

Cheminevements

Gilles Routhier

Université Laval

ÉVÊQUES DU QUÉBEC
(1962-1965):

Entre Révolution tranquille
et aggiornamento conciliaire

m e n t s

CIEQ

2002

Chemínements

**Sous la direction de
Gilles Routhier**

Université Laval

**ÉVÊQUES DU QUÉBEC
(1962-1965):**

**Entre Révolution tranquille
et aggiornamento conciliaire**

Cet ouvrage est réalisé grâce au soutien financier
du Fonds FCAR.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

Évêques du Québec, 1962-1965 : entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire

(Cheminements)

ISBN 2-921926-18-0

1. Concile du Vatican (2^e: 1962-1965). 2. Québec (Province) – Histoire – 1960-1976.
3. Renouveau de l'Église – Église catholique. 4. Léger, Paul-Émile, 1904-1991. 5. Évêques –
Québec (Province). 6. Église catholique – Québec (Province) – Histoire – 20^e siècle. I. Routhier,
Gilles, 1953- . II. Centre interuniversitaire d'études québécoises. III. Collection.

BX830.196.E93 2002

262'.52

C2002-940324-3

Conception graphique

Charaf El Ghernati, *Université Laval*

Photographie de la page couverture

Aula conciliaire, Basilique Saint-Pierre (Rome).

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

© Centre interuniversitaire d'études québécoises

Tous droits réservés. Imprimé au Canada.

Dépôt légal (Québec et Canada), 1^{er} trimestre 2002

ISBN 2-921926-18-0

ÉVÊQUES DU QUÉBEC (1962-1965):

ENTRE RÉVOLUTION TRANQUILLE ET AGGIORNAMENTO CONCILIAIRE

INTRODUCTION

Parmi les très nombreuses études actuelles sur Vatican II¹, un certain nombre tentent de mettre en rapport cet événement déterminant de l'histoire du catholicisme contemporain avec d'autres mouvements ou événements appartenant à l'histoire contemporaine². C'est le cas, par exemple, de l'ouvrage de souvenirs de Bernard Olivier où s'entrecroisent dans le récit l'évocation de l'effervescence suscitée en Afrique par le mouvement de décolonisation et l'ébullition conciliaire qui lui était concomitante³. C'est le cas également de l'ouvrage consacré à Vatican II à Moscou où les études portent un regard croisé sur les développements survenus en Union Soviétique à l'époque de Kroutchev et les réorientations de la politique vaticane à l'égard du communisme au moment de Vatican II⁴. L'ouvrage intitulé *Vatican II et la Belgique*⁵ a lui aussi pour caractéristique de tenter un rapprochement entre un espace social et culturel et le concile. Toutes ces études ont en commun de ne pas examiner de façon isolée le déroulement des travaux conciliaires, mais de le rapporter, en amont, aux mouvements économiques, politiques, sociaux et culturels - pour ne rien dire des mouvements proprement spirituels et religieux - de l'époque qui représentent l'horizon sur lequel s'inscrivent les travaux conciliaires et dont ils bénéficient; et, en aval, aux ondes de choc qu'ils créent à travers le monde et qui l'influencent en retour. Ces études, qui devront se poursuivre encore et s'étendre dans la durée, n'en sont qu'à leur début.

Inspiré par nos études antérieures sur la réception de Vatican II au Québec⁶, nous avons voulu, dès le point de départ de notre projet de recherche, opter pour une étude de Vatican II qui construise la relation entre l'effervescence des années conciliaires et le climat réformiste qui contribuait à refaçonner les institutions au Québec⁷. L'intitulé de notre projet de recherche, « Vatican II et le Québec des années 1960 », voulait précisément exprimer cette ambition. Dans cette perspective, Vatican II est replacé dans le cadre de la vie socioreligieuse d'un pays et du monde. Il n'est pas d'abord envisagé comme un évé-

nement romain qui existerait en surplomb des Églises locales ou en dehors de l'histoire du monde, mais dans sa relation avec les contextes particuliers. Considéré dans cette optique, on réalise mieux combien le concile s'enracine dans la vie des Églises locales et dans les différents contextes nationaux et, en même temps, combien il ouvre ces Églises et leur monde à de nouvelles perspectives, les orientant vers de nouveaux horizons. Il y a un va-et-vient entre expériences locales et cet événement au caractère œcuménique sans précédent.

On est conscient cependant que la construction de l'interaction entre les travaux conciliaires et les différents contextes locaux commande de nombreuses monographies si l'on veut prendre en compte les divers aspects de la matière et faire appel à toute la richesse et à l'abondance des sources disponibles. Au vu des premiers résultats cependant, on se rend compte à quel point le choix de rapporter le déroulement des travaux conciliaires aux évolutions d'une ville⁸, d'un diocèse⁹, d'une région¹⁰, d'un pays¹¹ ou d'un continent permet de voir et de comprendre des choses qui sont difficiles à saisir lorsqu'on isole les travaux conciliaires (aussi bien ceux des commissions, de l'assemblée ou des groupes informels) des différents contextes.

Le présent cahier n'a pas de prétention à la synthèse. Il se propose plus modestement de présenter des matériaux susceptibles d'éclairer notre question et de fournir des apports monographiques utiles aux éventuelles synthèses. Le principe qui en commande la systématique est simple. Nous faisons l'hypothèse qu'au cours de cette période (1960-1965), les évêques du Québec représentent une interface entre deux systèmes en mouvement: le premier représente la société québécoise en ébullition qui connaît une reconfiguration importante de ses institutions, opération qui vient sanctionner un profond renouvellement ou une modernisation de la société déjà en cours depuis plus d'une décennie. Le deuxième système, le catholicisme, est lui aussi travaillé par de nombreux ferments de renouveau qui veulent mener à terme un *aggiornamento* timidement entrepris au

cours des années d'après-guerre et qui est vivement espéré par les fidèles. Les évêques du Québec, comme tous les catholiques du Québec, appartiennent à ces deux mondes, mais à un titre singulier, comme témoins de la foi catholique pour leurs fidèles et témoins de la foi de leur fidèles dans l'Église tout entière. Au carrefour de deux mondes en mutation, ils sont mis devant le fait de réviser, en quelques mois, leur manière de penser le rapport de l'Église au monde et celle de concevoir les rapports entre les personnes dans l'Église.

Trois contributions essaient ici d'éclairer tour à tour l'inscription des évêques québécois dans le Québec en mouvement et dans le catholicisme romain en transition. La première contribution, celle de Patrick Allaire, s'attache au premier terme de notre proposition, l'insertion des évêques dans la société québécoise en ébullition. Elle fait état des consultations préconciliaires du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke. On le sait, au Québec, la préparation du concile s'est caractérisée par un large mouvement de consultations, mouvement initié par le cardinal Paul-Émile Léger en octobre 1961 et qui dépasse, par son ampleur, tout ce qui s'est fait, par ailleurs, à ce chapitre à travers le monde¹². Ces consultations du clergé s'insèrent d'ailleurs, au Québec, dans un mouvement d'ensemble plus large de consultations préconciliaires qui furent menées auprès de prêtres, religieux, religieuses et laïcs au cours des années 1961 et 1962, c'est-à-dire au moment où la Révolution tranquille battait son plein. Cette étude s'ajoute à celles déjà réalisées sur les consultations des laïcs¹³ et à celles qui concernent les consultations du clergé des diocèses de Québec¹⁴, Montréal¹⁵ et Amos¹⁶. Sur la base des études réalisées à ce jour, on peut déjà conclure que le catholicisme québécois préconciliaire n'était ni figé, ni immobile. « Le dossier de la quinzaine » que les *Informations catholiques internationales* consacraient au « Réveil du Québec », le 15 juin 1962, nous suggérait d'ailleurs qu'au Québec, le catholicisme connaissait un véritable printemps, saison du dégel où la sève monte dans les érables et bout dans les cabanes à sucre. Aux yeux de l'analyste étranger, le début du printemps du catholicisme québécois datait du jour de la mort du Premier ministre Maurice Duplessis. En effet, suivant J. de Broucker, « L'hiver a pour de bon commencé de finir le 3 septembre 1959. Quand le soleil s'est levé ce jour-là, l'Honorable Maurice Duplessis était mort¹⁷. » On sait aujourd'hui que le « dégel » du catholicisme québécois et, plus largement, de la société québécoise, est déjà bien amorcé à la fin de la décennie 1940 et s'accélère rapidement au cours des années 1950. Les mouvements liturgique¹⁸, biblique, catéchétique¹⁹ et œcuménique²⁰, endossés par l'Action catholique et les foyers du renouveau pastoral, prennent alors résolument racine au Québec où la formation théologique connaît ses premiers ébranlements²¹.

