu catholique.

En dépit des distinctions théoriques apportées par les théologiens (christianisme sacré, christianisme profane), l'idéal de christianisme sacré continue, sous des formes d'ailleurs camouflées; à hanter l'imaginaire des catholiques et à diriger obscurément, dans le domaine spirituel comme dans le domaine politique, leurs réflexes et leurs comportements.

Ceux que l'on considère volontiers comme des chrétiens d'avant-garde et dont les premiers se groupèrent naguère autour de la revue *Esprit*, échappent sans doute à cette obsession inconsciente, sans peut-être d'ailleurs avoir découvert, pour la plupart, la nouveauté spirituelle de la position que leur suggérait de prendre la conjoncture politique. Mais, encore maintenant, l'ensemble du milieu catholique français se soucie davantage d'établir dans la société un ordre social et politique chrétien que de faire exister l'Église dans un monde nouveau qui ne la connaît plus mieux qu'elle en est absente.

Or, ce primat de l'idée de christianisme sur la réalité de l'Église a, sur la position de l'Église et des catholiques dans la vie politique, des conséquences de la plus grande importance. Et il n'est pas exa-

géré de préférence même qu'il constitue la source initiale du malaise qui pèse sur les orientations politiques des catholiques français.

Lorsque, en effet, le souci de la chrétienté se substitue pratiquement à celui de l'Église, le christianisme tend à passer de la foi à la raison, de la liberté spirituelle au moralisme, de la communauté à la société, de la vitalité religieuse au pragmatisme de l'action. Le chrétien se trouve peu à peu enveloppé dans un univers idéologique dont les éléments relèvent moins du christianisme pur que de l'humanisme chrétien. Dans cet univers, tout a sa place : la sociologie, la politique, aussi bien que les mystères de la foi. Qu'on le veuille ou non, être chrétien revient alors non point tant à entrer dans la Parole de Dieu et dans l'Église qu'à se mettre en face de cette synthèse idéologique, à la tenir pour vraie par le même processus mental dont on use à l'égard de n'importe quelle autre doctrine, à l'incarner dans les faits par toutes les formes de l'action.

Mais il est périlleux de transposer ainsi le christianisme, qui est vie, et vie surnaturelle, en une synthèse idéologique dont les ligaments sont toujours finalement tressés par la raison. Car, ensermé dans les mailles de l'idéologie, le chrétien passe à côté de la politique en même temps que de l'Église.

Dans ces perspectives, que devient, en effet, la politique ? La politique, pour un catholique de chrétienté, ne peut être que l'un des moyens mis à sa disposition pour faire passer une doctrine du domaine des idées dans le domaine des faits. Le parti politique est conçu alors comme un groupe-

ment d'hommes, s'inspirant du même idéal, fidèles aux mêmes principes et décidés à atteindre des objectifs identiques, déterminés en quelque sorte a priori. L'Église a une doctrine sociale et politique : il s'agit, compte tenu des circonstances, d'en incarner progressivement toute l'exigence. C'est, à peu de chose près, la conception que se font de leur mouvement de nombreux militants du M.R.P. Mais c'est un peu celle aussi que, plus à droite ou plus à gauche, l'on se fait de tout parti. Nous connaissons des chrétiens communistes qui, non par leurs idées mais par leur structure mentale, rappellent trop les camelots du roy. Et il est certain que le positivisme politique prend aisément chez les catholiques surtout la forme d'un rationalisme disputeur et abstrait, qui verse dans l'idéologie. Si bien qu'en dépit de toutes les déclarations d'objectivité et de toutes les méthodes prétendues scientifiques, ce n'est point à la réalité politique que l'on est fidèle, ce n'est point elle que l'on sert; l'on est enfermé dans une transcription, rationnelle ou sentimentale, mais toujours idéologique, de cette réalité.

C'est par un processus analogue que le catholique de chrétienté est amené à passer progressivement à côté de l'Église.

Que devient pour lui l'Église ? L'Église est une institution dont le rôle se résumerait presque à penser le plan d'un ordre chrétien et à en diriger l'exécution. Elle n'est plus en elle-même une fin; elle est un moyen, un moyen de civilisation. Elle n'a plus de dedans. Elle n'est plus qu'un rapport à l'ordre temporel dont elle porte l'idéal et la responsabilité.

L'Église prend de plus en plus figure de société, de pure société. Lui appartenir, c'est accepter de faire sien un ensemble d'énoncés normatifs de la conduite et de l'activité du chrétien. De là à transformer l'appartenance à l'Église en un lien extérieur, juridique et formel, il n'y a qu'un pas. Une tradition sociale parmi d'autres traditions! La religion des bien-pensants est le point terminal d'une recherche anachronique de l'impossible chrétienté.

C'est ainsi que le faux idéalisme du XIX^e siècle poussait les catholiques à considérer l'Église d'une part, et de l'autre le parti politique. Mais, ainsi transportés sur un plan idéologique, Église et parti ne pouvaient que s'opposer et s'exclure. Des réalités se complètent, des idéologies ne peuvent qu'être rivales et mutuellement se détruire. Dans la mesure où adhérer à l'Église impliquait la soumission à la synthèse théologique de l'humanisme chrétien et de la civilisation chrétienne, il n'y avait pour les catholiques d'autre issue sur le plan politique que de rester hors des partis, conçus à tort ou à raison comme inspirés par des idéologies contraires, ou de se rassembler en un parti dont l'idéologie coïnciderait avec celle de l'humanisme chrétien.

Pour heiser ce dilemme, porteur de si lourdes équivoques, il n'est présentement, semble-t-il, qu'un moyen : se dépouiller, tant à l'égard de l'Église qu'à l'égard des partis, de tout faux idéalisme.

Le plus élémentaire réalisme suggère, en effet, que ce qui est essentiel dans le christianisme, ce n'est pas la chrétienté, mais l'Église, point l'humanisme chrétien, mais la foi. Dans cette perspec-

tive dépouillée, il apparaît impossible de réduire l'Église aux dimensions juridiques d'une pure société. La fonction de l'Église n'est pas d'abord civilisatrice, mais religieuse. Son essence n'est point d'abord dans une relation à l'homme et aux choses de l'homme, mais dans une relation à Dieu et aux choses de Dieu. L'Église n'est dedans : elle est communion vivante à la réalité du don de Dieu aux hommes. Lui appartenir, ce n'est point fondamentalement adhérer par la raison aux articles d'un formulaire, mais exister d'une autre manière en reconnaissant dans la foi l'inversement du don de Dieu. Entrer dans l'Église, ce n'est donc point choisir entre la doctrine chrétienne et l'on ne sait quelle philosophie. Ce n'est pas un choix, c'est une ratification. La libre ratification d'une situation réelle de l'homme, pris, qu'il le veuille ou non, dans le jeu de l'amour et de la grâce.

Le même réalisme élémentaire éclaire d'une manière analogue la réalité politique. C'est une illusion de penser qu'un parti peut se constituer autour d'un pur idéal. Et c'est de ce parti-là, s'il était possible, qu'il faudrait circonscrire, en effet, qu'il rivalise avec l'Église et qu'il finisse, dans la conscience de ses militants, par se substituer à elle. Pourquoi hésiterions-nous à reconnaître sur ce point le parti de vérité que contient le marxisme? Un parti n'a de réalité politique que dans la mesure où il traduit des intérêts, des valeurs, la mission d'une classe sociale déterminée. C'est pour défendre ces intérêts, promouvoir ces valeurs, accomplir cette mission qu'un parti prend corps au sein de la classe sociale dont il est politiquement l'expression. Un parti

salisme plus ou moins inconscient peut, il est vrai, surtout dans les partis de droite, masquer une loi dont la rigueur ne semble plus désormais pouvoir être contestée. L'on peut, évidemment, parler de démocratie, de liberté, de dignité de l'homme; mais comment ne pas voir que, sous les belles phrases, se fait jour et s'affirme l'instinct de conservation et de combat d'une classe privilégiée? Tôt ou tard, d'ailleurs, quelles que soient ses origines et quel que soit l'idéal qu'il se propose de servir, un rassemblement politique est condamné à coïncider peu à peu avec un groupe d'intérêts qui l'occupe. Car la remarque d'Engels est ici entièrement juste : « Il faut expliquer le manière de penser des hommes par leur manière de vivre, au lieu d'expliquer leur manière de vivre par leur manière de penser (1). »

Que l'on comprenne bien : nous ne cétons ici à aucune passion partiaque. Si nous reconnaissons à la classe ouvrière le droit et le devoir de s'exprimer politiquement dans un parti ouvrier, nous accordons volontiers aussi à la classe possédante le droit de sentir sa propre solidarité et de l'exprimer politiquement. Nous souhaitons simplement que, de part et d'autre, l'on tienne compte de ce fait et que nul ne cherche à l'idéaliser.

L'ouvrier milite dans le syndicat ou le parti pour les motifs mêmes, au fond, qui chaque matin le poussent à l'usine. Et le chef d'entreprise s'inscrit au R.P.F. pour les motifs mêmes qui lui font assumer la direction de l'usine. Dans les deux cas, joue

(1) *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, 1945, p. 15.

le même instinct de conservation, le même vouloir-vivre. C'est le pain quotidien qui est en cause, la sécurité du foyer, la dignité et le bien-être de l'existence. L'activité politique n'est que l'extension consciente à un domaine plus général, qui le conditionne, de l'effort journalier. Ce sont, ici et là, les mêmes intérêts qui sont touchés, et, liés à ces intérêts, soutenus par eux, les mêmes valeurs, fausses ou vraies. La politique n'est pas un « culte », le service désintéressé d'un pur idéal; elle est la mise en œuvre, poussée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la prise et l'organisation du pouvoir, des solidarités et des oppositions d'où résulte la lutte pour la vie. Conception trop terre à terre, trop « matérialiste » ? Il serait bien surprenant qu'une analyse objective de la réalité n'y aboutisse pas.

« Matérialiste », une telle conception ne l'est d'ailleurs qu'en apparence. Et l'on va voir comment le réalisme en face de l'Église et en face de la politique permet aux chrétiens de trouver une issue dans l'imposse où les enferme présentement le régime des partis.

Le chrétien adhère alors à l'Église d'une manière vitale, par une expérience de la foi, où il touche mystérieusement, mais avec une absolue certitude, aux réalités invisibles qui lui sont révélées et communiquées. Les formulations dogmatiques et morales qui lui sont en outre proposées l'aident non point tant à prendre conscience de réalités qui lui sont plus intimes qu'il ne l'est à lui-même, mais à les expliciter et à guider sur elles sa propre conduite. En tout état de cause, c'est à ces réalités qu'il adhère et non point seulement aux mots, qui les

livrent. À la lumière de cette expérience de la foi, le chrétien sait découvrir, par une sorte d'instinct, ce qui est essentiel au christianisme et le distinguer des formes secondaires et de ses cultes dont le passé l'a revêtu. Il lui est comme impossible de confondre l'Évangile et l'humanisme chrétien, la civilisation chrétienne et l'Église. Autant, d'un côté, il se sent peiné et attaché; autant, de l'autre, il s'éprouve dégagé et libre. Pourquoi donc alors s'étonnerait-il de constater, parmi les chrétiens, des divergences qui ne mettent point en cause la réalité de la foi et ne touchent, en fin de compte, qu'un domaine contingent de l'humanisme et de la civilisation? Ceux qui existent dans le Christ ne sauraient trouver étrange, ni grave, ni vraiment désolant, de combattre dans l'arène politique de chaque côté de la barricade. Si tous étaient exempts des mystifications de l'idéalisme, ils n'auraient aucun motif de se suspecter mutuellement, de s'accuser réciproquement de trahir, par leurs engagements, la pureté de l'Évangile. Libéralisme, intégrisme, que seuls je, sont des reproches qui ne pourraient leur venir à l'esprit pour charger leurs frères. L'expérience de la foi, lien vital avec Dieu et l'Église, leur donne le sens du relatif des opinions et des options; elle les met dans la liberté et la charité. Leurs convictions politiques ne seraient pas moins fortes, ni leur combat moins ardent. Mais, parce que leur sollicité politique qu'anime vilement leur foi se prendrait source en aucune synthèse idéologique, ils seraient capables, dans l'Église, de vivre l'unité.

Dans l'action politique aussi, ce chrétien-là reste strictement fidèle aux données, aux injonctions,

aux suggestions de la réalité. Intégralement réaliste, il peut demeurer intégralement chrétien. L'idéologie est construction humaine; la réalité est indication et volonté de Dieu. C'est dans cet esprit qu'il oriente son action. Jamais il ne permet que l'idéologie prenne la place du réel, porteur d'un message qui vient de Dieu. Il reçoit des directives, des consignes, des ordres : pour être efficace, un parti doit être discipliné et il faut obéir. Mais toujours les consignes et les ordres repassent en lui par le canal de la réalité. C'est-à-dire qu'il s'efforce d'être assez observateur du réel pour retrouver dans les données mêmes du réel le bien-fondé des consignes qui lui sont données. En respectant une circonscription, c'est encore la réalité qu'il respecte; et, respectant la réalité, il a conscience de respecter l'ordre même voulu par Dieu. S'il arrive — et il arrive nécessairement — que les consignes reçues ne lui semblent point sortir des exigences mêmes de la réalité, s'il y perçoit les traces du sectarisme, de l'idéologie ou du mensonge, il sait faire au mal sa part inséparable, le plus souvent surmonter ses désaccords au profit de la discipline nécessaire, mais quelquefois aussi revendiquer les droits de sa conscience et de sa liberté.

Ces notations rapides suffisent-elles à indiquer de quel côté se trouve l'issue? Nous sommes convaincus, en tout cas, que l'on ne se gardera indemne des dangers que comporte, présentement, pour le chrétien et pour l'Église de France, la conjoncture politique, que si l'on réussit à sortir de la zone idéologique intermédiaire créée par le faux idéal historique de la chrétienté. Là encore une distorsion-

tion s'impose. D'un côté, l'Église, centre religieux de l'humanité; de l'autre, la politique, champ des luttes inévitables pour la vie et pour une cité meilleure. Il ne s'agit certes point de retomber dans la sclérose d'une religion entièrement isolée de la vie. C'est toute la vie du chrétien que veut, par la foi, animer le Saint-Esprit. C'est à toute la vie que la Tradition doctrinale du christianisme fixe des normes et des orientations. Mais cette influence totale du christianisme sur toute la vie n'est possible qu'à la condition que le chrétien donne une attention objective et distincte aux deux réalités, en soi complémentaires, en fait souvent opposées : l'Église et l'Histoire. Seul un réalisme solide et intégral (intégral, parce qu'il tient le monde de la foi aussi pour un aspect de la réalité) permettra au chrétien de prendre pied de l'un et de l'autre côté.

Rien ne le pousse davantage à cette dissociation que l'impérieuse urgence de résoudre les antagonismes de l'Église et des partis. Mais, ne l'oublions pas, cette dissociation est un progrès dont le germe a été planté par le Christ lui-même : *Render à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*. Le chrétien qui réussit à l'opérer en lui se libère des synthèses illusives et des ferments : rencontrant le profane dans sa valeur propre, il rencontre du même coup, dans son être le plus essentiel et le plus profond, le mystère ontologique de l'Église.

Il serait d'un grand intérêt de montrer ici comment les avancées récentes de l'ecclésiologie sont liées génétiquement aux problèmes soulevés par la difficile insertion des chrétiens dans la vie politique. C'est incontestablement le régime des partis

qui a permis au catholique français de prendre si nettement conscience de la distinction du spirituel et du temporel. Et la conscience de cette distinction lui a, d'une part, permis ensuite de retrouver la réalité politique et le mal, d'autre part, sur la voie d'une redécouverte de l'Église.

Le régime de la monarchie absolue a jadis poussé les catholiques à ne plus considérer l'Église que du dehors, comme une société presque purement juridique, chargée de secourir le prince dans son œuvre civilisatrice. Tout a basculé aujourd'hui ne manquera pas de réveiller, parmi nous, les mêmes tendances à l'extériorisation. Et ce serait un malheur, un très grand malheur pour l'Église.

En France, à l'heure présente, le régime des partis, malgré les sarcasmes dont il est l'objet et l'impuissance politique qu'il semble parfois comporter, offre du moins à l'Église quelques-unes des conditions historiques de son renouvellement; aux chrétiens, la possibilité de lui rendre en eux-mêmes une place trop longtemps usurpée par un chimérique idéal de chrétienté; aux chrétiens et à l'Église, enfin, les chances d'une insertion effective dans les conjonctures imprévisibles du monde de demain (1).

(1) Sans nous permettre de renvoyer le lecteur de ces pages trop succinctes à la collection des Cahiers « Jeunesse de l'Église », où se trouvent pratiquement tous touchés, par ou biais ou par un autre, l'important problème dont nous venons fait ici qu'esquisser la solution. Voir, en particulier, Tiches d'aujourd'hui (I); Le Peuple des chrétiens dans la Nation (II); L'Église et les Peuples modernes (V); Méditation de l'Église, méditation de l'Histoire (VII), et surtout L'écrit aux Impatients.

XI011 Une militante de J.E. privée de sacrements. Extrait du journal intime de Cécile Grabner. Archives privées, 2 pages.

N.B. : Claire désigne l'auteur, qui a choisi ce pseudonyme parce qu'il lui était trop difficile de dire « je » ou « Cécile ».

Le 18 novembre, au cours d'un congé de bonnaire : le Cardinal Bochu confesse solennellement "Ouest-Matin", publication "à la solde du Parti Communiste Français"; en application de décret du St-Office, les lecteurs obtinés de ce journal pourront se voir privés de sacrements.

La sœur en garde de l'Archevêque de Rennes est lue en chaire deux fois par les évêques de Bretagne le dimanche 20. Ce jour-là, Claire assiste à la messe, dans sa paroisse. Elle lit O-M., bien sûr, depuis le premier numéro et comprend bien ce qui vient d'être dit : un vague malaise, plein d'interrogations non formulées la submerge durant un court moment; mais, bon, l'office se poursuit normalement. Viens le temps de la communion (après une période d'humiliation, elle s'avance vers l'autel comme à l'accoutumée, se préparant à recevoir l'hostie. La reconnaissant fortuitement, le prêtre recule d'un pas, pressant le cierge sur son ostensoire dans un mouvement de protection ultime et dit à Claire, avec une forte : " Pour ENER privés de sacrements : s'il vous faut des explications, passez à la sacristie à la fin de la messe".

Claire se relève, abasourdie. " Finis de sacrements, privés de sacrements..." se répète-t-elle en regagnant sa place. Mais curieusement, les mots n'ont pas vraiment de sens : elle est " secouée " un peu comme l'ont (peut-être) le bonneur que l'adversaire a mis S.C.. Un peu plus tard, le vicaire ne la laisse pas prononcer un mot : c'est tout simple, n'est-ce pas ? L'union des chrétiens progressistes a été condamnée ; Ouest-Matin est condamné - à l'écrit, elle, Claire, est la plus connue des gens qui se regroupent sous cette étiquette et qui se recommandent en cette publication - Vient tout simple : ou bien elle réprouve immédiatement à tous ses engagements - et elle le fait savoir publiquement - ou bien, c'est fait : elle est défini-vement privés de sacrements ; dans l'incertitude de sa décision, il fallait bien, déjà, le priver du sacrement de l'Eucharistie, aujourd'hui, n'est-ce pas ?

"Ce n'est pas possible, ce n'est pas possible..." se répète Claire en se rendant en toute hâte chez les B. " Un type est trop sûr... Et puis nous allons nous défendre ! Mais comme tout de même quelques uns dans le même cas..."

Les B. ? Non; eux ne sont pas sanctionnés ; ils vivent pourtant O-M. mais ils ne militent pas à l'U.C.P. Et les autres ?

Les autres ne sont pas sanctionnés non plus : Jean S., Antoinette G., chez laquelle elle se précipite en quittant les B.

Cad, ils écoutaient à la messe ce matin, non, en se leur a rien dit lorsqu'ils se sont approchés de la table de communion ; à leur communion, elle est la seule à avoir été désignée comme l'épée... Mais... hein elle n'a qu'à changer de paroisse, lui suggère Jean S.,

Claire comprend qu'elle ne sera pas aidée par ses camarades les plus proches mais elle exclut, évidemment, l'échappée qui lui est proposée - C'est donc dans la solitude qu'elle sentira l'éveil, le mieux possible, la rectitude de ses choix. Elle souffrira de les rendre justes: elle accepte donc la condamnation qui se déesse... " C'est ainsi, écrit-elle, quelques temps après à Mgr Foucault, que je pense demeurer fidèle à soi-même et aux autres, et, même si cela paraît d'une incroyable prétention, fidèle au message du Christ".

" Que la condamnation de Cusani-Vatin n'incite surtout pas les militants de votre genre à se couper de la hiérarchie catholique " demande avec force le secrétaire fédéral du P.C. au cours d'une de ces réunions à périodicité variable, décidées à la mi-octobre. " Plus que jamais vous devez demeurer dans la communauté des chrétiens et leur expliquer "O-M" et les luttes ouvrières, et la guerre d'Indochine, et comment tout cela se tient... Comment voulez-vous servir la cause du socialisme et l'Église vous rejette ? Quelle audience pouvez-vous espérer avoir encore dans les milieux chrétiens ? "

Claire répondit : " Sanctifiée, tu ne nous intéresses plus beaucoup, ma vieille ! Ça valait par l'influence qu'on te prêtait... Mais si tu te comportes ainsi que tu devrais passer sur nos positions, que veux-tu que l'on fasse de toi ? "

" Comment ai-je pu, ô combien avons-nous pu croire, se disait-elle aussi, que nous allons changer l'Église, changer le P.C., et proposer au monde un nouveau visage du socialisme après avoir ignoré les Évangiles sans le marxisme - ou le contraire - et ouvert aux mêmes bénéfices de la coexistence les deux camps, pouvoir sur buts identiques et antagonistes ? "

La réponse de Mgr Foucault à sa lettre de la mi-décembre lui parvint le mardi 15 Noël. Comme d'habitude, l'Évêque de Guimber demeurait disponible, soucieux de poursuivre le dialogue avec elle qu'il continuait, apparemment, d'estimer. Mais il ne pouvait pas faire l'impossible: il n'était qu'un homme de bonne foi, au cœur, lui aussi, des contradictions de l'Église... Un homme d'une rare générosité - Il ne voulait à Claire qu'à vivre son choix personnel.

XII011 Tract tiré à l'occasion de l'intervention du père Montuclard aux Assises des Combattants de la Paix et de la Liberté, 10, 11 et 12 mars 1950, A.D.P.L.

Le Révérend Père MONTUCLARD
de L'ORDRE des DOMINICAINS

Vous parle :

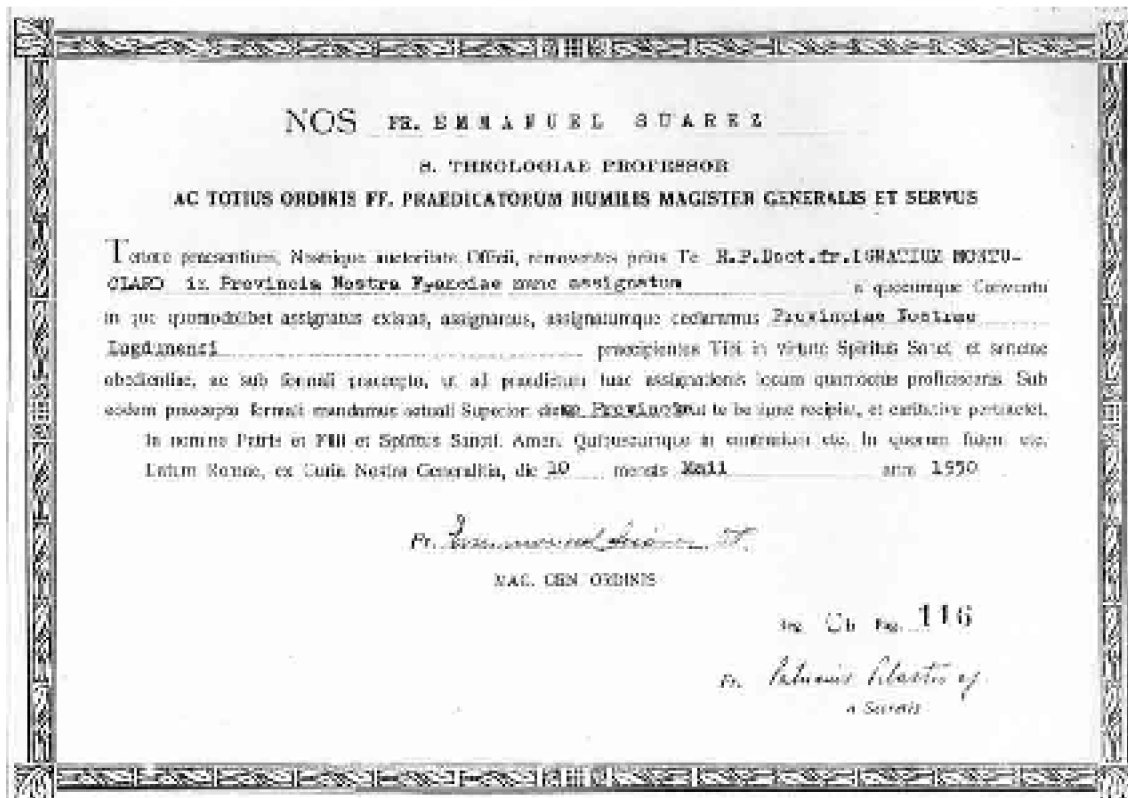
« Il ne faut pas que les chrétiens se perdent dans des effusions sentimentales ou se cantonnent dans le domaine strict des revendications sociales.

« Tous les événements sont baignés dans la politique ou influencés par la politique. Il faut choisir. Si l'on veut participer à quelque action sociale il faut prendre parti : c'est une nécessité qu'il faut montrer aux éléments catholiques les plus évolués. Une politique progressiste ne doit pas aboutir à une politique réactionnaire, elle doit prendre place à côté d'une politique communiste, la situation est assez grave pour que l'on ne tienne compte que de ce qui unit. »

« L'abbé Baulier a dit : « Je ne suis pas communiste, mais le jour où l'on mettra les communistes en prison nous serons tous communistes. » Au moment où le gouvernement va promulguer une loi anti-française, je reprends la parole de l'abbé Baulier et maintenant que l'union se fait plus violente contre le Parti Communiste et contre la C.G.T., je dis que tous les chrétiens qui sont ici sont avec les communistes unis pour la vie et pour la mort. »

Déclaration faite aux 2^{es} Assises des Combattants de la Paix et de la Liberté à Paris les 10-11-12 Mars 1950.

XIII011 Assignation du père Montuclard dans la province de Lyon, 10 mai 1950, A.D.P.L.



XIV011 Tract de lancement de l'ouvrage *Dieu, pourquoi faire ?*

DIEU pourquoi faire?

L'athéisme moderne a sapé les uns après les autres les principaux arguments sur lesquels nous avons coutume d'appuyer la foi en Dieu.

Dieu, fondement de la moralité? Où voit-on que les croyants se conduisent et agissent mieux que les autres ?

Dieu, fondement de l'ordre social? Les travailleurs espagnols ont-ils particulièrement sujet de se réjouir de la place qu'on fait à Dieu dans leur pays ?

Dieu, explication du monde indigestible? Même vraie, une telle explication serait désormais inutile, car il s'agit beaucoup moins aujourd'hui d'expliquer le monde que de le transformer pour le bien de l'humanité.

Dieu, à quel bon? Dieu, pourquoi faire? C'est de cette façon surtout que les masses populaires prennent conscience de leur athéisme.

Que répondre à ces critiques? L'athée nous place sur le terrain des faits et, sur ce terrain, la discussion serait interminable et stérile. Le croyant, plus ou moins touché par les arguments de l'incrédulité, n'a qu'une ressource : se rendre compte que ça n'est pas parce que Dieu lui paraissait utile qu'il Lui a donné sa foi. La foi est d'un tout autre ordre et c'est l'originalité de la foi et du témoignage de la foi, un regard de l'athéisme, que les auteurs de *Dieu, pourquoi faire?* ont cherché à mettre en relief dans ces pages parfois bouleversantes.

Le lecteur y retrouvera — on le devine — les traits caractéristiques de la recherche de *Jeunesse de l'Église* : un sens aigu des réalités de la foi, une sensibilité profonde aux réalités de notre temps.

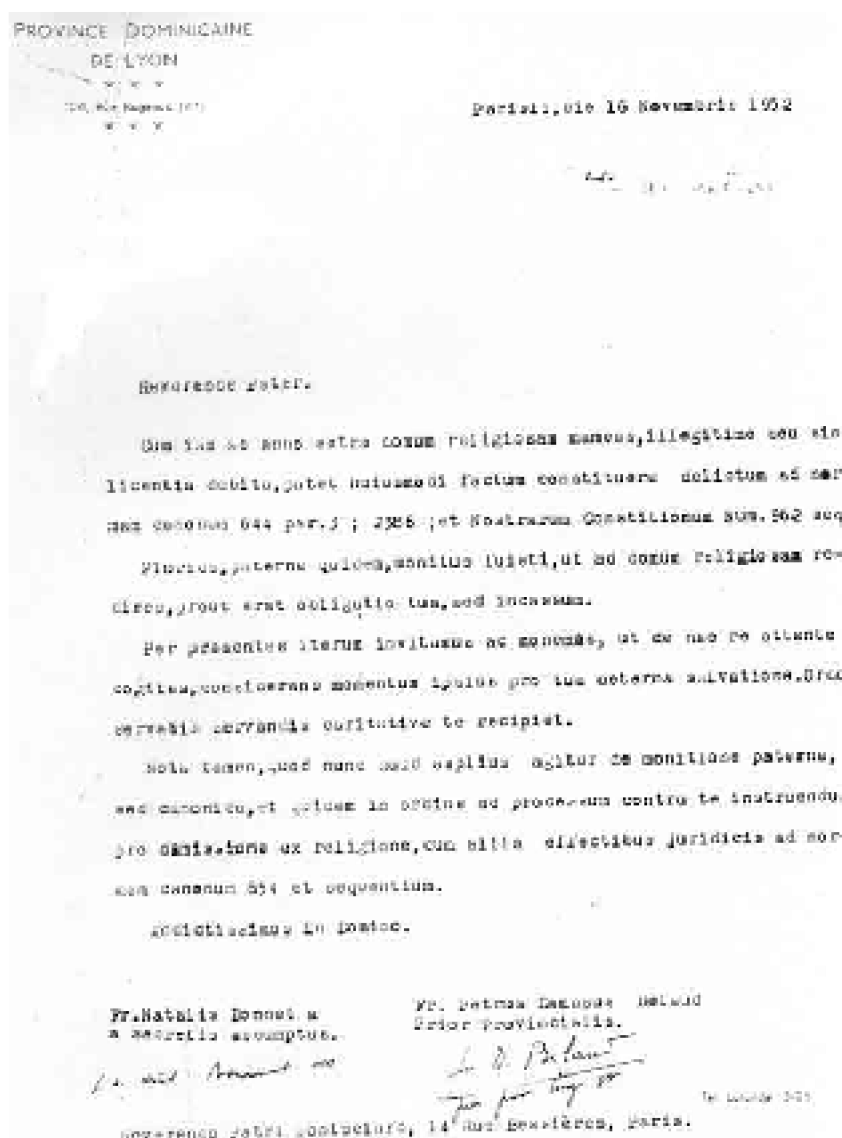
Un volume : 240 Fr.

JEUNESSE DE L'ÉGLISE

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob - Paris-VI

XV011 Notification faite au père Montuclard des monitions canoniques décrétées à son endroit, 16 novembre 1952, A.D.P.L.



XVI011 Lettre des cardinaux Liénart et Feltin au père Suarez, maître général de l'Ordre dominicain, 7 mars 1953, A.D.P.L.

Paris, le 7 Mars 1953

Révérendissime Père,

Une fois de plus, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques, réunie en sa session de mars, a dû constater le trouble profond, semé dans les esprits, notamment en certains milieux du clergé ou des dirigeants de l'Action catholique, par les positions doctrinales et l'attitude du R.P. MONTUCLARD.

L'Assemblée tient à affirmer, en termes extrêmement clairs, l'unanimité de ses membres sur le danger que présente l'influence du Révérend Père et sur la nécessité de l'éloignement de ce religieux.

Dans sa session d'octobre 1952, l'Assemblée avait précisé quelques-unes des déviations doctrinales de l'auteur de "La Foi et les événements" et de "Dieu, pourquoi faire".

En novembre 1952, j'ai porté à Votre Paternité les inquiétudes et la demande pressante de tous ses membres qu'il soit mis fin à une situation équivoque qui risque fort de s'aggraver d'autant plus qu'on tardera davantage à prendre une décision.

Vous aviez envisagé, Révérendissime Père, de rappeler à Rome près de vous le R.P. MONTUCLARD. L'Assemblée vous serait reconnaissante de lui faire savoir la suite qui a pu être donnée à cette solution.

Elle croit de son devoir de vous informer qu'elle attend une réponse prochaine.

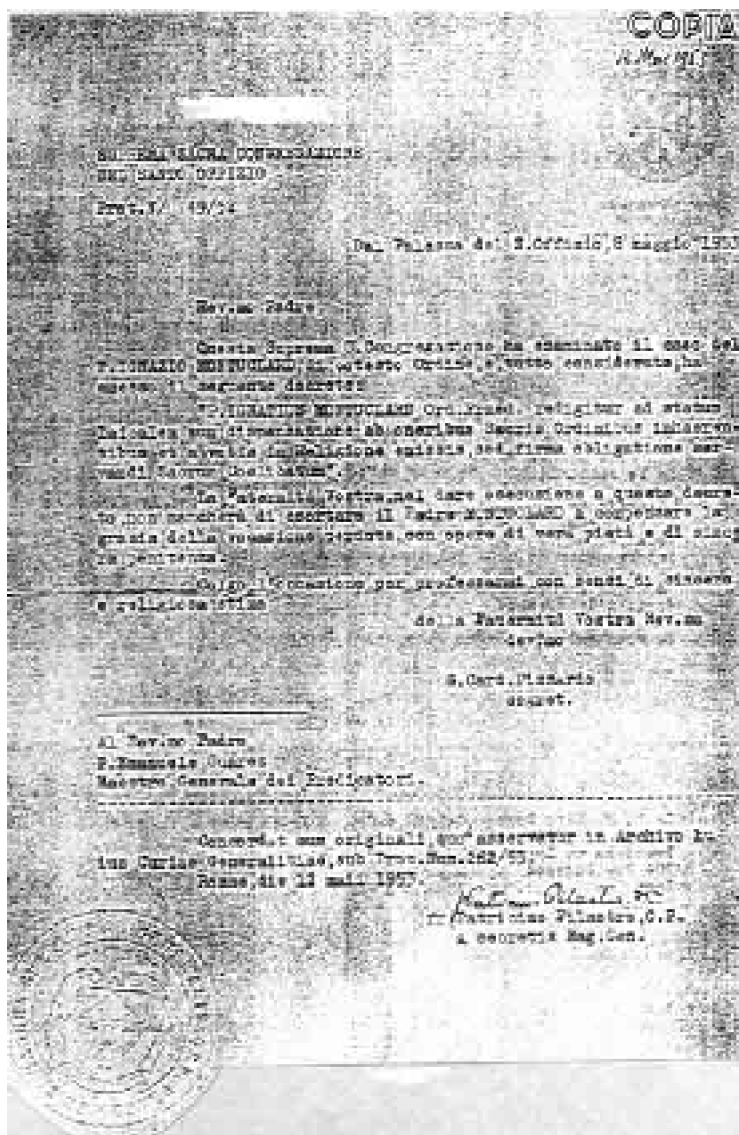
Veuillez agréer ...

+ Achille Cardinal Liénart
Evêque de Lille Président l'Assemblée.

+ Maurice Card. Peltin
Archev. de Paris. -

Révérendissime Père SUAREZ
Maître Général de l'Ordre
des Prêtres Prêcheurs.

XVII011 Rescrit de réduction à l'état laïque du père Montuclard, 8 mai 1953, A.D.P.L.



XVIII011 Cirulaire adressée par le père Belaud, provincial, aux Dominicains de la province de Lyon, à l'occasion du départ du père Montuclard., 9 juin 1953, A.D.P.L.

. AUX Révérends Pères et Frères de la Province
Dominicaine de l'Immaculée Conception.

Le R. P. MONTCLAIR a été obtenu un décret de radiation à la communion des laïques, quitte notre famille provinciale. Jusqu'à la fin j'avais espéré que cette décision ne serait pas prise et que nous serions épargnés une tristesse en laquelle nous nous voyons tous unis.

Il y a vingt cinq ans que le R. P. M. a prononcé ses premiers vœux dans l'Ordre. Son intelligence pénétrante, la sévérité de ses préoccupations apostoliques, une extrême délicatesse de sentiments lui ont valu dès le début de sa vie sacerdotale la confiance de ses supérieurs et, au moment de sa rupture, l'estime haute du Père Général.

Ses soucis apostoliques auront certainement débordement avec ceux de l'Ordre. Toujours, il se posait le problème que posait pour l'Eglise l'écoulement et l'extinction de plus en plus vaine dans les masses populaires d'un humanisme étéré. C'est l'inquiétude par excellence d'un fils de Saint Dominique.

C'est aussi ce qui fait la grandeur redoutable de la rupture du Père avec son Ordre. Car il se l'assurait pas par une faiblesse de son cœur. Il peut pour être fidèle à ceux dont il sent l'âme en détresse et qu'il pense ne pas être compris par l'Eglise...

Est d'ailleurs pour le Père M., tant de raisons pour expliquer son geste devant son Ordre, et le scandale qu'il causera parmi nous, et à l'extérieur. Même si aucune décision ne suit le sien, comment ne pas penser que des vocations d'apôtres et des vocations dominicaines seront arrêtées dès leur naissance ou seront dangereusement ébranlées. Il y a des électrisés qui se referment mal, des pièces qui sautent toujours.

L'athéisme contemporain et l'athéisme marxiste sont certainement ne peuvent pas inquiéter des Pères d'apôtres. C'est un fait indéniable aussi que l'Eglise n'est plus en contact avec des masses innombrables à qui le sacerdoce même de Dieu devient étranger. Si le départ du Père M., si malheureux soit-il, était le signe pour certains d'une attitude désespérée par l'Eglise ou de l'Ordre, ce serait une tristesse et, pour notre Ordre, un signe de dégradation.

Surtout, au même temps que ce geste, nous devons avoir la certitude que c'est dans la fidélité de notre amour du Christ et de l'Eglise que nous pouvons trouver des réponses de saint. En répondant à l'appel divin qui nous ouvre la vie religieuse et la sacerdoce, nous avons accepté, nous avons choisi et embrassé le sacerdoce évangélique qui nous place dans le monde pour trouver à ce monde des voies qui ne sont pas les siennes et ainsi nous coller de la Croix. C'est en ce sens que la fidélité à l'Eglise est aussi fidélité au monde. On ne peut reprocher au Père Montclair d'avoir distingué la grandeur du problème qui se pose au monde actuel; mais, malgré les nuances qu'il donne à sa pensée et à son retrait il faut reconnaître qu'il rejette tristement le langage de l'écoulement et de la solution et sa fidélité. En s'élevant au sacerdoce évangélique il ne répond ni en prêt ni en chrétien.