Malgré ces signes avant-coureurs de renouveau, nous pensions pourtant ne disposer de rien de réellement significatif qui nous permettrait de faire état d'un véritable réveil conciliaire, au Québec, avant la fin de l'année 1961 voire même le tout début de 1962²². De fait, les consultations des laïcs démarrent à la fin de 1961 et il faut attendre le mois d'avril 1962 pour trouver la première déclaration collective de l'épiscopat canadien sur le prochain concile œcuménique. Autrement, sauf dans la presse, encore que seulement par intermittence, le concile ne semblait pas sur la sellette. Tous les indicateurs allaient en ce sens, aussi bien l'examen de la couverture dans les quotidiens que la distribution chronologique des mandements et lettres pastorales au cours de la période ou encore les publications dans les revues diocésaines ou de spiritualité²³. Il semblait donc périlleux de nous mettre trop étroitement à la remorque de la chronologie qu'imposent les événements marquants de l'évolution politique du Québec et de trop faire dépendre de la Révolution tranquille le moment du réveil de la « Belle au bois dormant ». Un examen plus attentif nous a toutefois permis d'établir le caractère charnière des années 1959-1962. C'est dire qu'avant même l'ouverture des assises conciliaires, l'Église du Québec avait entrepris son premier *aggiornamento* qui se manifestait surtout par une révision de sa compréhension de son rapport à la société québécoise et une remise en cause de la conception que l'on avait des rapports entre laïcs et hiérarchie. Les consultations préconciliaires sont éloquentes à ce sujet, aussi bien celles des laïcs que celles du clergé. À travers toutes ces consultations préconciliaires, les évêques du Québec, tels des sismographes²⁴, sentaient les choses bouger au Québec. Ils le sentaient également lorsqu'ils considéraient toutes les évolutions en cours dans la Belle Province. Si les consultations du clergé sont plus centrées que celles des laïcs sur des préoccupations intra-ecclésiales (matières disciplinaires, liturgie, formation des prêtres), elles mettent aussi le doigt sur des questions qui rejoignent les consultations des laïcs, notamment la révision des rapports entre clercs et laïcs dans l'Église.

La deuxième contribution, celle de Raymond Martel, prend les choses à partir de l'autre bout de la lunette. Cette fois, il ne s'agit plus de voir l'insertion d'un évêque dans la société québécoise, mais d'observer l'insertion d'un évêque dans le « monde conciliaire »²⁵. De fait, il s'agit de tout un monde : environ deux mille cinq cents évêques²⁶, en provenance de cent seize nations ; près de mille experts (experts au concile et experts personnels des évêques ; plus d'un millier de journalistes ; de nombreux *minutanti* (notaires, scrutateurs, secrétaires, archivistes, interprètes, traducteurs, sténographes, techniciens) et les observateurs non catholiques. Jamais on n'avait vu assemblée délibérante aussi nombreuse et jamais non plus une assemblée n'avait eu, à l'époque, un tel caractère universel²⁷. Une telle

assemblée était certes régie par des règles écrites et officielles, le « Règlement conciliaire ». Celui-ci prévoyait une procédure pour les débats, des lieux d'expression et d'échanges et des instances de régulation des discussions. Toutefois, cette assemblée n'a pas échappé à la loi commune de toute assemblée délibérante : le poids déterminant des relations informelles, le développement de réseaux, l'émergence de groupes d'influences, etc. Quelques-uns de ces groupes formels, les plus importants, ont été étudiés de manière plus systématique²⁸. On pense au *coetus internationalis patrum*²⁹, au groupe de l'Église des pauvres³⁰, à l'interconférence³¹, au Bloc Centre-européen, au groupe « les évêques de Vatican II »³², à celui groupe des supérieurs religieux, au groupe influent des évêques religieux et à celui des évêques missionnaires (*Vriendenclub*). À ce premier ensemble de regroupements, sur une base davantage idéologique, il faut ajouter les regroupements qui opèrent sur une base territoriale (les conférences épiscopales nationales, la pan-africaine, le CELAM) ou rituelle (les évêques melkites, par exemple), les corps (la curie, les observateurs non catholiques) ou les équipes spécialisées (les centres d'information, par exemple). Il s'agit là de groupes proprement dits ou d'assemblées formellement constituées, en dehors des règles conciliaires elles-mêmes. Mais on n'a encore rien dit des relations informelles : les dynamiques propres dans les différentes résidences³³, les contacts dans les autobus³⁴ qui conduisaient chaque matin les Pères de leur résidence à l'assemblée, les discussions de corridors ou de bars attenants à la salle des congrégations générales, les repas au restaurant, les nombreuses conférences qui se donnaient dans les différentes maisons religieuses de Rome, etc. Tout cela est sans cesse mentionné dans les différents journaux ou chroniques conciliaires des acteurs de l'époque. On le pressent toutefois, l'informel est beaucoup plus difficile à saisir. C'est sans doute pour cette raison si, à ce jour, personne n'a jamais tenté de reconstruire le réseau de relations d'un évêque à Vatican II. Le travail réalisé par Raymond Martel constitue non seulement une première à ce chapitre, mais il permet d'entrevoir plus précisément l'insertion du catholicisme québécois dans l'univers conciliaire. Le choix de M^{gr} Albert Sanschagrin pour une pareille étude est fort intéressant. D'une part, la documentation disponible est abondante. D'autre part, le jeune évêque d'Amos avait plusieurs atouts dont il a su tirer parti. Ayant séjourné pendant sept ans au Chili, où il avait notamment été responsable national de l'Action catholique, il avait non seulement une excellente maîtrise de l'espagnol, mais de fort nombreux contacts avec les évêques latino-américains. Il avait d'ailleurs participé, à titre de représentant de l'épiscopat canadien, à Washington, D.C. en 1959, à la première rencontre pan-américaine des évêques des trois sous-continent. Par la suite, en 1962, il était nommé secrétaire de la Commission de coopération Canada-Amérique latine, ce qui lui

avait valu quelques voyages dans les pays de ce sous-continent au tout début des années 1960. À Vatican II, il avait été chargé, par l'épiscopat canadien, de garder contact avec l'épiscopat espagnol. Membre de la congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, il logeait à Rome à la maison générale, lieu où se retrouvaient des évêques oblats missionnaires en provenance de nombreux pays. Finalement, M^{gr} Sanschagrin, comme religieux, était membre du groupe des évêques religieux, sans compter qu'il s'est laissé tenter par une participation – fort occasionnelle – au groupe sur l'Église des pauvres et à celui sur « Les évêques de Vatican II ». Il n'est donc pas surprenant de constater la richesse de son carnet d'adresses, même si ce jeune évêque, administrateur apostolique *Sede plena*, représente peu de chose, si l'on évalue son importance seulement à partir du rang de préséance qu'il pouvait occuper dans l'Église catholique.