Devant la politique d'Innocent III qui fut si grand, nous ne nous sou-
tons pas nécessairement à l'aise. Ce que perçoit notre conscience d'hom-
me moderne, la sainteté de notre Bienheureux Père, pour d'autres motifs,
a pu le percevoir. Et pourtant, c'est dans l'Eglise et en union avec
Rome que Saint Dominique a non seulement fondé notre Ordre, mais puissem-
ment contribué au mouvement qui a sauvé l'Eglise. Il est le vivante image
de cette double fidélité au monde et à l'Eglise du Christ; il nous émeut
autant quand il supplie et convainc l'hérétique de Toulouse que lorsqu'il
se flagelle pour les pécheurs et prie seul après Matines. Comment ne pas
nous sentir proches de lui dans le drame où nous sommes engagés sans
vouloir rien sacrifier du paradoxe évangélique. Vir Evangelicus. Comment
n'aurait-il pas senti, en même temps que la tristesse qui inspire notre
prière pour un frère malheureux, la grandeur et la fierté de notre voca-
tion dominicaine!

De Lyon, ce 9 Juin 1955

J. D. Bolant
pro Jean Lige

XIX011 Témoignage de Marcel Lebruchec, ingénieur à
l'usine Hutchinson de Montargis, membre du M.L.P. et
de Jeunesse de l'Eglise, puis du C.L.R.

- VI -

Cet écrit peut susciter diverses réactions; il n'en provoquera certainement de plus fortes que les actes unifiés d'une vie qui est à sa base.

Sorti de la J.O.C. au seuil de la vie adulte et accueilli par l'A.C.O. naissante dans un paroisse où tout fut mis en oeuvre pour m'aider matériellement, je fus aussi accueilli progressivement par l'usine du lieu, aux 4.500 ouvriers dont 1.800 femmes, se réclamant de quelques 24 patrons, mais subissant tous la loi du même patron. Six mois là-dessus et je prenais position aux premiers rangs dans la bataille ouvrière.

Mon premier syndicat : la O.F.T.C.
 A l'ACO et dans la paroisse tout semblait aller comme "sur des roulettes"; mes premiers contacts au sein du M.P.P. (menacés alors de progressisme!) nettoient tout le monde à l'aise jusqu'au moment de la scission où je choisis le M.L.P. avec quelques camarades de l'usine, et la situation se tendit quelque peu. Mon adhésion à la C.G.T. fut très discutée mais admise tant qu'elle apparaissait à la paroisse comme purement tactique. Il en fut autrement au fur et à mesure que cette adhésion devint plus vraie, sans tricherie. A l'ACO nous pouvions être "différents" et "complémentaires" tant que nous restions soumis au cadre de la chrétienté; seulement voilà : la CGT est par surcroît le Mouvement de la paix, qu'avaient-ils de commun avec la chrétienté ?

Et c'est à partir de là que le drame commença.

Première constatation
de jours -

L'ACO, la paroisse, la JOC, l'Eglise entretenant un faux jugement sur la CGT, et sur le

- VI -

Cet écrit peut susciter diverses réactions; il n'en provoquera certainement de plus fortes que les actes menés d'une vie qui est à sa base.

Sorti de la J.O.C. au seuil de la vie adulte et accueilli par l'A.C.O. naissante dans une paroisse où tout fut mis en oeuvre pour m'aider matériellement, je fus ainsi accueilli progressivement par l'usine du lieu, aux 4.500 ouvriers dont 1.800 femmes, se réclamant de quelques 24 patrons, mais subissant tous la loi du même patron. Six mois là-dedans et je prenais position aux premiers rangs dans la bataille ouvrière.

Mon premier syndicat : la C.F.T.C.
A l'ACO et dans la paroisse tout semblait aller comme "sur des roulettes"; mes premiers contacts au sein du M.P.P. (menacés alors de progressisme!) atteignaient tout le monde à l'aise jusqu'au moment de la scission où je choisis le M.L.P. avec quelques camarades de l'usine, et la situation se tendit quelque peu. Mon adhésion à la C.F.T.C. fut très discutée mais admise tant qu'elle apparaissait à la paroisse comme purement tactique. Il en fut autrement au fur et à mesure que cette adhésion devint plus vraie, sans tricherie. A l'ACO nous pouvions être "différents" et "complémentaires" tant que nous restions soumis au cadre de la chrétienté; seulement voilà : la CGP et par surcroît le Mouvement de la Paix, qu'avaient-ils de commun avec la chrétienté ?

Et c'est à partir de là que le drame commença.

Première constatation majeure -

L'ACO, la paroisse, la JOC, l'Eglise entretenaient un faux jugement sur la CGP, et sur le

- 23 -

Mouvement de la paix et maintenant je vois qu'il est aussi faux sur le marxisme.

Deuxième constatation
Rejeurs -

Le régime religieux que l'Eglise veut nous imposer en mission civilisatrice dans la classe ouvrière, n'est que celui de la bourgeoisie capitaliste, alors que le prolétariat dirige sa lutte contre cette classe exploitatrice et n'a rien à envier d'elle, même pas son église.

Notre grève du 1er au 5 Juin 1952, à la suite de l'arrestation de Jacques Duclos fut l'événement clé de l'ouverture d'une nouvelle étape dans nos relations. Monsieur l'abbé, curé de notre paroisse, ne fit venir par lettre, que j'avais intérêt à ne pas m'approcher de l'église pour la messe du dimanche pour éviter tout accrochage, ni mon attitude et celle de quelques autres chrétiens également dans la grève. Deux mois après, nous pûmes enfin sur notre initiative, reprendre les réunions d'A.C.O. sur l'usine quoiqu'une telle forme fût condamnée par le plan national. (C'était pourtant plus facile de discuter sur le plan de l'usine que dans le "fourre-tout" local où tout ouvrier chrétien recruté dans les paroisses de l'agglomération avait sa place). Mais deux réunions suffirent pour nous faire accuser de complicité des paradedateurs des dé-secrétions populaires, et pour entendre l'aumônier murmurer en signe de conclusion, au désespoir de continuer: " Il y a deux sortes de chrétiens : ceux qui sont chrétiens-chrétiens et les autres qui sont Communistes-chrétiens" ce fut notre baptême! Pour la recollection suivante, un groupe pris l'aumônier de ne faire savoir, et il le fit par écrit à contre-cœur, de ne pas venir à la "réco" pour ne pas gêner les autres, surtout les nouveaux du "fourre-tout"!

Carce nous fut alors de prendre notre envol par nous-mêmes vers...."Jeunesse de l'Eglise" en quoi nous nous sommes reconnus. Et c'est ainsi que l'Eglise exclut de ses fils les plus dangereux, en proclamant qu'ils portent d'eux-mêmes, tout comme le patronat licencie des militants ouvriers en affirmant comme prétexte "démission volontaire" ou "refus de travail". Il est tragique de voir les correspondances de vue et de tactique, entre le capitalisme et l'Eglise dans une telle affaire, de la même manière que vis à vis du pacte atlantique, du régime

Franquiste, des armes atomiques et de l'Union Soviétique,

Sous ces problèmes très embrouillés, tant que nous sommes sous l'emprise du régime religieux de l'Eglise, s'écoulaient au fur et à mesure que nous avançons, que nous abandonnons notre manière ambiguë d'être "pour" le socialisme et les moyens de le réaliser, tout en étant "contre" le communisme. Depuis que nous avons compris que l'essentiel n'était pas de balaier avec la marxième mais d'être partie prenante dans son développement par l'action des masses, les faux problèmes se sont évanouis.

Voici un aperçu de ces faux problèmes qui font peut-être partie du vrai problème de l'aliénation religieuse:

- d'un camarade, secrétaire CGP de la boîte, membre de l'AGC, à qui nous demandons s'il avait lu dans "l'Humanité", le dernier communiqué confédéral: "Non! et je ne veux pas lire l'Humanité tous les jours, pour garder mon indépendance". Pour qui c'est qu'il est difficile d'être un excellent secrétaire sans lire l'Humanité, la conclusion est simple: pour mieux se défendre contre le communisme (et non pas contre le patron) il préfère un peu d'ignorance au nom de la liberté spirituelle. Parce nous est de constater que ce même prétexte ne fut pas étranger à son refus d'être candidat au poste de secrétaire général du syndicat. Et pourtant son dévouement et son ardeur au combat sont admirables.

- du même camarade: "A partir du moment où tu rentres au parti, tu ne peux plus aller à la messe" A cela, je peux faire remarquer que la seule interdiction qui me concerne eut lieu en 1952, par les fidèles de ma paroisse

- d'une femme, en pleine conférence, en 1955: "Vous êtes chrétien et vous acceptez de présenter un faux certificat de travail à votre employeur? vous savez pourtant que c'est un mensonge! Avez-vous lu l'Evangile?" (après cinq licenciements en un an, ça ne manque pas de saveur!)

- d'un autre camarade protestant: "Il suffit d'être chrétien et pas besoin d'être au parti, ni au syndicat" Il cito à l'appui de ses dires, un témoignage: ila obtenu

- 25 -

un rappel pour congés payés à un employé tout seul parce que chrétien. Dans ce cas, il suffit de lui demander si ce sont aussi les chrétiens seuls qui ont obtenu la loi sur les congés payés en 1936...? La date est à elle seule la réponse.

- et dans cette rubrique de questions paradoxales, puisque une décision récente vient de mettre la Quinzième à l'index, je suis tenté d'écrire: acte providentiel permettant à la nouvelle gauche d'être le point de ralliement politique de la majorité des lecteurs. Sans cet interdit, la transition était trop délicate, et pourtant le temps pressait!

Extrait d'une lettre à Monsieur l'abbé Guérin, fondateur de la JOC en France: "les méthodes d'action de la JOC n'ont fort heureusement permis de découvrir le communisme (malgré l'optique doctrinale opposée du mouvement)! Inutile de développer ici notre désaccord sur ce point fondamental, car à coup sûr je dois pour lui, Abbé Guérin, choisir entre l'Eglise et le parti avec le Fui en jeu, puisqu'il sera toujours impossible d'être pleinement communiste et chrétien à la fois.- Et POUTANT :

-pour ce qui est de mon adhésion au parti, elle est venue d'une manière très matérielle par le fait de quelques événements et tout effort intellectuel n'a pu que se greffer là-dessus. Comme des coups de mercueil, chaque événement enfonce dans mon cerveau l'idée de prendre la direction communiste pour la bonne route; le voyage à Varsovie, au congrès de la paix; le train spécial commandé par le comité de paix de l'usine pour un rassemblement de la paix, interdit par la préfecture, ce qui confirma la théorie du parti sur la liberté; la grève de cinq jours en Juin 1952, avec les enseignements que nous dûmes en retirer; les discussions interyndicales sur la convention collective à l'écart de la CGT; et la signature de cette convention dangereuse par la CFM au mépris de toute consultation des travailleurs; le rechargement constant de l'unité "avec toujours plus de fraternité" nous enseignait le parti; les grèves du mois d'août 1953 ;

- 27 -

" la tactique d'utilisation des chrétiens par les communistes et au profit exclusif de ceux-ci se révélait à chaque pas"

Désormais, il nous faut unir plus que jamais dans la clarté, sur des objectifs admis par l'ensemble et pour une politique profitable à tous.

Avant, la prière était souvent le moyen pratique de demander à Dieu de résoudre des questions particulières : un Notre Père pour que X trouve un logement; un Je vous salue Marie pour que Y guérisse; une dizaine de chapelet pour que Z trouve du boulot. Désormais, la prière se fait surtout en luttant pour la construction de logements et un budget de paix indispensable à cela, pour le développement de la science médicale, ou en présentant à l'entendement quand je n'ai pas de boulot et en jurant de ne consacrer toujours plus au combat pour la disparition du chômage. La prière prend racine dans l'action; sans action pas de prière.

Avant, le nom de Dieu portait; Maintenant, presque nulle part. Est-ce mauvais ? Avant, le titre de catholique en vedette. Maintenant, s'en vanter fausse la présentation des problèmes tant que l'équivoque réactionnaire reste attachée au titre de catholique que je porte. L'occasion rare que je trouve d'en parler me semble la meilleure.

Et pourtant mieux qu'avant, je vis maintenant dans l'unité complète le christianisme et la lutte prolétarienne à la fois et n'est-ce pas là, la première condition pour être catholique et membre actif de la classe ouvrière ? Les défauts de ma vie chrétienne ne doivent-ils pas mieux se dévoiler et mieux se corriger quand cette première condition est remplie ? Tout ceci ne signifie pas que toutes les questions sont résolues, bien au contraire, mais pour y arriver n'est-ce pas par là qu'il faut commencer

J'espère ainsi mériter l'éloge d'un camarade d'ADG s'adressant récemment à un membre du parti : " vous êtes à mes yeux le plus beau type de la promotion ouvrière de la région", quoique le vrai critère ne réside pas là, mais dans la confiance que nous fait la classe ouvrière, délaissée par le marxisme.

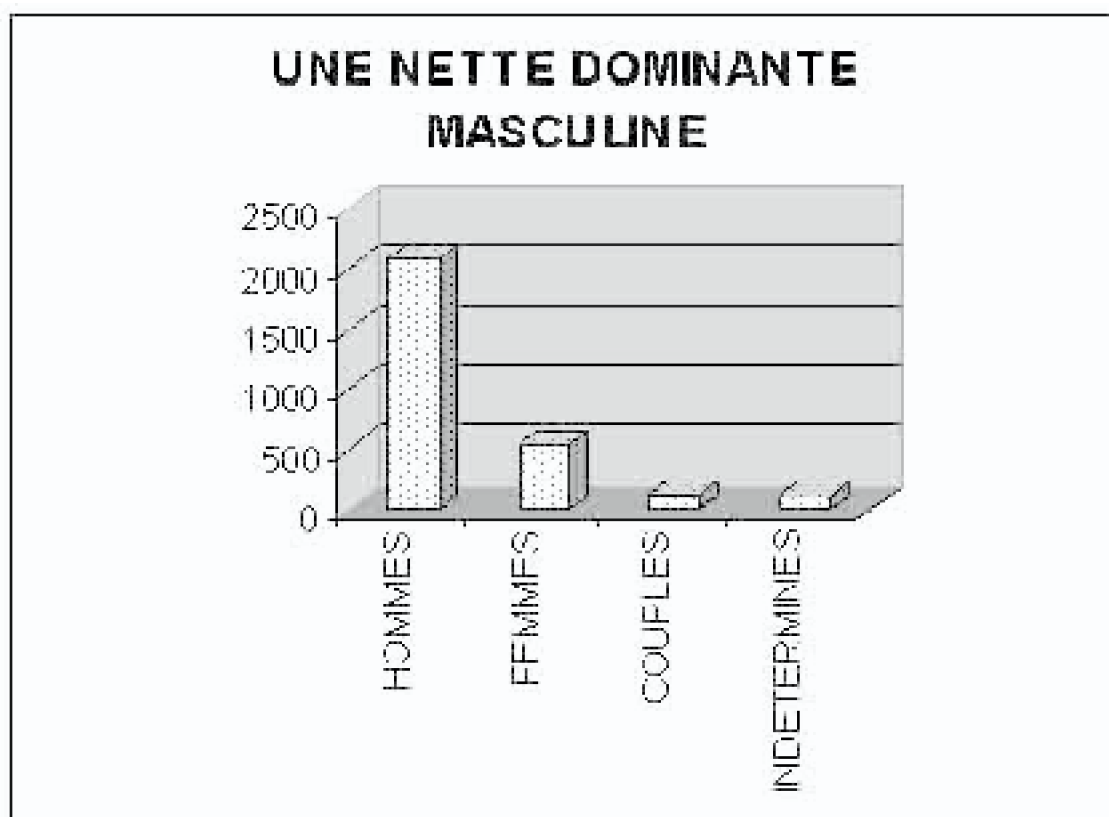
M. LEBRUCHÉ

XX011Modèle de fiche établie pour le dépouillement du fichier de Jeunesse de l'Eglise.

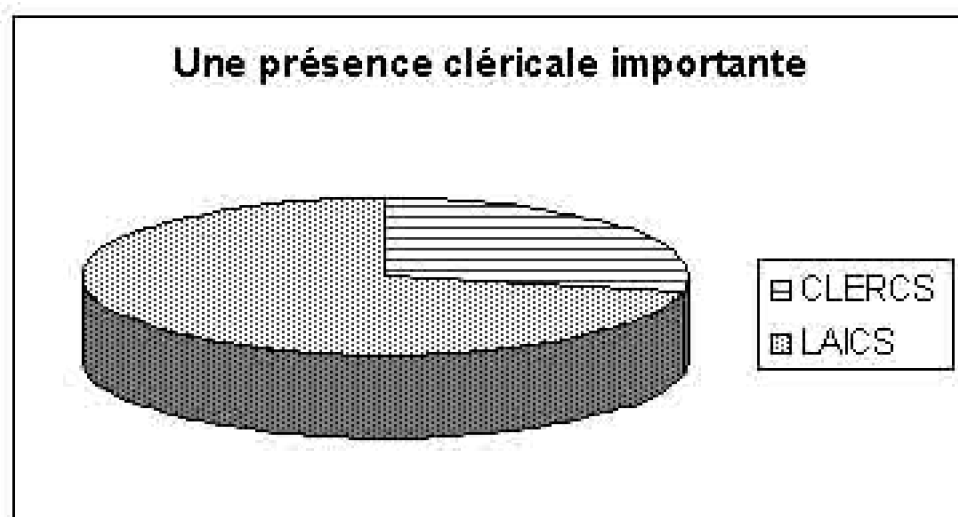
REFERENCE FICHE		B2			
Secteur GEO		Somme			
Homme	<u>Femme</u>	Couple			
STATUT SOCIO-PROF. →	Ouvrier	Service	Cadre	<u>Intell.</u>	
STATUT ECCLESIAL →	CONFESSION →		Cath.	Protest.	Autre
	CLERC →	séculier	régulier →	OP	SJ
	<u>LAIC</u>	Mandaté	non m.		
TERRAIN D'ACTION →	Parois.	Diocèse			
	<u>Enseign.</u>	Etudes	Miss. trad.	Miss. ouv.	
	Action Cath.	Assoc. →	M.L.P.	Scout.	Autr.
ENGAGEMENT POLITIQUE →	P.C.	U.C.P.	Mt Faur	Autr.	
	CGT				
RELATION JE →	Gazier	B.L.	Correspond.		
→	Comm.	Lyon	Direct.	Groupes	Collid.
→	AG.	<u>CLC</u>			
Dates	48				
Devenir ultérieur					
REMARQUES	dessin "Le bery" -				

XXI011 Le fichier de Jeunesse de l'Eglise : cartes et graphiques.

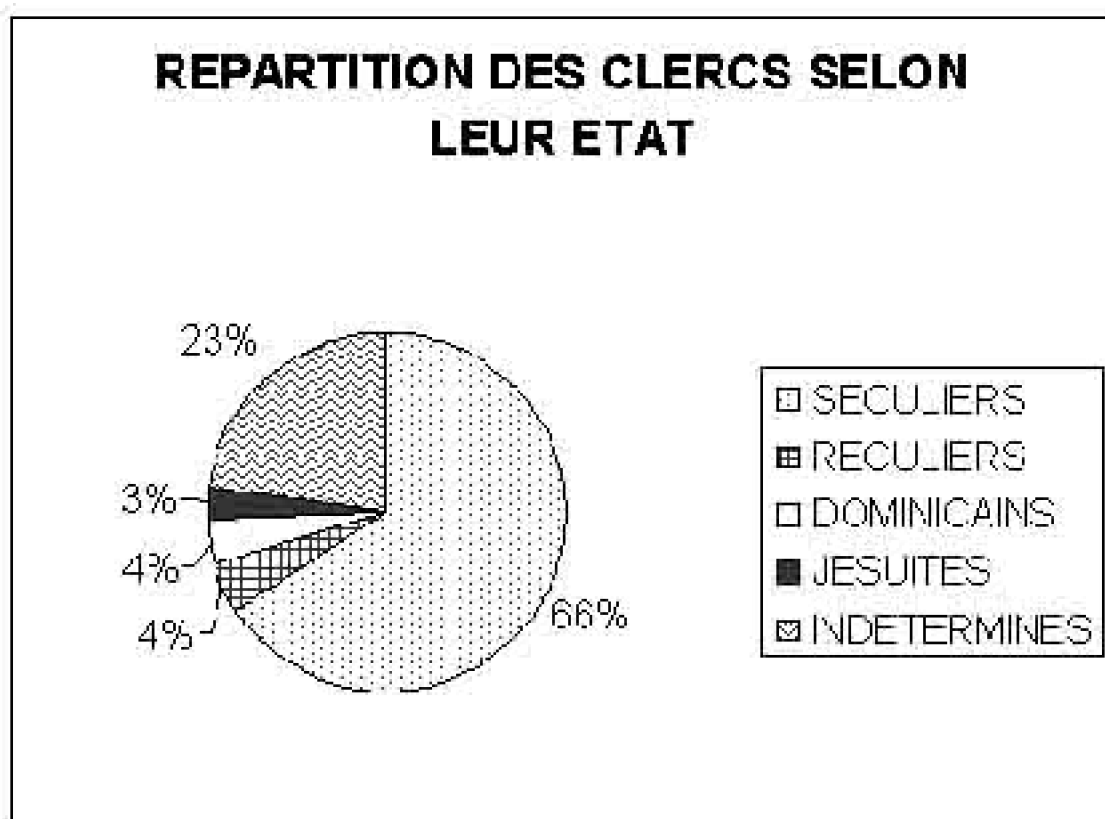
Graphique 1



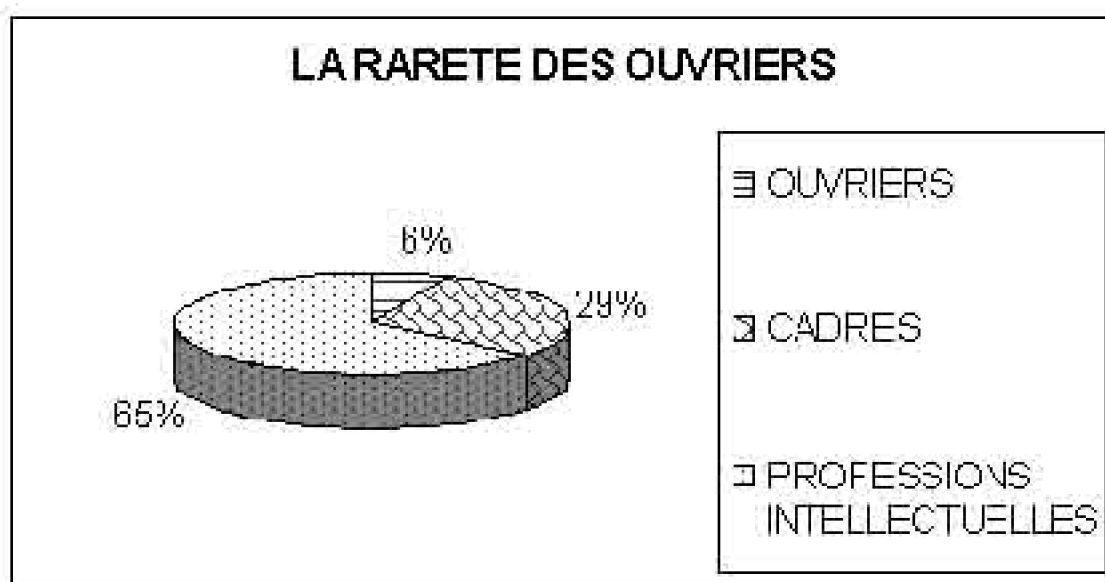
Graphique 2



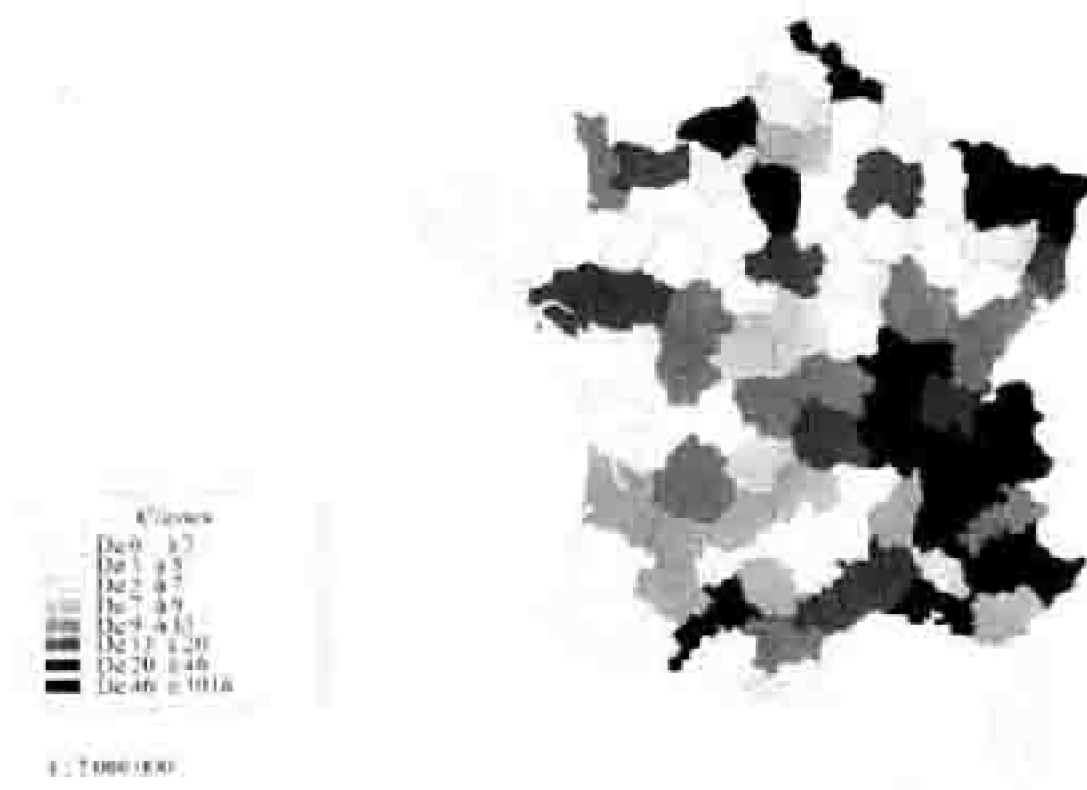
Graphique 3

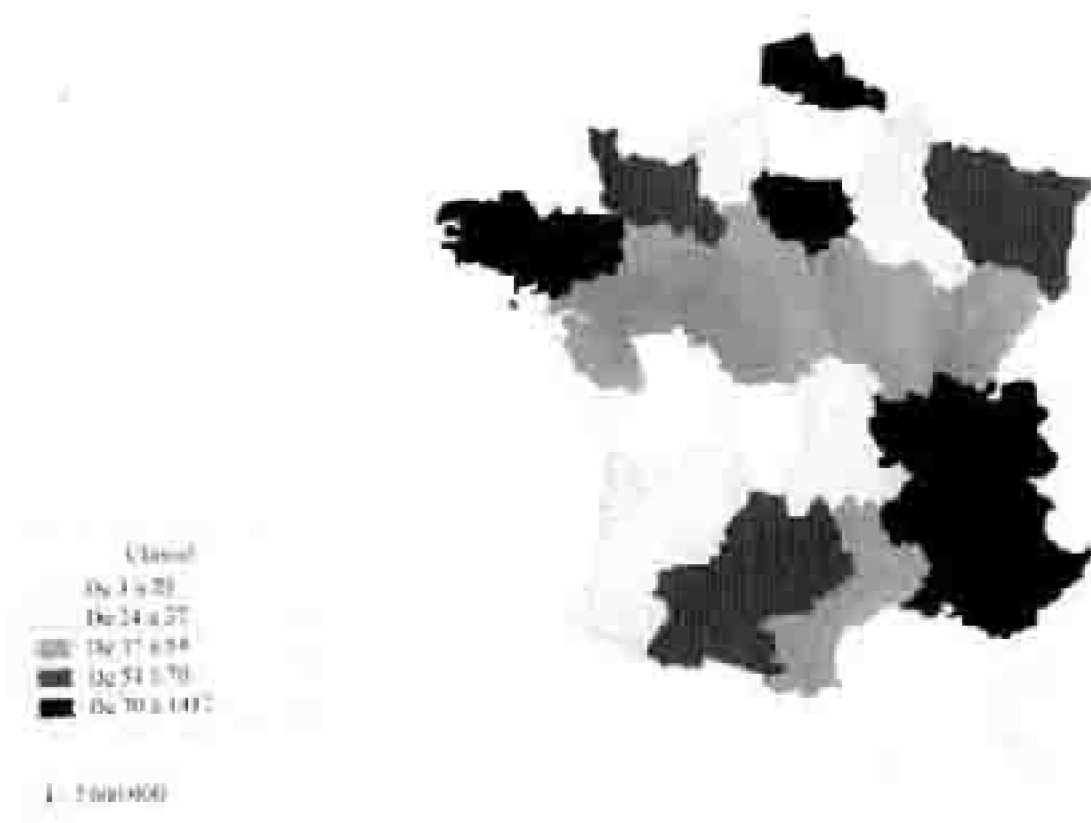


Graphique04

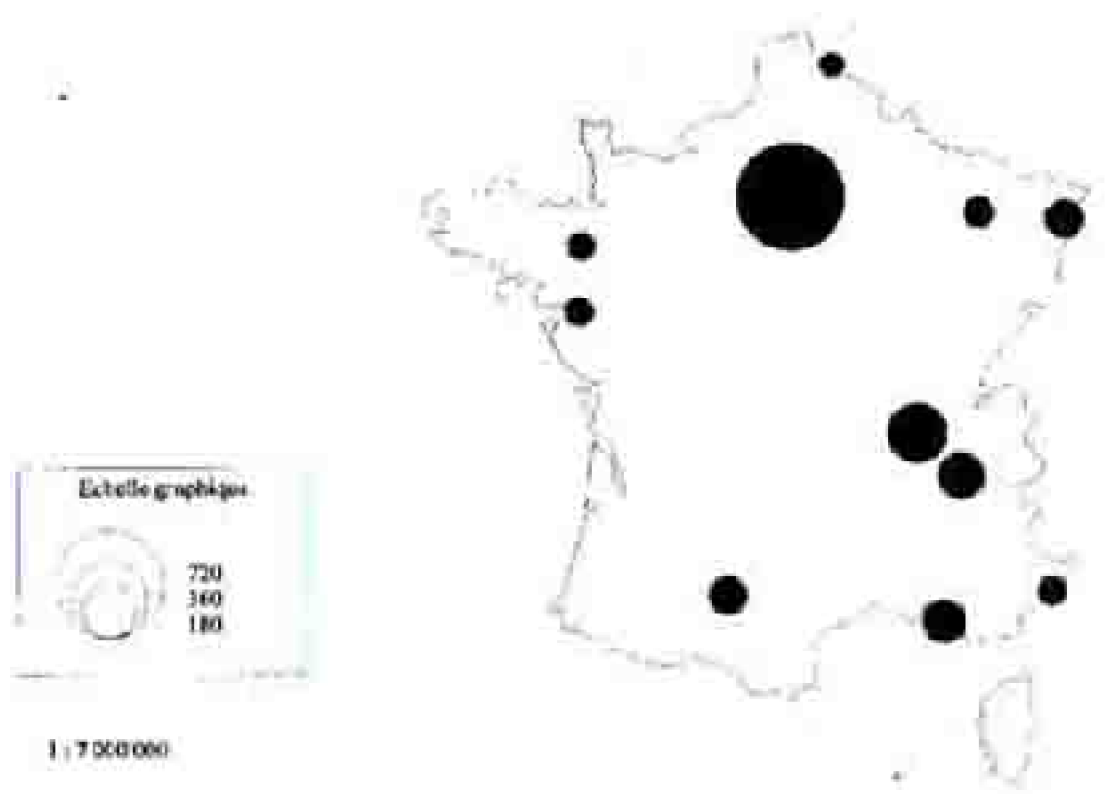


Répartition par département des mentions géographiques du fichier de Jeunesse de l'Eglise





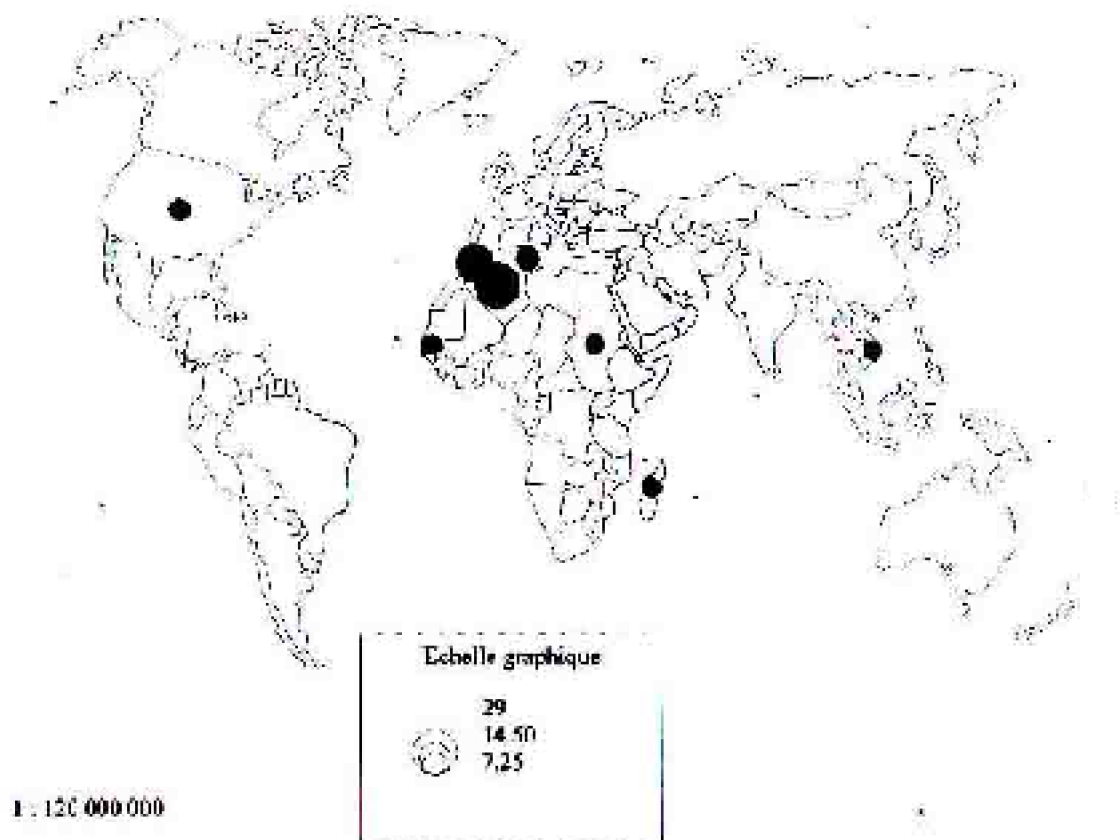
La présence de J.E. dans les grandes villes françaises



La présence de J.E. en Europe et en Afrique du Nord .



Les correspondants de Jeunesse de l'Eglise hors d'Europe



XXII011 Tableau : les publications de Jeunesse de l'Eglise.

LES PUBLICATIONS DE JEUNESSE DE L'EGLISE ET DU C.L.R.					
Dénomination	Nature	Dates de parution	Editeur	Diffusion	Nombre de numéros
Message	Publication interne	10 décembre 1939 – 1 ^{er} juillet 1944	« Communauté	Quelques dizaines d'exemplaires	53 numéros
Cahiers de Jeunesse de l'Eglise	Recueil d'articles et de contributions	1942 - 1949	Centre Jeunesse de l'Eglise	Entre 3 000 et 4 500 exemplaires selon les livraisons	10 livraisons
La Lettre	Circulaire interne : lien entre le centre J.E. et les groupes locaux	Janvier 1945 – juillet 1947 Octobre 1947 Octobre 1948 – fin 1951	Centre J.E. Centre J.E. Centre J.E.		1 ^{re} série : 9 numéros 2 ^e série : 1 numéro 3 ^e série : 9 ou 10 numéros
Bulletin de liaison	Bulletin interne puis diffusion élargie aux chrétiens engagés dans le monde ouvrier	Janvier 1951 – décembre 1953	Centre J.E.	150 exemplaires en 1951, 650 exemplaires en 1952 et 1953	26 numéros
Dieu, pourquoi faire ? (Cahier 11)	Recueil d'articles	1951	Editions Ouvrières		
Dieu, pourquoi faire ? (Cahier 11)	Recueil d'articles	1951	Editions du Seuil		
Les événements et la foi	Recueil d'articles	1952	Editions du Seuil	4 500	
Cahiers du C.L.R.	Bulletin interne	1955	CLR	100 à 150 exemplaires	3 numéros

XXIII Manifeste « Des chrétiens contre la bombe atomique », 1950.

QUELQUES REMARQUES

1 / Théoriquement , ces recherches sont bien distinctes :

Le Quinquagisme - exprime les positions politico-sociales communes à toute la gauche chrétienne

L'A.C.O. - veut animer et regrouper le laïcat civiler missionnaire

Les Prêtres Ouvriers - ajoutent à cette entreprise missionnaire le témoignage d'une nouvelle forme de vie sacerdotale .

J.E. - anime les chrétiens qui participent à la construction du monde nouveau dont le prolétariat (et principalement le prolétariat vitée) est l'instrument .

2 / Pratiquement , ces recherches se mêlent :

J.E. se situe sur le plan religieux mais à indéniablement des conditionnements politico-sociaux

Le Quinquagisme se situe sur le plan politico-social mais à des conditionnements religieux

J.E. , partie d'une recherche spirituelle s'élargit dans un témoignage permanent de la Foi et de l'Eglise au sein de l'athéisme . Ici là , J.E. rejoint les prêtres-ouvriers

Les Prêtres-ouvriers - qui , à l'origine , avaient un souci d'évangélisation analogue à celui de l'A.C.O. , s'en écartent substantiellement (comme J.E.) à cause des conditions réelles que leur action avec le prolétariat impose à leur " mission " .

D'où , en ce qui concerne J.E. au moins , nécessité d'une définition plus précise .

Commissat, il est très important de signaler :
a) Un manque de "conscience d'ensemble" de nos qué-
betifs. Certains ne savent pas réellement pourquoi ils sont à J.E. ;
D'autres distinguent mal J.E. de l'U.C.F. ou encore mélangent à J.E.
des objectifs qui ne sont pas les leurs. Or J.E. a pour, et doit
jouer, un rôle de coordination et d'impulsion.

b) Un manque de "conscience" qui se manifeste par
exemple, par un manque de responsabilité dans les commissions, comme
de la part de certains camarades qui ne sont responsables de groupes
que nominativement, sans en exercer le rôle. Vous remarquerez encore
que les réactions sur le Bulletin de liaison viennent plus de l'extérieur
que des groupes. Un certain nombre de camarades des groupes ne
sont pas attachés au Bulletin.

c) Un manque d'effort individuel qui est en partie la cause
de nos faibles réalisations.