La troisième contribution, celle de Pierre Noël, aborde la question de l'insertion du catholicisme québécois dans l'univers conciliaire à partir d'une autre figure, celle du cardinal Léger. Cette fois, l'étude procède à partir de la figure la plus éminente de l'épiscopat québécois, voire de l'Amérique du Nord, à Vatican II³⁵. Cette étude se distingue également de la précédente par le fait que, cette fois, on ne s'intéresse pas à l'informel, mais à l'insertion de Léger dans les cadres prévus au *Règlement conciliaire*, soit le travail en commission et les débats en congrégation générale. Cette étude procède à partir de l'examen de l'*iter* de ce que l'on peut considérer être le document le plus important de Vatican II, la constitution sur l'Église. Jusqu'ici, on a mené de nombreuses études sur les dynamiques internes des commissions conciliaires³⁶, mais on a assez peu examiné l'interrelation entre les divers niveaux de contributions d'un Père: remarques écrites, interventions en assemblée, interventions en commission. Pour avoir nous-même étudié le parcours de Léger, nous croyons que l'on peut risquer, au terme de cette troisième étude, une caractérisation de son mode d'intervention. Léger est d'abord un littéraire et un orateur. Bon latiniste, familier de Claudel, Léger aime les mots et maîtrise la rhétorique classique. Il sait écrire et il aime s'exprimer en public. Doué d'une très grande émotivité, il peut remuer un auditoire et communiquer son émotion à une assemblée. Il a le sens du tragique et des manières théâtrales: pas surprenant qu'il ait été un des orateurs les plus écoutés des travaux conciliaires. Ses interventions portent et suscitent souvent des réactions chez les évêques qui lui font tenir des billets, soit pour exprimer leur accord, soit pour le féliciter, soit encore pour lui demander le texte de son intervention. On trouve dans les notes personnelles des Pères conciliaires des observations au sujet des interventions de Léger qui sont « très suivies », parfois applaudies (ce qui était interdit par le règlement conciliaire), ou accueillies dans un « profond silence ».

Ses interventions en commission arrivent souvent à des moments où la tension est à son maximum. On pense à son intervention du 13 novembre 1962, ou à celle du 1^{er} mars 1963, lors du débat passionné sur le *De Revelatione*. Parmi plusieurs, on peut prendre un autre exemple, lors de la discussion en commission du chapitre consacré au mariage, en novembre 1965. M^{gr} Charue notera: « le cardinal Léger réagit très fort... », observation confirmée par plusieurs autres sources, dont les journaux Butler et Semmelroth. Quant à lui, Dupont écrira dans ses notes quotidiennes: « Léger se lève alors, pour lire un papier, avec beaucoup de force, presque de passion, dans le plus profond silence. » (p. 219) La déclaration de Léger, lue en commission avec beaucoup d'émotion, expose en six points ses convictions les plus fermes (Charue). De manière contrastée, on est étonné de constater son silence en commission lorsque s'engagent des débats techniques très pointus. Il se montrera incapable alors de tirer son épingle du jeu et de défendre bec et ongles telle expression plutôt que telle autre. De plus, s'il ne s'est jamais absenté des débats en assemblée, refusant même de se mêler aux Pères qui se rendaient au bar au milieu de l'avant-midi, prenant ainsi congé de ces longs et répétitifs débats, souvent plus fastidieux qu'autre chose. Léger, même s'il est loin de représenter un cas unique, s'est souvent absenté des travaux en commission. Certes, certains motifs peuvent justifier de telles absences, au nombre desquels la maladie et l'éloignement. Il faut avouer que, malgré tout, l'horaire de travail de Vatican II était davantage conçu pour les Pères européens que pour ceux des autres continents. Au cours des intersessions, le travail en commission aurait nécessité des déplacements incessants, coûteux et épuisants. Toutefois, ces deux motifs, à eux seuls – auxquels on peut ajouter celui d'une charge de travail épuisante – ne sont pas suffisants pour expliquer ses absences. Manifestement, Léger ne trouvait pas son propre accomplissement dans ce travail fastidieux, parfois byzantin, que représentaient les discussions souvent très techniques du travail d'amendement des schémas en discussion. Faisant état du travail conciliaire d'une autre figure emblématique, le cardinal Suenens, Jan Grootaers mettait en évidence ses qualités politiques. « Il s'agit de cette aptitude à contribuer à la cristallisation de courants d'idées, à analyser avec lucidité des incidents imprévus et à y réagir rapidement avec sang-froid et avec intuition. [...] Suenens a été l'homme de l'audace, qui exprimait avec clarté ce que les autres sentaient confusément et n'osaient pas dire. [...] C'est par ce travail de leader politique – un travail en même temps visionnaire et réaliste, prudent et audacieux – que le cardinal Suenens s'est acquis une autorité particulière...³⁷. » À ce chapitre, Léger et Suenens étaient apparentés. C'est probablement pour cette raison que les deux hommes se sont un peu brouillés, à partir de la deuxième période. Ils devenaient concurrents, les deux chas-

sant sur les mêmes terres (notamment sur la question de la famille), le premier jouant avec le handicap de ne pas être européen, chose trop peu souvent mentionnée dans les études sur Vatican II.

De cet ensemble, pour notre sujet, on peut conclure deux choses: 1. le catholicisme québécois de la fin des années 1950 et du début des années 1960 ne s'avère pas décalé ou en retard par rapport aux autres catholicismes avec lesquels il entre en contact au moment de Vatican II. Manifestement, il n'a pas tout à apprendre des autres. Il peut contribuer positivement à Vatican II. Parfois, les initiatives des évêques québécois précèdent ce que l'on retrouve ailleurs (notamment en matière de communication), le cas le plus évident demeure sans doute leur capacité à consulter leurs fidèles. Même au plan des idées, ils ne font pas figure d'hommes du passé, même si l'un ou l'autre s'est retrouvé dans les rangs du *coetus internationalis patrum*. Sur les questions du mariage et de la famille, de la place de la femme dans l'Église, du rétablissement du diaconat, de la liturgie, de la place des laïcs dans l'Église, de l'œcuménisme, des communications sociales, des questions économiques, etc. ils ont fait des propositions qui allaient plus loin que ce que l'on retrouve chez leurs voisins du Canada anglophone, par exemple. Cela n'était sans doute pas sans rapport avec leur enracinement dans la société québécoise; 2. L'évolution des évêques du Québec au cours de cette période est autant liée à l'ébullition qui marque la société québécoise qu'aux ferments conciliaires, les deux forces agissant dans la même direction. Il serait éclairant, à ce chapitre, de mener une étude de cas à partir de la question de la liberté religieuse, question qui se pose en concile au moment où les discussions sur la confessionnalité (dans les syndicats, dans l'éducation, à l'université) sont débattues avec passion au Québec. Chose certaine, le désir manifeste de Vatican II de se réconcilier avec le monde moderne a permis aux évêques du Québec d'accepter avec beaucoup plus de grâce que dans d'autres pays l'entreprise de modernisation de la société québécoise que représentait la Révolution tranquille.