III/ La situation financière de J.E.
Depuis 1950, c'est la première fois que nous
ne pouvons pas faire face à notre fin de mois.

Et conclusion de ces premières constatations, nous
reconnaissons la nécessité de renforcer la conscience, la responsabilité
et la détermination des camarades de J.E. Afin de nous aider à mieux
voir encore la nécessité de ces objectifs tenus à notre Assemblée, nous
poursuivons ce qui disait récemment le Cardinal BELLISSIER à MONTPELLIER :
" ce n'est pas avec ces braves gens inquiètes, mais ceux qui savent,
interprètent, utilisent ce que vous écrivez sans avoir de bases reli-
gieuses ou doctrinales suffisantes ". Tous les responsables de J.E.
sont impliqués dans son avenir, il faut que tous prennent consciem-
ment les décisions qui découleront de l'analyse de la situation.

1ère PARTIE : LES FONDAMENTS CHRÉTIENS DEPUIS 1945

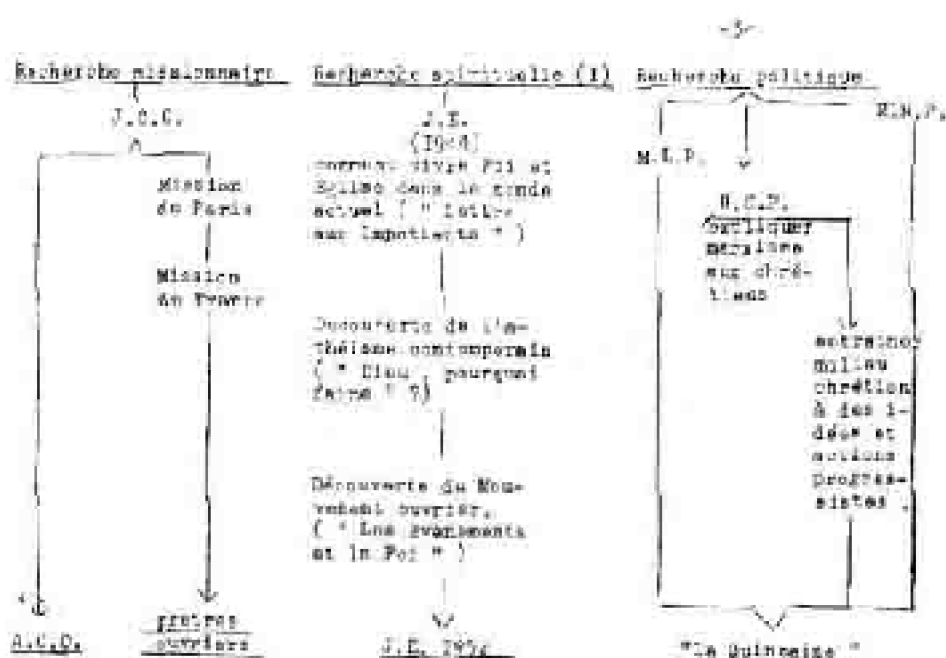
Après l'annonce de la libération, trois sortes de ques-
tions pratiques se posent aux chrétiens "d'avant-garde" :

- politiques : comment les chrétiens vivent-ils pour
leur rôle politique ?

- spirituelles : comment vivre "chrétien" réalité-
ment dans les camps de la mort, et à travers la réalité de
monde moderne et même dans l'éducation chrétienne que l'on a reçue ?

- missionnaires : comment "évangéliser" les non-
chrétiens et surtout les milieux prolétariens ?

Ainsi trois questions se posent-elles depuis :



1) Le mot "spirituelle" est plutôt équivoque ; il désigne souvent un pur sens "interior", individualiste, désinvolte.

A "Jeunesse de l'Église", on a toujours rejeté toute spiri-
tualité conduisant à l'éviction ou diminuant l'homme ; et on s'est
toujours préoccupé d'un christianisme assez "lui-même" pour se pré-
senter dignement aux non-chrétiens.

Mais, en 1944, ce que nous appelons "monde moderne" servait
en partie une idée abstraite et statique, et, en conséquence, no-
tre conscience était le principal lieu de confrontation entre chris-
tianisme et monde moderne.

Aujourd'hui, participant aux luttes de la classe ouvrière pour
un monde nouveau (qui se veut sécularisé), notre "spiritualité" est de
vivre, là, de la Foi et de l'Église.

2 - Sur PARIS - LA DEFINITION DE J.E.

1 / COMPARAISON ENTRE J.E. ET L'A.C.O.

Pour sérier à la définition de J.E. , il est utile de se référer principalement à l'A.C.O.

D'après les textes (et il est nécessaire de s'en tenir aux textes car les faits sont souvent contradictoires) l'A.C.O. se propose les trois objectifs :

- Le regroupement des militants ouvriers , quels qu'ils soient cf. texte de "Messes Ouvrières " - Juillet 1952 , p. 46 : " Il s'y a pas d'A.C.O. réalisable là où n'existe pas , chez les militants ouvriers , le vouloir comme le s'accepter légitimement différents sur le plan temporel .

- L'animation spirituelle , qui est présentée comme la recherche " à la lumière de la Foi " des réalisations concrètes que les militants chrétiens doivent poursuivre dans leurs mouvements temporels. (ib. p. 44)

- L'évangélisation de la classe ouvrière : " annoncer la bonne nouvelle du Salut dans toutes les langues du milieu ouvrier " . (ib.p.40)

Les objectifs de l'A.C.O. étant ainsi rappelés , il est assez facile de voir comment et pourquoi J.E. ne fait pas doute sur ce point : J.E. n' a pas le même secteur d'action que l'A.C.O. parce J.E. n'a pas les mêmes objectifs :

L'A.C.O. groupe les militants ouvriers qui prennent à cœur l'évangélisation proprement dite du monde ouvrier . Il est par conséquent normal que l'A.C.O. s'occupe surtout des secteurs du monde ouvrier où l'évangélisation proprement dite ne se heurte pas à des difficultés , pour l'heure , insurmontables ; Et il est fréquent de constater que les textes de " Messes Ouvrières " parlent du monde ouvrier sans faire mention ni du P.C. , ni de la C.G.T. , ni du Mouvement de la Paix .

J.E. au contraire , groupe les chrétiens dont la vocation fondamentale est de collaborer efficacement à la construction d'un monde nouveau dont jusqu'ici le prolétariat sthés a été le principal , sinon l'unique artisan . C'est pourquoi J.E. attache une importance capitale au socialisme . C'est pourquoi aussi J.E. groupe des intellectuels qui et bien que des manuels .

J.E. ne néglige pas l'évangélisation , mais pense que , dans le secteur qui est le sien , ce qui sert le mieux l'Eglise , c'est d'une part le déstachement entier et la loyauté absolue de l'engagement , et d'autre part la pureté d'une foi de plus en plus vivante.

Enfin, étant donné le secteur d'influence qui, en fait, est le sien, il est normal que l'A.C.C. se préoccupe non seulement d'éveiller des chrétiens mais de former des travailleurs-chrétiens, des chrétiens conscients et des travailleurs conscients. Et il est normal, étant donné les positions concrètes de nos camarades, que ceux-ci se préoccupent uniquement de rechercher la manière de vivre consciemment et pleinement de la vie théologique dans leurs engagements. De part et d'autre, c'est la recherche de l'unité de toute la vie dans la Foi, l'Espérance et la Charité. Mais par des moyens pédagogiques différents : logique d'orientation, logique d'accomplissement écrivons-nous dans le Cahier 5.

2 / DEFINITION DE J.E.

J.E. est une libre association de chrétiens. Chaque d'eux a personnellement expérimenté la vérité et l'utilité humaine d'un certain nombre d'objectifs proposés et poursuivis jusqu'ici à peu près exclusivement par le prêtre dans l'organisation. Chacun d'eux se trouve, à sa manière, personnellement engagé à la réalisation de tel ou tel de ces objectifs.

Par le fait de leurs engagements, ces chrétiens ont senti la nécessité absolue pour eux de dépouiller leur Foi et leur vie d'Eglise de toutes leurs formes infantiles et de devenir des disciples du Christ, conscients, libres, adultes.

C'est pour être fidèles à cette exigence spirituelle qu'ils n'ont pu satisfaire nulle part, qu'ils se sont associés et donc créé l'organisation ministère indispensable.

S'ils se trouvent, en fait, assez coupés, assez différents de l'ensemble du milieu chrétien, ils affirment, au nom de la Foi, une volonté d'autant plus tenace de rester dans l'Eglise, et en communion avec leurs Evêques, gardiens de l'Eglise.

De plus, la Foi et l'Espérance chrétienne les assurent que leur engagement avec les non-chrétiens a pour l'Eglise - sans s'en rendre compte - des conséquences apostoliques certaines. Et, par souci d'efficacité, ils estiment important de faire connaître, en particulier, aux Evêques, et aux autres chrétiens, l'aspect apostolique de leur situation.

3 / CECI POSE COMMENT CARACTERISER CONCRETEMENT LA VIE
DE J.E. ?

a) Une double condition préalable est indispensable pour vivre et faire vivre J.E. : travailler, d'une manière ou d'une autre, à l'avènement de l'ordre humain nouveau dont le prolétariat conscient et organisé est la source et l'instrument ; et, d'autre part, garder dans cet engagement, le souci de la Foi vivante.

Il y aurait donc insincérité et stérilité parmi nous si l'une ou l'autre de ces deux conditions préalables faisaient défaut.

b) Comment se manifeste la vie de J.E. ? De quatre façons :

- Retrouver, à la lumière de la Tradition chrétienne et sous la poussée constante de notre vie de chrétiens engagés, une vie et une expression "adultes" de la Foi.

- Entretien de ce sens unique et permanent donné, par la Foi, à notre vie, à nos activités, à nos engagements. Ce sens est celui du Royaume de Dieu se développant peu à peu dans l'humanité. Nous ne cherchons pas à "convertir" mais à être du Christ dans un monde qui ne le connaît pas.

- Maintenir, entre nous, une organisation ayant comme objet d'assurer et de faciliter notre commune recherche, de permettre l'éclatement de la charité entre nous, de faire connaître aux chrétiens et aux non-chrétiens un aspect valable aussi du visage de l'Eglise.

C'est pour toutes ces raisons enfin que notre action se présente sous la forme d'un combat.

1 ème PARTIE : LE COMMUNIQUE

Il est incontestable qu'on peut soupçonner derrière ce texte un arrière-plan politique (le rapprochement " Juergens-J.E. " en est la preuve involontaire mais inévitable) . Il est certain aussi qu'il est partial puisqu'il vise un des deux cents articles peut-être publiés par J.E. depuis dix ans .

Cependant il contient un avertissement utile qu'il nous faut déchanter :

1 / Imprégnation marxiste . Il est vrai qu'il y a imprégnation marxiste si :

- a) dans la réalisation du monde de demain nous oublions la dépendance de la grâce .
- b) si nous poursuivons les objectifs politiques sans voir, à travers eux , la réalisation progressive du Royaume de Dieu .
- c) si nous oublions l'apport irremplaçable , dans le monde nouveau , de Jésus-Christ , de l'Evangile , de l'Eglise .

2 / Rapport Foi-Action . Il est vrai qu'il y a coupure

- a) si , dans la réunion , on se contente d'exprimer de beaux sentiments ou de belles idées .
- b) si l'on absorbe à tel point la foi dans l'action qu'il n'y a plus de distinction entre la société sans classes et le Royaume de Dieu .

3 / Evangelisation . Il est vrai que nous retardons l'Evangelisation si :

- a) notre unique souci est de faire évoluer politiquement nos frères chrétiens
- b) si , avec les non-chrétiens , nous esquivons les questions que pose " notre présence de croyants " .

4 ème PARTIE : LEVER L' AMBIGUITE

En vertu de toutes ces distinctions et définitions , à cause du caractère de mise en garde , il nous faut donc reprendre consciencieusement et paraitra-t-il , avec une détermination nouvelle ,

Et pour cela , il est nécessaire de lever , partout où elle se situe , l'ambiguïté qui règne parmi nous .

Cette ambiguïté consiste en ceci que la vie de notre Foi suppose l'engagement avec des non-chrétiens dans le combat ouvrier , alors que plusieurs parmi nous ne sont pas encore réellement engagés .

Cette ambiguïté a pour résultat que certains se trouvent parmi nous qui ne devraient pas y être , tandis que beaucoup n'y sont pas qui devraient s'y trouver .

Pourquoi faut-il lever cette ambiguïté ?

- Parce que J.E. ne profite pas à ceux qui ne sont pas engagés

- Parce que , dans la confusion présente , nous pouvons donner prise à l'accusation qu'on porte contre nous : on nous reproche de tenir des militants de l'Action Catholique , de créer des " situations " alors que nous devrions effectivement nous contenter de répondre à des situations existantes , à des camarades déjà engagés de cette façon .

- Parce qu'il est important de commencer à énoncer la théologie de la Foi et de l'Eglise en tenant compte de fait de l'existence , aujourd'hui , d'un athéisme constructif . Mais ce ne sera possible que si cette théologie est d'abord vécu .

Aussi conclurons-nous , au terme de ce rapport , que nos discussions et nos décisions , aujourd'hui , doivent avoir pour objet principal de permettre à J.E. , dans les six mois qui viennent , de lever l'ambiguïté qui pèse sur nous tous .

XXV Lettre de Gilles Ferry aux membres du bureau de J.E. écrite à la suite de l'assemblée générale du 1^{er} novembre 1953. 7 novembre 1953.

Paris le 1er Juin 1954

Monsieur le Cardinal

RF. Montcaumon
Paris

Mon cher,

Excusez moi de vous donner encore de mon, mais il faut prendre l'habitude de vous appeler autrement. Et ça tient à vous lire l'écrit que vous m'avez en moi votre dernier bulletin, non opinion l'a que peu de points, mais ceux qui sont avec vous n'ont pas le droit de se taire! Vous ~~avez~~ votre vie toute entière pour parler témoins groupés pour vous, soyez en béni, et remercié.

Actuellement circule beaucoup, comme je le fais, et qu'on est en rapporte avec les milieux catholiques - on qui ne croient cela - il est certain chose de particulièrement choquant; il suffit, par exemple, qu'on sache que je suis l'auteur d'une vie de St. ~~Augustin~~, pour qu'on ne soit sans ~~avoir~~ préalable;

- 1. Anti communiste à bloc.
- 2. Pour la guerre en Indochine.
- 3. Pour Mr. Tehoung Kai Tchek contre Mao Tse Tung
- 4. Pour l'armée allemande.
- 5. Pour l'arme atomique.
- 6. Pour les banques catholiques dans notre pays, etc. etc.

Et d'accord avec tous les appresseurs, tous les trafiquants, tous les belléistes, toutes les injustices, toutes les violences baptisées "prophètes".

Il faut de dire que j'ai été fait de dissiper le malentendu, car sans laisser quelque scandale!

Il est évident que l'homme il y a environ un an de donner à ce sujet quelques précisions au Cardinal. Cependant l'été, après une conversation où je l'aurais entendu déclarer que la guerre d'Indochine était le plus beau spectacle de la France (sic) et que le seul remède à tous les maux actuels était... de rendre ses cités à l'ordre de Dieu.

Il faut bien considérer les faits en fait, et reconnaître que si ce n'était de vous comme vous, le choc s'imposerait pour beaucoup de l'Eglise et la réaction, et le Christ est la marche vers l'éternité.

Il y a longtemps que devant l'attitude d'élites personnes qui se croient fidèles je m'efforce de considérer que si le Christ a choisi pour pierre angulaire de son Eglise celui de ses apôtres qui l'a rendu trois fois, c'était pour montrer les ~~autres~~ ~~autres~~ au regard de toutes les faiblesses de ~~ces~~ pasteurs.

Je fais les vœux les plus ardents pour que Jeunesse de l'Eglise continue, aussi librement que par le passé. Les entraves auraient eu de graves conséquences graves, que vous montrez d'ailleurs fort bien.

Je vous avoue, mon Père, être restée longtemps éloignée des pratiques de ma religion, repoussée pour tout ce qui se manifeste aujourd'hui. Mais je me suis dit alors: "Il lui, qui es le Pri, en profondeur, et tout d'abord de Dieu et de prochain est l'essentiel de la vie. Tu restes en dehors de la communion des fidèles, tu prends la responsabilité de laisser ton Dieu la propriété des bigotes et des bigotes..." Jeunesse de l'Eglise n'a pas été étrangère à mon retour. Je vous en fais le plus grand gré. C'est pourquoi, mon Père, je comprends si bien votre combat, et que je vous affirme que vous pouvez compter sur moi.

Pourriez-vous me faire envoyer six exemplaires de votre dernier bulletin de liaison? Il est important de le diffuser parmi ceux qui peuvent reprendre.

J'ai regardé ma collection, elle commence au N° 7. A moins que les six premiers ne soient constitués par les premiers, que j'ai eus, que j'ai, serait-il possible que j'aie le premier numéro?

Croyez, mon Père, à mes sentiments très respectueux.

Maurice Montuclard

Boulevard François I^{er} 8^e
Tel. Alger 21-87

P.S. Les articles perdus à votre disposition.

Vous allez recevoir très prochainement un petit livre: "La Bonne Nouvelle annoncée aux enfants". J'ai essayé de mettre les enfants du Christ, son enseignement, à la portée des petits... et par conséquent, de les faire entendre à leurs parents.

XXVII Documents photographiques.

Avertissement

Les documents photographiques susceptibles d'illustrer ce travail sont rares . A l'exception de quelques portraits de Maurice Montuclard, très aimablement confiés par son épouse, nous n'avons pu disposer d'aucune photo de groupe des membres de Jeunesse de l'Eglise . ' Nous avons mieux à faire que de nous prendre en photo ' m'a-t-il été répondu à plusieurs reprises . Plus encore qu'une question d'époque ou de temps disponible, cette non-pratique me paraît révélatrice d'un état d'esprit, ce que Madame Geneviève Grattesat résume très justement ainsi : ' ce n'était pas dans notre culture . ' .

La famille Montuclard vers 1914 .

Jacques Montuclard et son épouse, née Marie-Thérèse Brouillet, entourés de leurs quatre fils : Gaston, Maurice, Paul et Roger . Maurice est le cadet, à gauche . Document Marie Montuclard .



Le père Marie-Ignace Montuclard vers 1930, revêtu de l'habit dominicain .

Document Marie Montuclard



Le prieuré de Montverdun, siège de la Communauté en 1939 et 1940 .

' Cette vieille maison forte de basalte noir perchée avec l'église romane à la pointe d'un petit coteau qui domine le Forez de toutes ses pentes ' (Emmanuel Mounier) .

Photo : Association pour la restauration du prieuré de Montverdun, 1986



Le père Montuclard écrit ...

Document Marie Montuclard



La villa Clairbois durant l'Occupation, alors transformée en Soldatenheim .

L'actuelle propriétaire, Mme Geneviève Grattesat, précise que la maison n'a pas changé depuis , mais que ' les parasols n'ont jamais été là du temps de J.E. '...

Carte postale allemande .



SOURCES

I. ARCHIVES :

A) Archives de Jeunesse de l'Eglise :

1°) Le Fonds Maurice Montuclard

Ce fonds, constitué des archives personnelles de Maurice Montuclard, représente la source principale de notre travail. Déposé dans un premier temps à la Bibliothèque des Facultés Catholiques de Lyon, il est actuellement confié à l'Université Lumière-Lyon 2 .

Composé de 26 cartons divisés en dossiers et chemises, il contient des documents concernant la «Communauté» lyonnaise depuis 1936, puis Jeunesse de l'Eglise (1942-53) et le Centre de Liaison et de Recherche (1953-54), ainsi que les travaux consacrés à J.E. du vivant de M. Montuclard et auxquels il avait apporté sa collaboration.

La quasi totalité de ce fonds a été scannée par l'équipe du laboratoire E.R.I.C. (Equipe de recherche en ingénierie des connaissances) de l'Université Lumière-Lyon 2 et a donné lieu à la production d'un cédérom, intitulé "Archives Montuclard" .Son contenu est également consultable sur internet, à l'adresse suivante : <http://moulin-a-vent.univ.lyon2.fr>

La richesse de ce fonds est indiscutable et son apport inestimable pour la reconstitution de l'histoire du mouvement; toutefois, il peut être avantageusement complété par d'autres sources.

2°) Fonds d'archives privées

Papiers Pierre et Blanche Dominjon. Essentiellement des collections de *Message* et des *Cahiers*; 2 pièces intéressantes : une liste des membres de la Communauté en 1939-1940; une lettre d'Emmanuel Mounier à Pierre Dominjon (9mars 1942) sur la Communauté.

Archives de Mme Roselène Dousset.

Archives de Mme Cécile Grabner.

Papiers de Mme Marie Montuclard, composés d'écrits de Maurice Montuclard non intégrés dans le premier dépôt :

—
sa thèse de doctorat en théologie : *Le don de conseil et la certitude pratique*, soutenue à Rome en 1933, sous la direction du R. P. Garrigou-Lagrange.

—
les notes de rédaction des ouvrages publiés par Maurice Montuclard durant sa carrière universitaire et dans la période postérieure à celle de J.E.

—
11 cahiers manuscrits rédigés entre 1974 et 1986, dans lesquels Maurice Montuclard analyse *a posteriori* sa démarche de prêtre, puis de sociologue.

L'ensemble de ces documents figure dans le cédérom "Archives Montuclard", sous la rubrique "Deuxième dépôt".

Divers documents demeurés en possession de M. Emile Poulat qui fréquenta le C.L.R. Nous avons eu accès à un document de 28 pages dactylographiées intitulé «Notre Action», datant vraisemblablement de 1936 et résumant les principes de la Communauté Lyonnaise.

M. Emile Poulat nous a également confié le fichier général de Jeunesse de l'Eglise, récupéré rue Bessières au moment de la liquidation des biens.

B) Archives ecclésiastiques

Les archives du Saint-Siège, consultables jusqu'en 1922 (fin du pontificat de Benoît XV), sont inaccessibles pour notre sujet.

L'Eglise de France communique les archives non administratives 30 ans après la mort de la génération des intéressés et les dossiers personnels 120 ans après la naissance de l'individu concerné. Ces mesures excluent toute consultation sur notre sujet.

L'ouverture des papiers Gerlier, décidée par Mgr Decourtray, nous a apporté un précieux éclairage sur la crise de Jeunesse de l'Eglise. Nous devons à M. Hours, archiviste de l'archevêché de Lyon, d'avoir pu consulter ces documents en toute liberté.

En ce qui concerne les archives dominicaines, l'ex-province de Lyon détient le dossier personnel de Maurice Montuclard que le père Levesque, archiviste provincial, a mis à notre disposition sans aucune restriction. Nous devons à l'amabilité de François Leprieur de disposer des photocopies des pièces qui concernent le R.P. Montuclard dans les archives parisiennes de la province de France.

C) Autres fonds d'archives

Fonds Louis Althusser, I.M.E.C., Paris

Centre J. et R. Maritain, Kolbsheim

II. TEMOIGNAGES

A) Témoignages oraux :

Geneviève et Pierre ANDRIEU, 6.X.1993, St-Paul-Trois-Châteaux

Marie BARREAU, 9.XII.1997, Ivry-sur-Seine

Jean BONNET, 20.VIII.1993, Nyons

Michel CHARTIER, 1993, Ecully

·
Jacques CHATAGNER, 13.IX.1994, Paris

·
Paul-Henri CHOMBART DE LAUWE, 22.X.1993, Antony

·
Maurice COMBE, 18.X.1994, Saint-Etienne

·
André DEPIERRE, 10.XII.1997, Montreuil

·
Blanche et Pierre DOMINJON, 12.XII.1992, Belley

·
Rosèle DOUSSET-LEENHARDT, 10.XII.1997, Paris

·
Gilles FERRY, 13.IX 1994, Sèvres

·
Paul FRAISSE, 22.X.1993, Châtenay-Malabry

·
Père GEREST, 2.II.1998, Lyon

·
Geneviève et Guy GRATTESAT, 10.XII.1997, Châtenay-Malabry

·
Robert JURON, 20.III.2001, Ecully

·
Jean-Jacques KIRKYACHARIAN, 16.X.1993, Grenoble

·
François LE GUAY, 29.VII.1994, Saint-Martin d'Uriage ; 25.X.1994, Paris ; 27.XII.1997, Saint-Martin d'Uriage

·
Jacques MAITRE, 14.X.1993, entretien téléphonique

·
Bernard MOREAU, 6.X.1993, St-Paul-Trois-Châteaux

·
Marie MONTUCLARD-AUBERTIN : 16.X.1992, Lyon ; 26.XI.1992, Nyons ; 28.I.1993, Vienne ; 20.VIII.1993, Nyons

·
Roger MONTUCLARD, 27.X.1994, Vienne

·
Marthe MURER-AUBERTIN, 15.I.1994, Vénissieux

• **Jean OLHAGARAY**, 15.X.1994, Vénissieux

• **Thérèse et Jean RECHATIN**, 20.VIII.1993, Nyons

• **Jacques ROZE**, 25.X.1994, Paris

• **Isabelle SCHMITT-RICHARDIER**, 15.I.1994, Vénissieux

• **Ninon WEIL**, entretien téléphonique, 23.II.1998

B) Entretiens avec l'auteur

• **Emile POULAT**, 21.I.1993, Paris

• **Yann MOULIER-BOUTANG**, 21.X.1993, Paris

• **Wenceslas BAUDRILLART**, 22.X.1993, Paris

C) Témoignages écrits

• Michel DREVON, 27.IX.1994

• Cécile GRABNER, 4.VIII.1993, 23.VIII.1993, 22.IX.1993

• Jean-Marie HURET, 2.VIII.1994

• Jean-Jacques KIRKYACHARIAN, 11.XI.1993

• Charles MAIGNIAL, lettre à M. Y.MOULIER-BOUTANG : 19.VI.1992

• Marie MONTUCLARD-AUBERTIN, 25.II.1993, 13.III.1993, 6.XII.1993, 1.I.1994, 27.VII.2001

III. SOURCES IMPRIMEES

A) Revues et bulletins publiés par Jeunesse de l'Eglise

Les collections complètes des *Cahiers*, *Messages* et *Bulletins de liaison* sont disponibles sur cédérom : "Publications de Jeunesse de l'Eglise", ADELE Diffusion

1°) Les Cahiers de Jeunesse de l'Eglise

Les 4 premiers Cahiers ne portent pas de titre, mais seulement un numéro, car ils rassemblent des contributions diverses sur des sujets variés. Il est convenu cependant de les désigner par le titre de l'article principal, signé «Jeunesse de l'Eglise», pour les Cahiers 1 et 2, ou par le thème de l'enquête publiée, dans les Cahiers 3 et 4.

Cahier n°1 : «Tâches d'aujourd'hui», Lyon, 1942, 176 p.

Cahier n°2 : «Le Franc-jeu des chrétiens dans la Nation», Lyon, 1943, 172 p.

Cahier n°3 : «Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme?», Lyon, 1944, 173 p.

Cahier n°4 : «Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme» (suite et fin), Lyon, 1944, 140 p.

Les cahiers suivants, qui composent une nouvelle série à la suite de la scission de l'équipe d'origine, portent en titre le thème auquel ils sont entièrement consacrés.

Cahier n°5 : «La crise de la civilisation chrétienne», Petit-Clamart, 1945, 183 p.

Cahier n°6 : «L'incroyance des croyants», Petit-Clamart, 1946, 173 p.

Cahier n°7 : «Délivrance de l'homme», Petit-Clamart, 1947, 182 p.

Cahier n°8 : «Je bâtirai mon Eglise», Petit-Clamart, 1948, 164 p.

Cahier n°9 : «Le temps du pauvre», Petit-Clamart, 1948, 124 p.

Cahier n°10 : «L'évangile captif», Petit-Clamart, 1949, 182 p.

Cahier n°11 : «Dieu, pourquoi faire ?», 1ère édition, Editions ouvrières, 1951, 125 p.

Cahier n°11 : «Dieu, pour quoi faire ?», 2ème édition, Seuil, Paris, 1951, 125 p.

Cahier n°12 : «Les événements et la foi», Seuil, Paris, 1952, 179 p.

Tirés à part :

Tâches d'aujourd'hui, s.d., 66 p.

Le franc-jeu des chrétiens dans la Nation : s.d., 58 p.

2°) Bulletins internes

Message : 53 numéros du 10 Décembre 1939 au 1er juillet 1944. Parution bimensuelle jusqu'en mai 1940 (10 et 25 de chaque mois), puis mensuelle, de juin 1941 à 1944.

La Lettre Jeunesse de l'Eglise : 1ère série : 9 livraisons du n°1 (15 Janvier 1945) au numéro 14/15 du mois de juillet 1947. Bimestrielle en principe. 2ème série : numéro unique. Octobre 1947. 3ème série : 9 ou 10 livraisons d'octobre 1948 à juillet/octobre (ou décembre ?) 1951. Trimestrielle.

Bulletin de liaison : 26 numéros de janvier/février 1951 à décembre 1953.

Cahiers de liaison et de recherche : 3 numéros : n°1 janvier 1955, n°2 avril 1955, n°3 : juillet 1955

3°) Les documents du centre «Jeunesse de l'Eglise»

COLOMB (J.) : «La grande pitié de l'enseignement chrétien», Petit-Clamart, 1946, 48 p.

GELIN (Joseph) : «Nuremberg 1943-45 : l'expérience d'un prêtre-ouvrier»,

Petit-Clamart, 1946, 100 p.

B) Ouvrages et articles de Maurice Montuclard

1°) Ecrits antérieurs à la période Jeunesse de l'Eglise (1942-1953)

Le don de conseil et la certitude pratique, thèse de doctorat en théologie, sous la direction de R.P. Garrigou-Lagrange, Rome, 1933, 170 p.

L'amitié de Sept, rapport sur les Amis de Sept, leur esprit, leur rôle, présenté au Congrès Régional de Lyon, le 31 Janvier 1937, Paris, le Cerf, 15 p.

2°) Contributions de M. Montuclard aux Cahiers Jeunesse de l'Eglise

«Tâches d'aujourd'hui», Cahier n° 1, p. 7-65

«Le franc-jeu des chrétiens dans la Nation», Cahier n° 2, p. 7-58

Présentation et conclusion de l'enquête «Le christianisme a-t-il dévirilisé l'homme ?», Cahiers n° 3 et 4

«Le Centre de recherche Jeunesse de l'Eglise», Cahier n° 3, p. 23-33

«L'Eglise et les valeurs modernes», conclusions de l'enquête «La crise de la civilisation chrétienne», n° 5, p. 9-75

«L'incroyance des croyants», Cahier n° 6, pp. 9-22, 37-55, 67-77, 147-173

«La médiation de l'Eglise et la médiation de l'Histoire», Cahier n° 7, p.7-31

«La part des laïcs dans la transformation des structures religieuses», Cahier n° 8, p.11-34

«Charlot, le petit homme humilié et joyeux», Cahier n° 9, p.87-102

«L'évangile captif», conclusion du Cahier n° 10, p. 163-170

«Inutilité de Dieu» in : Dieu pour quoi faire ?, p. 13-86

«L'Eglise et le Mouvement ouvrier» in : Les événements et la foi, p. 9-80

3°) Ouvrages et articles écrits dans le cadre de la recherche de Jeunesse de l'Eglise

MONTUCLARD (R.P.), Contribution à l'enquête «Monde chrétien, Monde moderne», in Esprit, numéro spécial, août-septembre 1946, p. 288 à 292

MONTUCLARD (Marie-Ignace o.p.), Lettre aux impatientes, Jeunesse de l'Eglise, Petit-Clamart, 1947, 80 p.

MONTUCLARD (Marie-Ignace o.p.), Rebâtir le Temple, deuxième lettre aux impatientes, Jeunesse de l'Eglise, Petit-Clamart, 1948, 85 p.

MONTUCLARD (Marie-Ignace), «L'Eglise et les partis» in «Les Chrétiens et la

», ouvrage collectif, Paris, Temps Présent, 1949, p. 151-169

4°) Articles et ouvrages postérieurs à Jeunesse de l'Eglise. Oeuvre universitaire et sociologique de M. Montuclard

- «Aux origines de la Démocratie chrétienne, influence du contexte socio-culturel sur les croyances religieuses de divers groupes catholiques entre 1893 et 1898», in : Archives de Sociologie des religions, 1958, n°6, pp. 47-89
- «Pour une sociologie de la participation ouvrière dans les comités d'entreprise, notes d'orientation», in Sociologie du Travail, novembre 1960, pp. 330-345
- «La presse démocratique chrétienne, 1893-1900», Etudes de Presse II, p. 88-101, Institut de Presse de l'Université de Paris, 1959.
- «Institutions ouvrières», l'année Sociologique, septième section III, 1961, pp. 475-480
- La dynamique des comités d'entreprise, Paris, Editions du C.N.R.S., Travaux du Centre d'Etudes Sociologiques, 1963, 552 p., 104 diagrammes, tableaux et figures.
- Conscience religieuse et Démocratie, le mouvement démocratique chrétien en France de 1891 à 1902, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, un volume polygraphié, 1964, 365 p.
- «Le rôle social de l'ingénieur. Que peut-on attendre du Comité d'entreprise ?» in Bulletin de l'Association des Ingénieurs de l'Institut Industriel du Nord de la France, Lille, numéro spécial, 1965, p. 38-41
- «Le Comité d'entreprise, à propos d'une hypothèse concernant son effet sur l'évolution de l'entreprise» in Sociologie du Travail, avril-Juin, 1965, p. 175-189
- Conscience religieuse et démocratie. La deuxième démocratie chrétienne en France de 1891 à 1902, Paris, Editions du Seuil, 1965, 286 p.
- Consciencia religiosa y democracia, traduit du français par Pedro Altarès, Madrid, Taurus, 1967, 412 p.
- «Une crise de la pensée catholique à la fin du XIXe siècle» in Cahiers du Centre de Recherches sur l'Histoire spirituelle du XIXe siècle, sous la direction de Mr le Doyen B. Guyon, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, 1968.
- «Le Comité d'établissement Nationale-Pyramides», in L'analyse des processus sociaux. Méthodes de la Sociologie, sous la direction de F. Chazel, R. Boudon et P. Lazarsfeld, Paris, Mouton, 1970
- «Analyse structurelle d'un modèle de culture normative à partir d'un univers de thèmes motivés», in Revue Française de Sociologie, XII-2, avril-juin 1971
- «Essai d'analyse de la «spécificité culturelle» comme structure par le graphe de similitude», Actes du Colloque international des Sociologues de langue française, Hammamet, Tunisie, septembre 1971
- «La part de l'idéologie dans le discours ecclésiastique sur le communisme et le marxisme», in : Lumière et Vie, n° 117-118, avril-août 1974
- «Le glissement sémantique dans la proposition idéologique, in Sociologie du Sud-Est,

n°1, juillet-septembre 1974

«Autogestion et dialectique, à propos de publications récentes», in Autogestion et Socialisme, juillet-septembre 1974

Orthodoxies. Esquisses sur le discours idéologique et sur le croire chrétien, Paris, éd. du Cerf, 1977, 176 p.

«Limites épistémologiques du système orthodoxe» in Archives de Sciences Sociales des Religions, n°56/1 - 1983, p. 107-121

«Le Mythe, fondement de la Croyance ?» in : Hommage à Georges Granai, Université de Provence, 1985, p. 275-292

«Institution et changement social», in L'instituant, les savoirs et les orthodoxies. En souvenir de Maurice Montuclard, Université de Provence, 1991, p. 51-111

C) Ouvrages et articles utilisés à titre de sources.

1°) Sources spirituelles de la «Communauté» lyonnaise d'avant-guerre

BARTH (Karl), Parole de Dieu et parole humaine, Paris, Ed. Je sers, 1933.

BERDIAEV (Nicolas), Un nouveau Moyen-Age, Paris, Plon, 1927, 144 p.

BERDIAEV (Nicolas), De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens, Paris, Ed. Je sers, 1931, 47 p.

BERDIAEV (Nicolas), Esprit et Liberté. Essai de philosophie chrétienne, Paris, Ed. Je sers, 1933.

BERDIAEV (Nicolas), Christianisme et réalité sociale, Paris, Ed. Je sers, 1934.

BERDIAEV (Nicolas), De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale, Paris, Ed. Je sers, 1935.

BERDIAEV (Nicolas), Destin de l'homme dans le monde actuel : pour comprendre notre temps, Paris, Stock, 1936, 144 p.

BERDIAEV (Nicolas), Cinq méditations sur l'existence, Paris, Aubier, 1936.

BERNANOS (Georges), La grande peur des bien-pensants, Paris, Grasset, 1931, 458 p.

BERNANOS (Georges), La joie, Paris, Plon, 1929, 317 p.

BERNANOS (Georges), Journal d'un curé de campagne, Paris, Plon, 1936, 366 p.

BLOY (Léon), La femme pauvre : épisode contemporain, (1ère éd. : 1897), 19ème édition, Paris, Mercure de France, 1926, 393 p.

CARREL (Alexis), L'homme, cet inconnu, Paris, Plon, 1935, 400 p.

CHENU (Marie-Dominique), Dimension nouvelle de la chrétienté, Paris, Le Cerf, 1937, 31 p.

CLAUDEL (Paul), Le soulier de satin - première journée, Coll. Le roseau d'or, n°5, Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1925, p.3-134.

CONGAR (Yves), Esquisses du mystère de l'Eglise, Paris, éd. du Cerf, 1941, 167 p.