Nous tenons enfin à remercier le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour son soutien au projet de recherche «Vatican II et le Québec des années 1960» dans le cadre duquel ces études ont été réalisées. Notre reconnaissance va aussi aux archives conciliaires du cardinal Léger, à leur dépositaire, la Fondation Jules et Paul-Émile Léger et à leur conservateur, le bibliothécaire du Grand-séminaire de Montréal, et aux archives du Diocèse d'Amos.

Gilles Routhier

Faculté de théologie et de sciences religieuses

LA CONSULTATION DU CLERGÉ DES DIOCÈSES DE RIMOUSKI, SAINT-JEAN-DE-QUÉBEC, SAINT-JÉRÔME ET SHERBROOKE

Au Québec, les consultations préconciliaires s'inscrivirent dans un mouvement qu'initia le cardinal Paul-Émile Léger, à Montréal, le 10 octobre 1961¹. Elles s'insèrent dans un mouvement d'ensemble plus large de consultations préconciliaires qui furent menées auprès de prêtres, religieux, religieuses et laïcs. Nous ne nous attarderons ici qu'aux consultations du clergé de quatre diocèses: Rimouski, Saint-Jean-de-Québec (Longueuil), Saint-Jérôme et Sherbrooke. Cette étude sera donc partielle, laissant de côté les consultations du clergé des diocèses de Québec², Montréal, Amos, Nicolet et Joliette.

nier diocèse à consulter ses prêtres avant le printemps 1962. Quant à ceux de Sherbrooke et de St-Jérôme, la consultation des prêtres sera faite en mai 1962. Une dernière consultation survient à la fin de l'été, c'est celle du diocèse d'Ottawa (dont une partie est située dans la province civile de Québec). Notons que cette dernière consultation est très tardive, car l'ouverture du Concile a lieu à la fin d'octobre 1962.

Les consultations dont nous traiterons ici se trouvent donc dispersées sur le segment où se concentre le plus grand nombre de consultations, au cours de cette période de février à mai 1962. La

plupart des réponses des prêtres de Rimouski sont datées de mars 1962, sauf celles des vicariats forains numéros 11 (St-Octave) et 12 (Squatec). Le premier cas nous laisse croire que la consultation a pu être lancée dès le début de l'année. En effet, le 22 janvier 1962, se réunissaient les prêtres du vicariat numéro 11 « en vue du prochain Concile œcumé-

Les formes de consultation

Quatre diocèses, quatre formes de consultations. Le premier en date, St-Jean-de-Québec, a adopté intégralement le questionnaire de l'archidiocèse de Montréal. C'est un questionnaire envoyé à chacun des prêtres et composé d'une seule question (« Quelles suggestions avez-vous à apporter sur les sujets suivants ? »), et quarante-neuf (49) sous-questions dont la dernière est « Autres suggestions ». Ce sont sept pages de format légal sur lesquelles le répondant peut écrire directement ses réponses, à raison de huit questions-réponses par page. Ces questions traitent des thèmes qui étaient vraisemblablement au cœur des débats dans les années 1950 et 1960⁵: culture des vocations, petits séminaires, vêtements ecclésiastiques, pauvreté des prêtres et des religieux, vacances et loisirs des prêtres, liturgie, prédication dominicale, langue vivante, etc. Nous y reviendrons dans l'analyse des réponses. St-Jean est le seul diocèse où nous puissions estimer le nombre de répondants: au moins 68. Cependant, dans les documents d'archives, il semble nous manquer les résumés des réponses aux questions 25, 34 à 37, 45, et 47 à 49. Puisque ces documents dont nous disposons sont introduits par « Voici un résumé des suggestions... », il nous est permis de croire que notre documentation est complète, certaines questions n'ayant probablement suscité aucune réponse qui vaille d'être résumée ou inscrite par l'intervenant du temps.

Le questionnaire montréalais, de façon fort certaine, influença aussi la forme de consultation du diocèse de Saint-Jérôme, puisque c'est de là⁶ que nous vient une copie du questionnaire de Montréal. Le rapport de consultation du diocèse de Saint-Jérôme, contrairement à celui de Saint-Jean, ne suit ni l'ordre ni la formulation du questionnaire de Montréal. Il semble qu'à St-Jérôme on procéda par questionnaire distribué aux prêtres (Annexe I). Ce questionnaire devait servir de préparation à une vaste discussion organisée en

commissions. Seuls les rapports des commissions nous sont accessibles, vraisemblablement parce que les participants n'avaient autre chose que des notes personnelles lorsqu'ils entraient en commission. Néanmoins, nous pouvons croire que tous les sujets abordés ont été relatés, à en juger par la rigueur des rapports. Nous ne savons rien du déroulement de cette consultation. Nous avons le rapport des cinq commissions, que nous osons intituler approximativement: « vie sacerdotale, liturgie, laïc, temps modernes, droit ». En plus de ces rapports, nous

Tableau 1
Repères statistiques, état de la situation en 1962

Diocèse	Évêque	Paroisses	Population	Prêtres
Montréal ³	Paul-Émile Léger	244	1 312 898	2205
Québec ³	Maurice Roy	293	673 261	1416
Rimouski	Charles-Eugène Parent	102	190 048	358
Saint-Jean	Gérard-Marie Coderre	74	229 032	321
Saint-Jérôme	Émilien Frenette	56	143 439	300
Sherbrooke	George Cabana	131	224 800	522

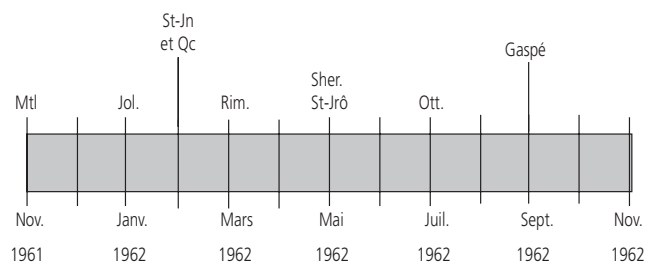
Bien que très limitée, cette étude tentera de décrire les formes utilisées par les évêques pour connaître l'avis de leurs prêtres et mieux se préparer en vue du Concile Vatican II. Ensuite, nous tirerons les lignes directrices de ces avis reçus tout en tentant de comparer, de confronter les perceptions exprimées dans les différents diocèses.

Nos sources imposent de nombreuses limites quant à la datation, la durée, l'identité des répondants, le nombre de répondants. C'est pourquoi nous ne débordons pas le cadre d'une analyse de contenu des réponses qui ont été conservées. Nous ne disposons que d'un seul repère quant à l'étendue et la forme de la consultation. Nous savons en effet qu'à Rimouski, sept groupes de prêtres (six vicariats forains et le Grand Séminaire de Rimouski) ont produit autant de documents de suggestions.

Chronologie des consultations

Suite à la consultation de Montréal (Paul-Émile Léger, 10 octobre 1961), c'est le diocèse de Joliette qui reprend le premier l'idée, en janvier 1962. Gérard-Marie Coderre (St-Jean) et Maurice Roy (Québec), en février, décident à leur tour de demander l'avis de leurs prêtres. Rimouski, en mars 1962, sera le der-

Tableau 2
Chronologie des consultations



nique. » Le second cas (Squatec) semble être le plus tardif, étant daté du 22 mai. La consultation a donc pu s'étendre sur une période de près de cinq mois. Quant au diocèse de Saint-Jérôme, on ne peut être plus précis: « [...] réunis le 16 mai 1962, à 10h30, au Séminaire Sainte-Thérèse en vue du 2^e Concile du Vatican⁴ ».

avons accès à trois réponses plus personnelles : deux de frères mineurs franciscains⁷ et une des prêtres du Grand Séminaire de Saint-Jérôme⁸.

Charles-Eugène Parent, archevêque de Rimouski, s'est servi de la structure des vicariats forains pour consulter ses prêtres. Nous n'avons pas d'informations sur la forme précise qu'a utilisée l'évêque de Rimouski pour connaître l'avis de ses prêtres. Nous devons supposer, à partir des réponses lues, que l'archevêque de Rimouski posa une question ouverte, telle « Quelles sont vos suggestions en marge du Concile ? », car des réponses commencent par « on m'a demandé de vous faire parvenir les *desiderata*...⁹ » ou encore « ... les prêtres du Grand Séminaire répondent à l'invitation que Son Excellence... a faite à ses prêtres de formuler leurs suggestions et *desiderata* en marge du prochain Concile œcuménique ». ¹⁰ C'est donc par vicariat forain qu'on s'est réuni pour discuter et échanger avant d'envoyer un procès-verbal à l'archevêque, procès-verbal qui rallie les opinions exprimées lors des différentes réunions locales.

Un seul document se trouve aux archives du diocèse de Gaspé dans le dossier des consultations préconciliaires : une lettre de l'abbé Bernier à son évêque. On ne peut compter sur la structure de la lettre pour établir que ce texte constitue une réponse à un questionnaire ou n'est autre chose que la trace d'une rigoureuse structuration de la pensée de l'auteur. On ne peut même pas savoir s'il y eut invitation plus large faite aux prêtres à exprimer leurs *desiderata*. Le document dont nous disposons pourrait tout aussi bien être le fruit d'une décision unilatérale de l'auteur qu'une réponse à une demande. À cause de toutes ces incertitudes et du nombre trop faible d'auteurs (un seul), nous avons décidé de mettre à l'écart l'étude de ce diocèse.

Finalement, du diocèse de Sherbrooke¹¹, nous ne connaissons rien de la façon de consulter. Tout ce dont nous disposons, c'était d'une liste de suggestions émanant d'un groupe de prêtres dont la signature est la suivante : « *Vœux émis par des membres de la Fraternité sacerdotale, du 3-Ordre, Grand Séminaire, mai 1962 — Marc-A. Poulin, ptre-dir.* » C'est donc une synthèse de commentaires ou un procès-verbal.

Les sujets abordés

Nous avons vu que les prêtres des différents diocèses ont répondu de manières très variées, mais leurs réponses, tout aussi variées, se recoupent assez souvent. Nous sommes arrivés à classer ces réponses et commentaires en neuf groupes importants. La plupart des diocèses ont traité d'une façon ou d'une autre de ces thèmes, comme le montre le tableau 3.

Dans la catégorie *clergé*, nous avons inclus toutes les réponses traitant de la vie quotidienne des prêtres, de l'administration paroissiale, de la relation du clergé au monde (en tant qu'hommes parmi les

Tableau 3
Sujets abordés dans les diocèses

Sujet abordé	Québec ¹²	Gaspé ¹²	Rimouski	Sherbrooke	St-Jean	St-Jérôme
Clergé	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Droit	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Études et Séminaires	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Église	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Éducation	Oui	Non	Oui	Oui	Oui	Oui
Liturgie	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Morale	Non	Non	Non	Oui	Oui	Oui
Pastorale	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Religieux/Religieuses	Oui	Oui	Non	Oui	Oui	Oui

laïcs, du point de vue des prêtres), du diaconat et de l'affectation des prêtres aux différentes paroisses du diocèse. Cette première catégorie se veut assez générale pour inclure tout ce qui a trait à la vie personnelle des prêtres tout autant qu'à la vie du *presbyterium* diocésain.

Tout ce qui a trait aux permissions, aux règlements relatifs aux célébrations liturgiques, à leur validité de même qu'au calendrier liturgique a été regroupé dans la catégorie *droit*. De même, nous avons inclus dans cette catégorie tout ce qui concerne le droit paroissial, tel le Conseil de Fabrique, de même que les commentaires relatifs à la loi de l'Index. Sont aussi inclus dans cette catégorie du *droit* les commentaires relatifs à la rémunération des prêtres et aux tarifs des célébrations.

La catégorie suivante, *Études et séminaires*, ne traite que des questions relatives à la formation au presbyterat, de l'appel à l'ordination. On retrouve ici les propos sur les formations pastorale, doctrinale, liturgique, spirituelle et exégétique des futurs prêtres. Certains parleront aussi de la spécialisation des futurs prêtres, de la préparation au travail en équipe, etc. Finalement, on retrouvera ici les propos relatifs à l'organisation des Grands Séminaires au Québec.

Les questions d'œcuménisme, de relations Église (institution et hiérarchie)-société ont été regroupées dans la catégorie *Église*. Tout ce qui a trait aux rapports entre les personnes dans l'Église ont aussi trouvé leur place dans cette catégorie. Nous y retrouvons donc tout ce qui traite du gouvernement de l'Église, des relations entre laïcs et clercs (d'un point de vue plutôt extérieur), entre catholicités romaine et orientale de même que des relations entre les évêques (collégialité, uniformité dans leurs décisions, etc.). On y trouve enfin des propos sur l'implication de l'Église (institution) dans le monde, auprès des pauvres, des immigrants, des démunis.

Une classe spéciale a été réservée aux propos sur l'éducation de la foi. Dans *Éducation*, nous avons rassemblé les questions relatives à l'école et à la catéchèse, à l'éducation familiale, à la prédication dominicale, à la relation entre les séminaires et les collèges. Un sujet fortement débattu en 1962, la liturgie, s'est mérité une catégorie à part. On y parle de la langue vernaculaire à utiliser dans les célébrations ainsi que des adaptations concernant les rites (essentiels ou non). Les commentaires sur presque toutes les manifestations publiques de la foi sont ici regroupés. Quelques notes ont été produites relativement à la morale chrétienne et à sa présentation au monde. Nous avons regroupé ces notes dans la catégorie *Morale*. *Pastorale* est la catégorie qui regroupe les commentaires relatifs aux activités de l'Action Catholique, de la présentation de la Bonne Nouvelle dans le monde, de la diffusion de la Bible, du témoignage chrétien par la vie exemplaire. Les prêtres côtoient régulièrement des religieux (prêtres ou non) et des religieuses : ils en parlent aussi dans leurs propositions et commentaires en vue du Concile. Ce sont ces avis qui sont réunis sous le titre *Religieux/Religieuses*.

Les prêtres s'expriment

Rimouski

On peut regrouper les répondants de Rimouski en deux groupes. D'une part, on retrouve les prêtres de paroisse qui se sont rassemblés par vicariat forain. Ceux-ci ont plus tendance à s'attacher à quelques points de détails de loi ou à des détails relatifs au rituel. D'autre part, il y a le groupe des prêtres du Grand Séminaire qui produisirent un document de vingt-deux pages. Ces derniers s'attardent beaucoup plus à la liturgie dans son ensemble, à la formation et à la vie des prêtres. Là où se rejoignent les deux groupes, c'est sur le catéchisme pour l'enseignement duquel on voudrait avoir des spécialistes qui puissent embrasser l'ensemble du renouveau conciliaire et former le clergé, les écoliers et les enseignants¹³.

Carte 1
Province ecclésiastique du Québec (1959-1965)



Laboratoire de géographie historique.

À l'unanimité, on réclame « Un meilleur catéchisme dans les mains des enfants¹⁴ ». Outre cette convergence, les deux discours sont différents : nous devons donc les traiter séparément.