- CONGAR (Yves)**, «Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance», in : Vie intellectuelle, 37, 1935, p.214-249.
- CONGAR (Yves)**, «Apologétique», in : Vie intellectuelle, 57, 1938, p.
- ESPRIT**, , Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi, n°6, mars 1933.
- ESPRIT**, L'Argent, misère du pauvre, misère du riche, n°13, octobre 1933.
- ESPRIT**, Révolution personnaliste, n°27, décembre 1934.
- ESPRIT**, Révolution communautaire, n°28, janvier 1935.
- GARRIGOU-LAGRANGE (Réginald)**, Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques, Paris, Bauchesne, 1920, 872 p.
- GILSON (Etienne)**, Le thomisme, Strasbourg, A. Vix, 1919 (1ère éd.) 174 p.
- GILSON (Etienne)**, Pour un ordre catholique, Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 243 p.
- GUERRY (Emile)**, L'Action catholique, Textes pontificaux classés et commentés par l'abbé Guerry, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 534 p.
- GUILLEMIN (Henri)**, Par notre faute, Paris, Laffont, 1946, 69 pages.
- LHANDE (Pierre)**, Le Christ dans la banlieue, Paris, Plon, 1927-1931, 3 volumes : 279 p., 250 p., 236 p.
- LUBAC (Henri de)**, Catholicisme, les aspects sociaux du dogme, Paris, éd. du Cerf, 1938, 368 p.
- MARITAIN (Jacques)**, Primauté du spirituel, Paris, Plon, 1927, 314 p.
- MARITAIN (Jacques)**, Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Paris, Aubier, 1936, 334 p.
- MOUNIER (Emmanuel)**, Révolution personnaliste et communautaire, Collection Esprit, Aubier, Paris, 1935, 413p.
- MOUNIER (Emmanuel)**, Oeuvres, tome 1, 1931-1939, Recueils posthumes, correspondances, Paris, Le Seuil, 1961.
- RADEMACHER (Arnold)**, Religion et Vie, traduction de l'allemand, Bruxelles, éd. de la Cité chrétienne, 1934, 304p.
- SERTILLANGES (Antonin-Dalmace)**, Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Blond et Gay, 1928, 247 p.
- SERTILLANGES (Antonin-Dalmace)**, St Thomas d'Aquin, (1ère éd.: 1910), Flammarion, 1931, 219 p.
- SOLAGES (Bruno de)**, Le problème de l'apostolat dans le monde moderne, Paris, 1934, 254 p.
- SOLAGES (Bruno de)**, Pour rebâtir une chrétienté, Paris, Spes, 1938.
- SORAS (Alfred de)**, Action catholique et action temporelle. Simples réflexions sur des expériences, Paris, Spes, 1938.

2°) Eglise et monde ouvrier - Mission ouvrière

- ANCEL (Alfred)**, L'évangélisation du prolétariat, Lyon, P.E.L., 1949, 112 p.

- CHENU (Marie-Dominique)**, Pour une théologie du travail, Paris, Seuil, 1955, 123 p.
Chronique sociale de France : «Libération de la classe ouvrière», n° spécial, juin-juillet 1945.
- DELBREL (Madeleine)**, Ville marxiste, terre de mission, Paris, éd. du Cerf, 238 p.
- ESPRIT**, numéro spécial, «Monde chrétien, monde moderne», août-septembre 1946, 344 p.
- GODIN (Henri) et DANIEL (Yvon)**, La France, pays de mission ?, Lyon, Editions de l'Abeille, 1943, 215 p.
- LACROIX (Jean)**, «L'Eglise et la mission», Esprit, n° 209, décembre 1953, p. 705-720.
- LOEW (Jacques)**, En mission prolétarienne, Lyon-Paris, Economie et Humanisme, 1946, 188 p.
- MICHONNEAU (Georges)**, Paroisse et communauté missionnaire. Conclusions de cinq années d'expérience en milieu populaire, Paris, éd. du Cerf, 1946, 493 p.
- PERRIN (Henri)**, Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne, Paris, éd. du Seuil, 1945, 301 p.
- SUHARD (Emmanuel, Cardinal)**, Essor ou déclin de l'Eglise, Paris éd. du Vitrail, 1947, 71 p.
- SUHARD (Emmanuel, Cardinal)**, Vers une église en état de mission, Introduction, choix et présentation des textes par Oliver de la Brosse, o.p., Paris, Cerf, 1965, 368 p.

3°) Les chrétiens face au marxisme et aux marxistes dans les années d'après-guerre

- ALTHUSSER (Louis)**, «Revue des livres : compte-rendu de l'Homme révolutionnaire, de G.I. Izard», Dieu vivant n°6, 2ème trimestre 1946, p. 149-152.
- ANCEL (Alfred)**, Catholiques et communistes, Lyon, Presse Lyonnaise, 1945, 86 p.
- ANCEL (Alfred)**, Les communistes nous tendent la main : que faire ?, Paris, F.N.C., 1949, 91 p.
- ANCEL (Alfred)**, l'Eglise en face du communisme, Lyon, P.E.L., 1952, 20 p.
- BERGER (M.D.)**, «Signification du marxisme», in Masses ouvrières, n° 48, octobre 1949 p.
- BRUCKBERGER (Raymond - Léopold)**, Les Cosaques et le St-Esprit, La jeune Parque, 1951, 139 p.
- CHAILLET (Pierre)**, «La collaboration entre communistes et catholiques est possible», in Action n°199, 21/27 juillet 1949.
- CHAMBRE (Henri)**, «Signification du marxisme», in Travaux de l'Action populaire, n° 35, décembre 1949, p. 786-790.
- Chronique sociale de France, numéro spécial : «Autour du marxisme», volume LIV-2, mars-avril 1945.
- DANIELOU (Jean)**, «Tentation du communisme», in Etudes, avril 1946, p. 116-117.

- DANIELOU (Jean)**, Dialogue avec les Marxistes, les Protestants, les Juifs, l'Hindouisme, Paris, Le Portulan, 1948, 192 p.
- ESPRIT**, numéro spécial : «Marxisme ouvert contre marxisme scolastique», mai-juin 1948.
- DESROCHES (Henri)**, «Théologie et Marxisme», Esprit, mai-juin 1948, p. 937-944.
- DESROCHES (Henri)**, Signification du marxisme, Paris, Editions ouvrières, 1949, 396 p.
- DOMINIQUE (Albert)**, «Le marxisme», in Masses ouvrières, n° 11 (avril 1946), p.11-41; n° 12 (mai 1946), p. 21-45; n° 13 (juin 1946), p. 4-25 et n° 14 (juillet 1946), p. 8-40.
- FESSARD (Gaston)**, La main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?, Paris, Grasset, 1937, 245 p.
- FESSARD (Gaston)**, France, prends garde de perdre ta liberté, Paris, éd. du Témoignage chrétien, 1946, 316 p.
- FESSARD (Gaston)**, «Le communisme va-t-il dans le sens de l'histoire», in Psyché, n° 21-22, juillet-août 1948, p. 844-872
- FESSARD (Gaston)**, «Le christianisme des chrétiens progressistes», in Etudes, n° CCLX/1, janvier 1949, p. 65-93.
- FESSARD (Gaston)**, De l'actualité historique, Tome 2 : Progressisme et apostolat ouvrier, Paris, Desclée, 1960, 517 p.
- KOESTLER (Arthur)**, Le zéro et l'infini, Paris, Calmann-Lévy, 1945, 294 p.
- KOESTLER (Arthur)**, Le Yogy et le commissaire, Paris, Charlot, 1946, 380 p.
- LACROIX (Jean)**, Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps, Paris, PUF, 1949, 123p.
- LACROIX (Jean)**, «Du marxisme», Le Monde, 11-12 Décembre 1949.
- LACROIX (Jean)**, «Les chrétiens en face du communisme», in Rencontre - Revue littéraire, n°7, janvier-février 1951, p. 24-30.
- LACROIX (Jean)**, «Prolétariat et philosophie», Esprit, juillet-août 1951
- LEBRET (Louis-Joseph)**, «Les chrétiens devant le communisme et l'anticommunisme», Masses ouvrières, n°32, mars 1948.
- LUBAC (Henri de)**, Le drame de l'humanité athée, Spes, 1944, 412 p.
- LUBAC (Henri de)**, Méditation sur l'Eglise, Paris, Aubier, 1953, 288 p.
- MAYDIEU (Jean), SERRAND (A.Z.)** «A propos des chrétiens progressistes», Vie intellectuelle, mars 1949, p. 195-238.
- MOUNIER (Emmanuel)**, «Réponse au Père Fessard», Psyché, n°21-22, juillet-août 1948, p. 873-877
- MOUNIER (Emmanuel)**, «Les chrétiens progressistes», Esprit, n° 154, mars 1949, p. 464-466
- RIDEAU (Emile)**, Séduction communiste et réflexion chrétienne, Paris, éd. de la Proue, 1947, 285 p.
- SEVE (Marie-Paul)**, Peut-on collaborer avec les communistes ?, Paris, Bonne Presse, 1950, 61 p.

VIGNAUX (Paul), «Chrétiens devant le marxisme», Vie intellectuelle, octobre 1950, p. 314-322.

4°) Le progressisme et la crise de 1951-54

ANCEL (Alfred), Le problème ouvrier, Lyon, PEL, 1951, 48p.

ANCEL (Alfred), Le problème de la paix, Lyon, PEL, 1951, 63 p.

ANCEL (Alfred), Le sens du pauvre, Lyon, PEL, 1953, 94 p.

BEGUIN (Albert), «Les événements et la foi», Esprit, mai 1952, p. 861-863

BIGO (Pierre), Le progressisme: aspects doctrinaux, Paris, Spes, 1955

BOULIER (Jean), «Jeunesse de l'Eglise et sclérose des chrétiens», Action, 17 janvier 1952.

BOULIER (Jean), Trois lettres sur le Mouvement de la Paix, Paris, éd. de Minuit, 1953.

DANIELOU (Jean), Essai sur le mystère de l'Histoire, Paris, Seuil, 1953, 341 p.

DANIELOU (Jean), «Obéissance à Dieu et engagement temporel», in Etudes, mars 1954, p. 289-300.

BUNGENER (Pierre), «Jeunesse de l'Eglise» in Réforme, 5 décembre 1953.

FABREGUES (Jean de), «La foi, le mouvement ouvrier et le marxisme», in La France catholique, 25 Janvier 1952.

FOLLIET (Joseph), «Le mouvement ouvrier et le christianisme», in La Croix, 14 Février 1952.

GABEL (Emile), «Volonté de paix», La Croix, 5 mai 1950

GABEL (Emile), «La foi et les événements», in La Croix, 31 janvier 1952.

LACROIX (Jean), «Conscience religieuse et conscience politique», Esprit, mai 1952, p. 872-878.

MADIRAN (Jean), Ils ne savent pas ce qu'ils font, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1955, 188 p.

MADIRAN (Jean), Ils ne savent pas ce qu'ils disent, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1955, 193 p.

MAYDIEU (Augustin-Jean), «Remous dans le monde catholique français», in Mercure de France, 1er Avril 1952.

POULAT ((Emile), «L'Eglise interdite», textes inédits de 1950-1953, publiés dans Le supplément, n° 173, juin 1990, avec une présentation de l'auteur, p.147-199.

Les prêtres-ouvriers (oeuvre collective des prêtres-ouvriers restés au travail), Paris, éd. de Minuit, 1954, 290 p.

RICOEUR (Paul), «Le temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée», Esprit, mai 1952, p. 864-871

RODHAIN (Jean), «Je signe aussi le manifeste», La France catholique, 26 mai 1950.

ROLIN (Jean), «Marxisme et théologie», in La France catholique, 18 mai 1951.

ROLIN (Jean), «Le marxisme est-il un humanisme ?», La France catholique, 25 mai

1951.

ROUQUETTE (Robert), "Mystique d'incarnation ou mystique d'assomption?", Etudes, mars 1952, p. 390-401

SOLAGES (Bruno de), «Les postulats doctrinaux du progressisme» supplément à La Croix du 2 décembre 1954.

SIMON (Jean-Marie), L'impossible alliance : communisme et progressisme en face de la foi chrétienne, Paris, Fayard, 1954.

D) Journaux et revues

·
Quotidiens :

· La Croix, Le Monde.

·
Hebdomadaires :

· Action, Demain, La France Catholique, Positions, Réforme, Temps Présent.

·
Revue mensuelles

· Cahiers de notre jeunesse, Chronique sociale de France, Etudes, Le Semeur, Vie spirituelle.

·
Autres périodiques

· Cité Nouvelle, Dieu Vivant, La Documentation Catholique, Esprit, L'Homme Nouveau, Le Mercure de France, La Quinzaine, Témoignage Chrétien, Vie Intellectuelle.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages généraux et outils de travail.

A) Historiographie et méthodes.

Ecrire l'histoire du temps présent. Actes de la journée d'étude de l'I.H.T.P. du 14 mai 1992; Paris, CNRS Editions, 1993, 417 p., en particulier : **REMOND**, «Introduction» p.27-33; **P. RICOEUR**, «Remarques d'un philosophe», p. 35-42; **E. FOUILLOUX**, «Du côté du religieux», p. 275-281.

FOUILLOUX (Etienne), Au coeur du XXe siècle religieux, Paris, Les Editions Ouvrières, 1993, 317 p.

LANGLOIS (Claude), «Trente ans d'histoire religieuse. Suggestions pour une future enquête», Archives de sciences sociales des religions, n° 63/1, janvier-mars 1987, p. 85-114.

MAYEUR (Jean-Marie) dir., L'histoire religieuse de la France XIXe - XXe siècles. Problèmes et méthodes, Paris, Beauchesne, 1975, 290 p.

REMOND (René), «L'histoire religieuse de la France au XXe siècle», Vingtième siècle,

Revue d'Histoire, n°17, janvier-mars 1990, p. 93-108.

B) Histoire générale du catholicisme français

1°) Vues d'ensemble

CHOLVY (Gérard) et **HILAIRE (Yves-Marie)**, Histoire religieuse de la France contemporaine, volume III : 1930-1988, Toulouse, Privat, 1988, 572 p.

DANSETTE (Adrien), Destin du catholicisme français, 1926-1956, Paris, Flammarion, 1957, 493 p.

LATREILLE (André) et **REMOND (René)** dir., Histoire du catholicisme en France, Tome III, Paris, éd. Spes, 1957.

LEBRUN (François) dir., Histoire des catholiques en France, Toulouse, Privat, 1980, 588 p.

LE GOFF (Jacques) et **REMOND (René)** dir., Histoire de la France religieuse, Tome 4, XXème siècle, Paris, Editions du Seuil, 1992, 476 p.

MAYEUR (Jean-Marie) dir., Histoire du Christianisme, Tome XII : Guerres mondiales et totalitarismes, 1914-1958, Paris, Desclée/Fayard, 1990, 1149 p.

PELLETIER (Denis), La crise catholique. Religion, société, politique, Paris, Payot, 2002, 321 p.

POULAT (Emile), Une Eglise ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II, Tournai, Casterman, 1980, 303 p.

TRANVOUEZ (Yvon), Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIXe - XXe siècles), Paris, Editions ouvrières, 1988, 264 p.

2°) Engagement politique

COUTROT (Aline) et **DREYFUS (François Georges)**, Les forces religieuses dans la société française, Paris, A. Colin, 1965.

DONEGANI (Jean-Marie), La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993, 485 p.

MANARANCHE (André), Attitudes chrétiennes en politique, Paris, Seuil, 1978, 267 p.

REMOND (René) dir., Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine, Colloque de Strasbourg, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1963, Editions A. Colin, 1965.

REMOND (René), Le catholicisme français et la société politique, Paris, Editions de l'Atelier, 1995, 248 p.

3°) Catholicisme social. Doctrine sociale de l'Eglise.

- L'enseignement social chrétien - Bibliographie internationale, Paris, Editions Universitaires, 1991, 69 p.
- MAUGENEST (Denis)** dir., Le discours social de l'Eglise. De Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, Centurion, 1985, 744 p.
- MAYEUR (Jean-Marie)**, Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises., Paris, Cerf, 1986, 287 p.
- PORTELLI (Huges)**, Le socialisme dans le discours social catholique, Paris, Centurion, 1986, 125 p.
- VILLAIN (Jean)**, L'enseignement social de l'Eglise, Paris, Spes 1955, (3 volumes)

4°) La «matrice intransigeante»

- FOUILLOUX (Etienne)**, «Du catholicisme contemporain selon Emile Poulat», Esprit, avril 1978, p. 116-121.
- ISAMBERT (François-André)**, «Du syllabus à Vatican II, ou les aventures de l'intransigeantisme», Revue Française de sociologie, n° 184, octobre-décembre 1978, p. 603-612
- LADRIERE (Paul)**, «L'intransigeance des origines et le devenir du catholicisme actuel», Cahiers internationaux de sociologie, n° 67, 1979, p. 297-311.
- POULAT (Emile)**, Eglise contre bourgeoisie. Introduction du devenir du catholicisme actuel, Tournai, Casterman, 1977, 290 p.

C) Histoire des intellectuels

- CHEBEL D'APOLLONIA (Ariane)**, Histoire politique des intellectuels en France - 1944-1954, 2 tomes, Editions Complexe, 1991, 219 et 343 p.
- FOUILLOUX (Etienne)**, « Intellectuels catholiques ? Réflexions sur une naissance différée », Vingtième siècle, n° 53, janvier-mars 1997, p.13 à 24.
- JUDT (Tony)**, Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956, Paris, Fayard, 1992, 404 p.
- JULLIARD (Jacques)** et **WINOCK (Michel)**, dir., Dictionnaire des intellectuels français, Paris, Seuil, 1996, 1258 p.
- LOTTMAN (Herbert)**, La rive gauche. Du Front Populaire à la Guerre Froide, Paris, Seuil, 1981, 389 p.
- ORY (Pascal)**, L'aventure culturelle française 1945-1989, Paris, Flammarion, 1989, 241 p.
- ORY (Pascal)**, **SIRINELLI (Jean-François)**, Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours, Paris, A. Colin, 1986, 263 p.
- SIRINELLI (Jean-François)**, Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans

l'entre-deux-guerres, Fayard, 1988, 721 p.

WINOCK (Michel), Histoire politique de la revue Esprit 1930-1950, Paris, Seuil, 1975, 447 p.

Deuxième édition revue et augmentée : Esprit. Des intellectuels dans la cité. 1930-1950, Paris, Seuil, 1996, 499 p.

D) Les catholiques et la société française

1°) Les années 30

AGOSTINO (Marc), Le pape Pie XI et l'opinion (1922-1939), Ecole Française de Rome, 1991, 820 p.

BERSTEIN (Serge), «La France des années trente allergique au fascisme. A propos d'un livre de Zeev Sternhell», Vingtième siècle, Revue d'Histoire, n°2, avril 1984, p. 83-84.

COUTROT (Aline), Un courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire «Sept» (mars 1934-août 1937), collection Rencontres, Editions du Cerf, Paris, 1961, 334 p.

FOUILLOUX (Etienne), «Le Vatican entre Hitler et Staline», L'Histoire, n° 70, septembre 1984, p. 34-42.

LAUDOUBE (André), Dominicains français et Action française, Maurras au couvent (1899-1940), Paris, Les Editions ouvrières, 1989, 272 p.

LOUBET DEL BAYLE (Jean-Louis), Les non-conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française, Paris, Seuil, 1969, 496 p.

REMOND (René), Les catholiques, le communisme et les crises (1929-1939), Paris, Armand Colin, 1960, 288 p.

REMOND (René), Les catholiques dans la France des années trente, Paris, Cana, 1979, 273 p.

ROCHFORD-TURQUIN (Agnès), Front Populaire. Socialistes parce que chrétiens, Paris, Cerf, 1986, 232 p.

STERNHELL (Zeev), Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France, Paris, Seuil, 1983, 408 p.

WEBER (Eugen), L'Action française, Paris, Stock, 1964, 651 p.

WINOCK (Michel), «Fascisme à la française ou fascisme introuvable», in Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France, Paris, Seuil, 1990, p. 272-286.

2°) Le temps de la guerre

BEDARIDA (Renée), «Instruments, relais et cadres du régime : l'Eglise catholique; la Hiérarchie», in «Le régime de Vichy et les Français, (Colloque de l'IHTP, 11-13 Juin 1990), Paris, Fayard, 1992, p. 444-462.