Les prêtres du Grand Séminaire de Rimouski s'attardent d'abord à l'Église. Ils s'attendent à ce que le concile Vatican II soit la suite du premier concile du Vatican, espérant voir une réflexion sur l'Église, sur la solidarité épiscopale et sur la réalisation tangible et structurelle de cette solidarité. « Le gouvernement ordinaire de l'Église universelle pourrait se faire par tout l'Épiscopat, sans préjudice de la plénitude du pouvoir pontifical. Les membres importants des congrégations romaines pourraient être des évêques de divers pays qui garderaient en charge leurs divers diocèses [...] Le Concile pourrait ainsi procéder à une certaine décentralisation (souligné par l'auteur) du gouvernement de l'Église [...] »¹⁵. En ce sens, on propose un certain décloisonnement entre les diocèses¹⁶ et à l'intérieur des diocèses. « Des laïcs animés d'un sincère amour de l'Église désirent la création d'un organisme ou d'institutions qui seraient un moyen officiel d'expression de l'opinion publique et du laïcat auprès des autorités ecclésiastiques. » Cette ouverture est aussi souhaitée en faveur de l'œcuménisme¹⁷.

La pastorale est le second point de développement des prêtres du Grand Séminaire de Rimouski. Ils souhaitent un retour à l'Évangile et une promotion de l'évangélisme. Ceci serait rendu possible par la spécialisation de certains prêtres dans la pastorale et d'autres dans la catéchèse.

Avant de parler de liturgie, principal sujet développé, on établit les fondements pastoraux des changements proposés : « rites et gestes doivent parler par eux-mêmes [...] ». Plus loin dans la même phrase, à propos du latin dans la liturgie en tant qu'élément d'unité, nous pouvons lire : « [...] du point de vue des fidèles, il y va d'une unité dans une regrettable inintelligibilité. »¹⁸ Sur ces bases pastorales visant l'intelligibilité, on étudie le Baptême, la Pénitence, le Mariage, l'Onction des malades et l'Ordre. On souhaite toujours plus de souplesse, moins de ritualisme, l'élimination du latin, la participation et la compréhension des fidèles. Il en va de même des suggestions concernant le bréviaire : on veut une révision du psautier qui le rende plus près de la réalité d'aujourd'hui, une meilleure répartition des péripécies et enseignements des Pères, un allègement du sanctoral et plus de souplesse quant à l'obligation de célébrer tel ou tel office en plus des célébrations eucharistiques ou autres activités liturgiques simultanées.

« La réforme de la messe » occupe une bonne part du document. Au Grand Séminaire de Rimouski, on souhaite une refonte complète de la messe qui tienne compte de la théologie, de l'histoire et de la réalité contemporaine. « Ces exigences peuvent se résumer en deux mots : restauration et adaptation. »¹⁹ On veut des changements en faveur de la concélébration, une répartition des lectures sur quatre ans plutôt que sur un, que toutes les messes auxquelles participe le peuple soient en langue vivante. On désire, de plus, que soient éliminés les doublets dans les prières (une prière du peuple reprise par le prêtre) sans pour autant éliminer toutes les prières secrètes ni tous les moments de silence. La messe décrite comprendrait des rites d'entrée (incluant salutation, pénitence, Gloria et prière), la liturgie de la Parole (qui ne se ferait plus à l'autel mais dans le chœur, avec homélie après l'Évangile), l'Offertoire (alors seulement le prêtre se rendrait à l'autel), le Canon (qui serait simplifié et qui ne pourrait plus commencer avant la fin du Sanctus), le Pater (qui serait prière de tous) et le rite de sortie qui se terminerai par l' *Ite Missa est*. À l'Offertoire, plusieurs prières pourraient être simplifiées, voire éliminées, selon les prêtres du Grand Séminaire de Rimouski. On souhaite une plus grande participation des laïcs et une remise en valeur de la Parole.

En ce qui a trait à la formation des séminaristes, les prêtres du Grand Séminaire de Rimouski proposent une avenue bien structurée. Ils souhaitent que les futurs prêtres soient formés au niveau de leur personnalité (condition physique, affectivité, maturité, intelligence, responsabilité), de leur spiritualité (une foi adulte, une ascèse, une vie de prière), de leur intelligence (surtout dans cette civilisation technique et scientifique) et de leur dynamisme apostolique (âme d'apôtre). Ils comptent sur une formation intellectuelle qui fasse des séminaristes et des prêtres des gens aussi instruits que les laïcs diplômés d'université, que cet enseignement remette en valeur les écrits de saint Thomas, la Patristique et la Bible, la liturgie et une conscience des mentalités contemporaines. Pour arriver à offrir une telle formation de qualité, par des prêtres spécialisés, il conviendrait de regrouper les Grands Séminaires de façon à mettre tous les spécialistes au service d'une formation idéale des séminaristes. La formation apostolique, pour sa part, se ferait par l'infusion d'un nouveau dynamisme au Grand Séminaire où les séminaristes et les formateurs auraient une relation basée davantage sur l'égalité que sur la soumission.

C'est dans la dernière partie de leur document que les prêtres du Grand Séminaire de Rimouski traitent des aspects légaux de la vie ecclésiastique. Ils voudraient qu'on laisse plus de latitude aux évêques, qu'on décentralise la Curie et qu'on valorise le laïcat. Ils réclament une refonte du droit canonique qui fasse place à plus de charité et qu'on remettrait à jour constamment. Ils comptent sur une simplification des lois, sur une permission donnée à tous les

prêtres d'entendre la confession n'importe où dans le monde, sur une permission de confirmer (à tous les curés) en cas de nécessité, sur une simplification des classes de célébrations et des tarifs. On voudrait aussi que la soutane soit abandonnée au profit de l'habit clérical noir et qu'on décentralise la législation sur les jours de fête et les solennités. De même, on souhaite la simplification des lois portant sur l'administration des biens temporels de l'Église, les procès et l'Index (qui ne remplit plus sa fonction).

Nous nous sommes attardé plus longuement aux commentaires des prêtres du Grand Séminaire de Rimouski parce que, de tous les rapports de consultation présentés dans cet article, c'est le seul document qui porte sur un plan d'ensemble unifié et qui traite aussi à fond les questions abordées. De plus, la plupart des suggestions de ce document se retrouvent dans les autres rapports de ce diocèse. C'est le cas du souhait en faveur d'une juridiction plus étendue pour entendre les confessions et de l'unité de l'épiscopat canadien²⁰. Cette représentativité des suggestions des prêtres du Grand Séminaire est aussi remarquable lorsqu'on compare celles-ci aux souhaits exprimés dans le vicariat forain de Saint-Alexis. À Saint-Alexis comme au Grand Séminaire, on plaide en faveur de l'usage de la langue vivante à la messe, de l'orientation vers le peuple du prêtre célébrant, de la langue vivante aux Vêpres, de l'usage de la soutane réservé à la liturgie seulement²¹. Ainsi en est-il de la plupart des *desiderata* : les prêtres de paroisse s'attardant davantage à certains points précis retrouvent leurs idées exprimées dans l'analyse plus globale des prêtres du Grand Séminaire de Rimouski. À Saint-Antoine de Métis, par exemple, on désire des changements quant à la langue liturgique, à certaines couleurs liturgiques de fêtes, à certaines prières et genuflexions, à certaines autorisations (célébrer le Jeudi saint, célébrer un office solennel accompagné d'un seul diacre, etc.) alors que les prêtres du Grand Séminaire veulent une révision complète de la liturgie.

Sherbrooke

Nous ne ferons pas ici un exposé aussi détaillé des *desiderata* des prêtres de Sherbrooke, l'expression des souhaits n'étant pas assez développée pour nous le permettre. Nous nous limiterons à la synthèse des différents sujets abordés.

Pour le clergé, on souhaiterait avoir une maison de repos. On voudrait aussi de meilleures relations entre les membres du clergé (l'instauration d'équipes sacerdotales serait bienvenue), entre les prêtres et les évêques, entre les prêtres et les religieux. On voudrait que la place des laïcs soit valorisée : « Qu'on laisse aux laïcs leur vraie place dans l'Église²² » en leur confiant l'administration temporelle paroissiale. Dans le domaine du droit, on exprime les mêmes souhaits qu'à Rimouski. On désire une extension du domaine de juridiction pour la confession, une simplification du système de tari-

fication et des aumônes. En pastorale aussi, la simplification est la revendication majeure. On souhaite qu'un ménage soit fait dans les mouvements d'Action Catholique en éliminant des doublets, en insistant plus sur la spiritualité, en spécialisant les aumôniers. On préfère une éducation de véritables fils de Dieu à un enseignement chrétien. On souhaite aussi que les prêtres s'intéressent et se soucient davantage des vocations.

C'est la formation des prêtres qui occupe le plus d'espace dans les *desiderata*. L'éducation des chrétiens devrait être favorisée par un retour « au véritable » séminaire diocésain, ce qui favoriserait davantage les vocations.²³ Quant au Grand Séminaire, on voudrait qu'y soit dispensée une formation mise à jour, valorisant les exercices de piété et accordant plus d'importance aux Écritures et à la patrologie. Dans la formation des prêtres, il faudrait que le Christ soit au cœur de la théologie. On croit urgent d'introduire une année de pastorale²⁴ dans la formation des futurs prêtres.

Dans le domaine de la liturgie, on exprime des ambitions générales par des énoncés précis. Ici encore, on veut une liturgie plus compréhensible aux yeux des laïcs, éliminant les doublets, simplifiant le rituel, adoptant la langue maternelle. En ce qui a trait au bréviaire, on se contente de souhaiter une retouche des textes de Matines et plus de souplesse dans la réglementation des Heures²⁵. On voudrait, à Sherbrooke, que le diocèse et l'Église profitent davantage des moyens modernes de communication et qu'on s'efforce davantage de créer l'unité au sein même de l'Église catholique tout autant qu'avec les frères séparés.

Saint-Jean-de-Québec (Saint-Jean de Longueuil)

Pour favoriser une vie sacerdotale plus saine et améliorer les relations qu'entretiennent entre eux les prêtres, les prêtres avec leur évêque, les prêtres séculiers avec les réguliers, de même que les prêtres avec les laïcs, on croit qu'il faut donner aux prêtres des moyens. Parmi ces moyens, on croit qu'un accès à une bibliothèque serait une façon de favoriser la formation continue. Il y a tout l'aspect humain et personnel qui favorise une vie sacerdotale saine. Il convient de réformer sa vie personnelle et de la marquer davantage d'humilité, de charité, de délicatesse et d'intérêt pour les autres. Il faudrait aussi favoriser cela en obligeant les prêtres à rencontrer les curés voisins et les autres membres du *presbyterium* diocésain. La nomination constitue un bon moyen de favoriser à la fois une vie sacerdotale saine et l'équité entre les prêtres diocésains. L'isolement des prêtres ne favoriserait pas une vie sacerdotale saine, contrairement à l'aménagement d'un lieu de repos pour les prêtres et le bénéfice qu'engendrent des périodes de vacances et de loisirs (pour les prêtres).

Il conviendrait de nommer les prêtres en fonction des affinités et des aptitudes des personnes. Plusieurs moyens sont proposés pour favoriser une relation saine entre curé et vicaire, la plupart se fondant sur la bonne volonté du curé et quelques-unes sur une certaine forme de paternalisme : « Que les plus âgés soient souvent invités à aider les plus jeunes, surtout les nouveaux ordonnés ; Que les curés aient davantage le souci d'initier les vicaires à l'administration spirituelle et temporelle des paroisses ».²⁶ Les prêtres séculiers ne veulent pas qu'on insiste à leur endroit sur la vie commune des prêtres, car ils ont choisi la vie séculière et laissé de côté la vie régulière.

Les participants voudraient aussi qu'on réorganise la façon d'installer les prêtres dans les paroisses. En effet, il faudrait favoriser les échanges de prêtres entre diocèses pauvres en vocations et diocèses riches à cet égard. À l'intérieur du diocèse, il conviendrait aussi d'affecter moins de prêtres à l'administration, aux tâches spécialisées et au Séminaire, davantage aux paroisses²⁷. La suppression d'ordres mineurs, la limitation dans l'attribution des titres honorifiques favoriseraient de meilleures relations au sein du clergé.

La vie des prêtres semble suffisamment empreinte de pauvreté. C'est l'avis du plus grand nombre. D'autres contestent la recherche de pauvreté, au nom de la sécularité de leur état, par opposition au vœu de pauvreté des prêtres réguliers. Certains croient leur salaire suffisant, d'autres insuffisant, alors que d'autres encore voudraient plus de confort pour les prêtres²⁸.

On voudrait qu'une plus grande solidarité se tisse entre les prêtres par l'échange d'informations, le partage d'activités, le travail d'équipe : « On recommande surtout le travail en équipe, les réunions, congrès, recollections de prêtres ».²⁹ Les équipes sacerdotales et les groupes de discussions sont aussi des moyens de favoriser la vie spirituelle des prêtres. Il conviendrait peut-être aussi de favoriser les retraites, les réunions, la direction spirituelle. Le travail d'équipe revient aussi comme solution à l'isolement de certains prêtres³⁰. Il semble essentiel de s'habituer à travailler en équipe, mais il faut que cette équipe soit bâtie dans le respect des caractères de chacun et dans le respect de l'aspect séculier du prêtre diocésain.

La vie spirituelle des prêtres gagnerait en qualité si chacun « suivait les règles du Droit Canon ».³¹ Il faudrait que chacun s'investisse davantage dans sa vie spirituelle. Pour cela, il conviendrait que le bréviaire soit en langue vernaculaire. De plus, il faudrait que cette prière quotidienne soit adaptée, surtout au niveau des heures de récitation et en fonction de l'obligation à la vie moderne des prêtres³².

Sur le plan de l'habit ecclésiastique, la nouvelle discipline de l'habit noir semble satisfaire. Certains iraient plus loin et n'exigeraient des prêtres que le port d'un signe distinctif sur l'habit laïc. D'autres, cependant, regrettent la soutane. Le costume des religieuses, pour sa part, devrait être modernisé : c'est presque unanime. On pense même à la possibilité de la création d'une Commission des religieuses où elles pourraient discuter de leur vie. On croit que certaines devraient être membres de la Congrégation des religieuses³³. Entre les communautés et le clergé, à l'intérieur même des communautés, on souhaiterait voir plus de cordialité, plus de collaboration. Il faudrait aussi que les religieuses et religieux soient mieux armés pour faire face à leur tâche d'enseignement. Il leur faudrait une formation plus solide. Peut-être certains prêtres devraient-ils être libérés pour donner cette formation. On pense aussi que les prêtres devraient être plus collaborateurs et sympathiques à l'endroit des religieuses et religieux. Ces chrétiens sont le sel de la terre, il convient de les considérer comme des âmes de choix et de les soigner³⁴.