- BEDARIDA (Renée)**, «Eglises et chrétiens», in La France des années noires, Paris, Seuil, 1993, p.105-128
- BITOUN (Pierre)**, Les hommes d'Uriage, Paris, La Découverte, 1988, 295 p.
- CHRISTOPHE (Paul)**, 1939-1940, les catholiques devant la guerre, Paris, Les Editions ouvrières, 1989, 201 p.
- COINTET (Michèle)**, L'Eglise sous Vichy, 1940-1945, Paris, Perrin, 1998, 404 p.
- COMTE (Bernard)**, «E. Mounier devant Vichy et la Révolution Nationale en 1940-41 : l'Histoire réinterprétée»; in Revue d'Histoire de l'Eglise de France, 1985, p. 253-279.
- COMTE (Bernard)**, Une utopie combattante : l'Ecole des Cadres d'Uriage (1940-1942), Paris, Fayard, 1991, 639 p.
- COQUET (Fabienne)**, Le colonel X. de Virieu, un chrétien dans la guerre, Mémoire de maîtrise, Université de Grenoble, 1984, 304 pages dactylographiées.
- CURTIS (David)**, «The Front Populaire» 1936-1937 : the beginning of the marxist-christian dialogue» in CORNICK (Martyn) dir., Beliefs and identity in modern France, Loughborough, European Research Center and Association for the Study of Modern and Contemporary France, 1990, p. 163-177.
- DUQUESNE (Jacques)**, Les catholiques français sous l'Occupation, Paris, Grasset, 1966, 479 p.
- FOUILLOUX (Etienne)**, Les chrétiens français entre crise et libération, 1937-1947, Paris, Editions du Seuil, 1997, 288 pages.
- LINDENBERG (Daniel)**, Les années souterraines. 1937-1947, Paris, La Découverte, 1990, 409 p.
- GREILSAMER (Laurent)**, Hubert Beuve-Méry (1902-1989), Paris, Fayard, 1990.
- MICHEL (Henri)**, Les courants de pensée de la Résistance, Paris, PUF, 1962, 843 p.
- MONTCLOS (Xavier de), LUIRARD (Monique), DELPECH (François), BOLLE (Pierre)** dir., Eglises et Chrétiens dans la seconde guerre mondiale. La Région Rhône-Alpes (Actes du colloque tenu à Grenoble du 7 au 9 octobre 1976), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, 384 p.
- MONTCLOS (Xavier de), LUIRARD (Monique), DELPECH (François), BOLLE (Pierre)**, dir., Eglises et chrétiens dans la seconde guerre mondiale. La France. Actes du colloque tenu à Lyon du 27 au 30 janvier 1978, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1982, 637 p.
- REMOND (René)** dir., Le gouvernement de Vichy 1940-1942 - Institutions et politiques, Paris, 1972, Presses de la FNSP.
- REMOND (René)**, «Le catholicisme français pendant la seconde guerre mondiale», Revue d'Histoire de l'Eglise de France, n° LXIV, décembre 1978, p.203-213.

3°) Libération et guerre froide

- BARRET (Nicolas)**, Les citoyens du Monde (1948-1951), Mémoire de maîtrise, Université de Paris I, 1992, 2 volumes, 208 p. et 128 p. d'annexes.

- BECKER (Jean-Jacques)**, Le parti communiste veut-il prendre le pouvoir ? La stratégie du PCF de 1930 à nos jours, Paris, Seuil, 1981.
- CAUTE (D.)**, Le communisme et les intellectuels français (1914-1966), Gallimard, 1967.
- CAUTE (D.)**, Les compagnons de route (1917-1968), Laffont 1979.
- COURTOIS (Stéphane), KRIEGEL (Annie)**, «Le communisme et la lutte pour la paix», Revue Communisme, n° 18-19, Age d'Homme, 1988, 281 p.
- DESANTI (Dominique)**, «Les Staliniens (1944-1956), une expérience politique, Fayard, 1975, 383 p.
- FAUVET (Jacques)**, Histoire du Parti Communiste Français. Tome II : vingt cinq ans de drames (1939-1965), Fayard, 1965, 404 p.
- FONTVIEILLE-ALQUIER**, La grande peur de l'après-guerre (1946-1953), Laffont, 1973, 418 p.
- FOUILLOUX (Etienne)**, «Le catholicisme français entre guerre et guerre froide», in Les cahiers de l'animation, n° 57-58, décembre 1986, p. 27-38. Repris en épilogue de l'*op. cit. supra*, Les chrétiens français entre crise et libération, 1937-1947, Paris, Seuil, 1997, 288 pages.
- FURET (François)**, Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle, Paris, Robert Laffont/ Calmann-Lévy, 1995, 580 p.
- KOTEK (Joël), KOTEK (Dan)**, L'Affaire Lyssenko, Bruxelles, Complexe, 1986.
- KRIEGEL (Annie)**, Les communistes français dans leur premier demi-siècle, 1920-1970, (édition revue et augmentée de l'édition de 1968 : Les communistes français. Essai d'éthnologie politique), Paris, Seuil, 1985, 404 p.
- MOULIER-BOUTANG (Yann)**, Louis Althusser, une biographie, Tome 1 : La formation du mythe (1918-1956), Paris, Grasset, 1992, 509 p.
- PIGENET (Michel)**, Au coeur de l'activisme communiste des années de guerre froide. La manifestation Ridgway, Paris, l'Hartman, 1992, 176 p.
- ROBRIEUX (Philippe)**, Histoire intérieure du parti communiste. Tome 2 (1945-1972), Paris, Fayard, 1981, 735p.
- TILLON (Charles)**, On chantait rouge, Paris, Laffont, 1977, 581 p.
- VERDES-LEROUX (Jeannine)**, Au service du parti : le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956), Paris, Fayard/ Ed. de Minuit, 1983, 585 p.

I. Etudes particulières

1°) Etudes consacrées à J.E. et à Maurice Montuclard

BAUDRILLART (Wenceslas), Contribution à une réflexion sur le progressisme catholique - Jeunesse de l'Eglise - 1936-1953, Mémoire de D.E.S. en Sciences Politiques, Paris, 1967, 235 p. dactylographiées.

FASCIANELLI (Antonio), La vicende e la problematica della rivista «Jeunesse de l'Eglise», tesi di laurea, Istituto di Magistero, Università degli studi di Urbino, Facoltà di pedagogia, 1977, 193 p.

MARINA MEDJAVILLA (Anne-Marie), Un aspect du «modernisme» de l'Eglise : «Jeunesse de l'Eglise». Son évolution. Sa condamnation. 1940-1954, Mémoire E.N.S.E.T., 1959, 86 p. dactylographiées.

RAMOGNINO (Nicole) dir., L'instituant, les savoirs et les orthodoxies. En souvenir de Maurice Montuclard, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1991, 219 p.

Notice « Maurice Montuclard » du Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Volume 6 : Lyon, le Lyonnais, le Beaujolais, Paris, Beauchesne, 1994, 432 p.

B) Les références intellectuelles.

1°) Influences littéraires et philosophiques.

ARVEILLER (Michel), GLAUDES (Pierre) dir., Léon Bloy, Cahiers de l'Herne, n° 55, Herne, 1988, 492 p.

Association Présence de **Gabriel MARCEL** : Gabriel Marcel, Colloque de la Bibliothèque Nationale, 28-30 septembre 1988, Paris, Bibliothèque Nationale, 1989, 332 p.

BARRE (Jean-Luc), Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel, Paris, Stock, 1995, 657 p.

BARS (Henry), Maritain, en notre temps, Grasset, 1959, 397 p.

BEGUIN Albert, Bernanos, Seuil, 1982, 192 p.

Cahiers Gabriel MARCEL, « Gabriel Marcel et les injustices de ce temps; la responsabilité du philosophe », Aubier Montaigne, 1983, 144 p.

CLEMENT (Olivier), Berdiaev : un philosophe russe en France, Desclée de Brouwer, 1991, 241 p.

CURTIS (Michael), « Marx against the marxists : catholic uses of the young Marx in the Front populaire period (1934-1938) » in French Cultural Studies, 1991, p. 165-181.

DAUJAT (Jean), Maritain, un maître pour notre temps, Paris, Téqui, 1978, 240 p.

DOMENACH (Jean-Marie), E. Mounier, ou le combat du juste, Paris, Nizer, 1968, 248 p.

DOMENACH (Jean-Marie), E. Mounier, Paris, Seuil, 1978, 192 p.

DROUARD (Alain), Alexis Carrel et la Fondation française pour l'étude des problèmes humains, thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris IV, 1989.

FOUILLOUX (Etienne), CHAUBET (François), GUYOY (Claire) et al., Présence de Gabriel Marcel. Un intellectuel en son siècle, 2001, 117 p.

- HALDA (Bernard)**, Bernanos ou la foi militante et déchirée, Paris, Téqui, 1981, 164 p.
- HUBERT (Bernard), FLOUCAT (Yves), BARS (Henri), BLANCHET (Charles), CHENAUX (Philippe)** et alii, préface **COLLINI (André)**, Jacques Maritain et ses contemporains, Desclée de Brouwer, 1991, 405 p.
- JUIN (Hubert)**, Léon Bloy, Praxis-Lacour, 1990, 111 p.
- LACOMBE (Olivier)**, Jacques Maritain : la générosité de l'intelligence, Paris, Téqui, 1991, 168 p.
- LACROIX (Jean)**, Le personnalisme, Lyon, Chronique Sociale, 1981, 145 p.
- LUROL (Gérard)**, Mounier, Tome 1 : Genèse de la personne, éd. Universitaires, 1990, 319 p.
- PARAIN-VIAL (Jeanne)**, Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur, Age d'homme, 1989, 231 p.
- PLOURDE (Simone)**, Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance, Presses Univrsitaires du Québec, 1975, 232p.
- POULAT (Emile)**, "Humanisme intégral dans la culture des années trente. Un projet catholique pour le monde.", in Le supplément, n° 187, décembre 1993, p. 139-174.
- PRINI (Pietro)**, Gabriel Marcel, Economica, 1984, 126 p.
- SOUPAULT (Robert)**, Alexis Carrel 1973-1944, Paris, Plon, 1951, 316 p.

2°) L'environnement théologique de Jeunesse de l'Eglise

- AUBERT (Roger)**, la théologie catholique au milieu du XXe siècle, Tournai, Casterman, 1954, 104 p.
- BESRET (Bernard)**, Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955, Paris, éd. du Cerf, 1964, 239 p.
- CHENU (Marie-Dominique)**, Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le P. Chenu, Paris, Centurion, 1975, 203 p.
- CHENU (Marie-Dominique)**, Une école de théologie, le Saulchoir, avec les études de **Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Jean Ladrière, Jean-Pierre Jossua**, Paris, éd. du Cerf, 1985, 178 p.
- CONGAR (Yves)**, Jalons sur une théologie du laïc, Paris, Mame, 1953, 386 p.
- CONGAR (Yves)**, Journal d'un théologien, 1946-1956, présentation et annotation par Etienne Fouilloux, Paris, Cerf, 2000, 462 p.
- Dominicains. L'ordre des Prêcheurs présenté par quelques uns d'entre eux, Paris, éd. du Cerf, 1980, 216 p.
- FOUILLOUX (Etienne)**, «Les premiers pas de La Vie spirituelle», in La vie spirituelle, Paris, éd. du Cerf, 1988, 2, p. 157-167 (Publié également dans : Au coeur du XX ème siècle religieux, éd. ouvrières, 1993, p. 219-230).
- GILSON (Etienne)**, Introduction à la philosophie de St-Thomas d'Aquin, Vrin, 1983, 7ème édition, 480 p.
- LA BROSSE (Olivier de)**, Le Père Chenu. La liberté dans la foi, Paris, édi. du Cerf,

1969, 274 p.

STEENBERGHEN (Fernand van), «Le retour à St-Thomas», in Introduction à l'étude de la philosophie médiévale, Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1974, p.216-272.

STEENBERGHEN (Fernand van), Le thomisme, collection «Que sais-je ?» n° 87, Paris, P.U.F., 1983, 127 p.

3°) «L'utopie communautaire»

PELLETIER (Denis), «Utopie communautaire et sociabilité d'intellectuels», in Les Cahiers de l'I.H.T.P., n° 20, p. 172-220.

PELLETIER (Denis), Aux origines du Tiers Monde catholique, de l'utopie communautaire au développement harmonisé : Economie et Humanisme et le Père Lebret, 1944-1966, Thèse de doctorat d'Etat, Université Lyon II, 1992, 999 pages.

PELLETIER (Denis), Economie et Humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde, 1941-1966, Paris, Cerf, 1996, 529p.

PERROUX (François), Théorie de la Communauté, Paris, éd. Donat-Montcristien, J. Lovitan et Cie, 1942, 155 p.

PICUT (Pierre) : La Communauté Boimondau, modèle d'éducation permanente, une décennie d'expérimentation (1941-1951), Thèse de doctorat d'Etat, Université Lumière, Lyon II, 1991, 535 p. + annexes.

SEGUY (J.), «Des sociétés imaginées : Monachisme et Utopie, in Annales E.S.C., mars-avril 1971, p. 328-354.

C) Eglise et monde moderne. Enjeux et conflits

1°) Mission en monde ouvrier

BEDARIDA (François) et MAITRON (Jean) : Christianisme et monde ouvrier, éd. ouvrières, 1975, 304 p.

Chroniques des prêtres-ouvriers (1942-1959), Paris, éd. Universitaires, 1963, 174 p.

DONEGANI (Jean-Marie), Mouvement populaire des familles et Mouvement de libération du peuple, Paris, Hachette, 1973, 221 p.

DURIEZ (Bruno), FOUILLOUX (Etienne), MICHE (Alain-René), MOURADIAN (Georges), VIET-DEPAULE (Nathalie), dir., Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970, Paris, Editions de l'Atelier, 2001, 349 p.

FOUILLOUX (Etienne), «Madeleine Delbrêl et la Mission (1941-1954)», in Le Supplément, n° 173, p. 91-118.

«Il était une foi... les P.O.», n° hors-série de Témoignage chrétien, 1er trimestre 1994.
Itinéraire d'Henri Perrin, prêtre-ouvrier (1914-1954), Paris, éd. du Seuil, 1958, 382 p.

GIARD (Jean), Cinquante ans aux frontières de l'Eglise. De la Mission de France aux Equipes d'Ivry, Paris, L'Harmattan, 1994, 285 p.

G.R.M.F. (Groupement pour la recherche sur les mouvements familiaux), De l'Action catholique au mouvement ouvrier : la déconfectionnalisation du Mouvement populaire des familles, 1941-1950, cahier 2, 1984, 253 p.

PERROT (Daniel), Les fondations de la Mission de France, Paris, éd. du Cerf, 1987, 424 p.

PIERRARD (Pierre), L'Eglise et les ouvriers de France (1940-1990), Paris, Hachette, 1991, 444 p.

POULAT (Emile), Naissance des prêtres-ouvriers, Paris, Casterman, 1966, 538 p.

POULAT (Emile), Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin, Paris, éd. du Cerf, 1999, 647 p.

SIX (Jean-François), Cheminevements de la Mission de France (1941-1966), Paris, éd. du Seuil, 1967, 269 p.

TRANVOUEZ (Yvon), «Le mouvement missionnaire en France en 1952», in Masses ouvrières, n° 451, septembre-octobre 1993, p. 19-28.

WATTEBLED (Robert), Modèles missionnaires catholiques en monde ouvrier français (1944-1954), thèse de IIIème cycle, Lille, 1987, 576 p.

WATTEBLED (Robert), Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-guerre, Paris, éd. ouvrières, 1990, 312 p.

WICKHAM (E.R.), ROWE (J.), présentés par **E. POULAT**, Mission industrielle ou prêtres-ouvriers ?, Paris, 1967, 133 p.

2°) La Hiérarchie catholique

FOUILLOUX (Etienne), «Une ou deux élites religieuses ? La France (1939-1950)», in Les élites in Francia e in Italia negli anni quaranta, Roma, Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italia Contemporanea, 1983, p. 101-115.

FOUILLOUX (Etienne), «Extraordinaire ambassadeur ? Mgr. Roncalli à Paris (1944-1953)», Revue historique, n° CCLXXIX/1, janvier-mars 1988, p. 101-128.

DI NOLFO E., «Le Vatican, les Etats-Unis et les débuts de la guerre froide», in Relations internationales, n° 28, hiver 1981, p. 395-412.

MASSON (Catherine), Le cardinal Liénart, Paris, Cerf, 2001, 769 p.

LADOUS (Régis) et BERTHOD (B.), Pierre-Marie Gerlier (1881-1965), Editions lyonnaises d'Art et d'Histoire, 1987. Présentation d'un catalogue d'exposition.

RICCARDI (Andrea) dir., Pio XII, Rome-Bari, Laterza, 1984, 478 p.

RICCARDI (Andrea), Il potere del Papa da Pio XII a Paolo VI, Rome-Bari, Laterza, 1988, 390 p.

VINATIER (Jean), Le Cardinal Liénart et la Mission de France, Paris, Le Centurion, 1978, 332 p.

VINATIER (Jean), Le Cardinal Suhard, l'évêque du renouveau missionnaire en France,

Paris, Le Centurion, 1983, 447 p.

3°) La mouvance progressiste

- BOUDON (Jacques-Olivier)**, Les chrétiens et le Mouvement de la Paix en France (1948-1953), mémoire de maîtrise, Université Paris IV, 1985, 171 p.
- BOULIER (Jean)**, J'étais un prêtre rouge. Souvenirs et témoignages, Paris, L'Athantor, 1977, 255 p.
- ROUXEL (Jean-Paul)**, Les Chrétiens Progressistes de la Résistance au Mouvement de la Paix, Doctorat de 3ème cycle, Université de Rennes II, 1976.
- SUFFERT (Georges)**, Les catholiques et la gauche, Paris, Maspero, 1960.
- TRANVOUEZ (Yvon)**, «Guerre froide et progressisme chrétien. La Quinzaine (1950-1953)», in : Vingtième siècle. Revue d'Histoire, n° 13, janvier-mars 1987, p. 83-92.
- TRANVOUEZ (Yvon)**, «Mission et progressisme. Les Chrétiens du XIII^e arrondissement de Paris (1945-1954)», in : Le Supplément, n° 173, juin 1990, p. 67-90.
- TRANVOUEZ (Yvon)**, Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955), Paris, Editions du Cerf, 2000, 363 p.
- VAUDIAUX (Jacques)**, Le progressisme en France sous la IV^e République, Cujas, 1968, 264 p.

4°) La crise de 1951-1954

- BEDARIDA (François)**, «Les intellectuels français et le Vatican en 1952-1953. Un épisode inédit, «in Mélanges offerts à M. le Doyen A. Latreille. Religion et Politique. Les deux guerres mondiales. Histoire de Lyon et du Sud-Est, Lyon, 1972, p. 233-242.
- COLLONGE (André, alias Bernard GARDEY)**, Le scandale du XX^e siècle et le drame des prêtres-ouvriers, Paris, éd. O. Perrin, 1957, 138 p.
- FOUILLOUX (Etienne)**, «Recherche théologique et magistère romain en 1952, une «affaire parmi d'autres», Recherches de science religieuse, n° 71/2, avril-juin 1983, p. 269-286.
- FOUILLOUX (Etienne)**, «La Croix, Rome et le catholicisme français (1950-1954)», in : **REMOND (René), POULAT (Emile)** dir., Cent ans d'Histoire de la Croix, Paris, Centurion, p. 322-339.
- LEPRIEUR (François)**, Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers, collection Terre Humaine, Paris, Plon/Cerf, 1989, 785 p.
- TRANVOUEZ (Yvon)**, «Résistance au pouvoir dans le catholicisme. La Quinzaine face à l'A.C.A. (1952-1954)», Archives de sciences sociales des religions, n° 56, 1983, P. 5-35.
- VINATIER (Jean)**, Les prêtres-ouvriers, le cardinal Liénart et Rome, histoire d'une crise (1944-1967), Témoignage Chrétien, éd. ouvrières, 1985, 237 p.