À la question sur les vacances des prêtres, tous sont d'avis qu'il convient de leur accorder des vacances. Une période de vacances de trois semaines semble faire consensus. Là où on ne s'entend plus aussi bien, c'est sur l'organisation des vacances. La moitié du groupe voudrait des vacances organisées, un domaine de loisirs ou simplement des activités. On compte ainsi économiser de l'argent et faciliter la vie des prêtres. L'autre moitié ne veut pas que les vacances soient organisées, voyant dans cette façon de faire un paternalisme inutile, voire indésirable, la vie quotidienne étant déjà assez réglée. Il ne faudrait pas, par exemple, organiser des loisirs communautaires pour ces prêtres qui ne forment pas une communauté. Cependant, on est bien conscient que pour permettre des loisirs aux prêtres, il faut que les loisirs soient communautaires. On présente aussi des arguments pour et des arguments contre l'organisation des loisirs des prêtres en relation avec la proximité des laïcs. À certains, il ne semble pas sain de passer des vacances en compagnie de laïcs, à d'autres cela semble être une bouffée d'air frais.

Le droit canonique, les permissions particulières de célébrer ceci ou cela, à tel ou tel moment, reviennent fréquemment dans les commentaires des prêtres d'autres diocèses, mais pas à Saint-Jean-de-Québec. Les questions posées par Gérard-Marie Coderre orientaient peut-être davantage vers un questionnement global plutôt que vers l'expression de réclamations particulières. Comme dans tous les diocèses, il a été question à Saint-Jean-de-Québec de la confession et de la validité de ce sacrement. On voudrait que soit étendue la juridiction du prêtre qui a la faculté de confesser chez lui. Auprès des religieuses et des femmes en général, il faudrait aussi que soient réduites les contraintes afin d'accueillir plus humainement les pénitentes. La question des

indulgences à concéder rallie les prêtres dans un désir de simplification de la loi. L'opinion derrière laquelle un plus grand nombre de répondants se reconnaissent au sujet des indulgences est exprimée ainsi par le compilateur des réponses : « Instruire les fidèles : il y a entre de la superstition ou bien on peut tourner cela au ridicule »³⁵. Une simplification de la loi sur les indulgences suffirait donc. Ce n'est cependant pas aussi simple quand on parle des œuvres serviles. En effet, il faudrait absolument tenir compte de la réalité contemporaine dans la législation sur les œuvres serviles. Réparer un chalet, par exemple, peut maintenant très bien être un loisir et non pas une œuvre servile. Il convient d'en tenir compte, assouplissant ou éliminant la loi.

L'uniformité de l'opinion est moins évidente lorsqu'on parle de division paroissiale et diocésaine. On balance entre le besoin de subdiviser les paroisses et les diocèses de façon à être plus près de la réalité de chacun et le besoin de les regrouper pour se donner des outils communs et plus efficaces. Regrouper, diviser, le balancement est le même pour les paroisses que pour les diocèses.

En ce qui a trait à l'éducation des laïcs et à leur rôle, on est d'avis qu'il faudrait reconnaître la place réelle des laïcs, mais qu'il faudrait aussi leur enseigner leur rôle. Les prêtres se gardent ici les tâches d'instruire les éducateurs. « - Instruire des laïcs convaincus, en former, leur faire confiance, les encourager amicalement, leur confier des responsabilités (pas seulement matérielles). - Les laisser agir en ce qui les regarde : pas seulement leur en laisser l'illusion ; nous avons tendance à l'autoritarisme »³⁶. Les prêtres confient aux laïcs le développement de l'esprit de sacrifice et la création d'un milieu propre à favoriser l'appel vocationnel.

La culture des vocations commence dès l'école primaire, car c'est une tâche d'Église. Les parents, avant même l'école, doivent apporter aux enfants un enseignement de la religion, faciliter la confession, la communion et la réflexion sur l'orientation de la vie. Les aumôniers des écoles secondaires et primaires ont pour tâche de poursuivre cette formation et d'appeler à la réflexion les sujets aptes à la vocation sacerdotale³⁷.

L'éducation familiale doit être soutenue par une éducation scolaire chrétienne. Le retour à la forme première du Petit Séminaire, qui favorise l'orientation des jeunes vers la prêtrise, est un moyen à privilégier, selon certains. Le Petit Séminaire, selon d'autres plus nombreux, ne devrait pas être destiné aux seuls éventuels candidats à la prêtrise. C'est pour eux un excellent moyen d'éduquer plus de laïcs à la vie chrétienne et de futurs prêtres à la vie auprès des laïcs. Le bas âge des jeunes qui entrent au Petit Séminaire ne permet pas de fonder une opinion solide sur l'appel réel des jeunes³⁸.

L'éducation chrétienne des laïcs que permet le catéchisme doit être revue. Il faudrait sortir le catéchisme d'un autoritarisme sévère. Le catéchisme devrait présenter la personne du Christ aux jeunes. Il faudrait aussi voir à l'éducation des adultes, peut-être même leur conférer des ordres mineurs. Comme avec les jeunes, il faudrait faire passer les chrétiens adultes d'une vie d'obéissance aveugle à une conscience chrétienne agissante. C'est ce que prône et fait l'Action Catholique : faire passer les chrétiens à la prise de conscience sociale, à la conversion de la vie. Il conviendrait donc de présenter la morale chrétienne de façon moins négative et de la baser davantage sur la charité.

L'esprit qui anime l'éducation du peuple doit aussi animer la formation du clergé. La formation continue des prêtres doit être encouragée, certes, mais tout cela commence au Grand Séminaire. Il faudrait que la formation au Grand Séminaire soit moins philosophique et plus pastorale, que cette formation soit donnée par des spécialistes de chacun des domaines : exégèse, pastorale, théologie, catéchèse. La Bible et la vie spirituelle devraient être abordées plus en profondeur tout au long de la vie au Grand Séminaire. Peut-être vaudrait-il la peine que les séminaristes aient des cours avec les laïcs à l'université. En résumé, il faudrait renouveler la formation du Grand Séminaire, de façon à ce qu'elle prépare mieux les jeunes à leur futur ministère³⁹. Il conviendrait peut-être de spécialiser la formation de certains et d'ouvrir le Grand Séminaire à des conférences, cours et revues, de façon à en faire un centre de rayonnement intellectuel et pastoral régional⁴⁰. Il faudrait aussi penser à réviser les exigences intellectuelles et disciplinaires imposées aux candidats tardifs à la prêtrise. Le stage paroissial, de même qu'une formation en art oratoire, seraient de bons compléments de formation pour les séminaristes.

L'éducation chrétienne et la diffusion du message chrétien devraient être appuyées par un réseau de communications moderne. On n'est pas satisfait des informations diffusées par les médias courants. Il faudrait infuser le message chrétien aux médias ou émettre (diffuser) soi-même l'information. Il faudrait que les prêtres soient mieux informés, qu'ils aient accès à un plus grand nombre de parutions officielles existantes par un budget paroissial adéquat, que les laïcs soient mis au courant des activités de l'Église. Il faudrait aussi faire un tri dans les revues et les journaux catholiques existants qui sont trop nombreux et de qualité insuffisante. Il faudrait y trouver plus de doctrine et moins d'annales.

Avec une attitude plus positive, que la loi sur l'Index soit rajeunie et plus souple. Dans un esprit de charité aussi, les prêtres devraient être des catalyseurs de l'accueil des immigrants. Ils pourraient s'impliquer dans ce domaine à travers des organismes parrainés par l'Église, ou par l'offre de services dans la langue des communautés arrivant. Les



AUDIENCE DE PAUL VI AUX ÉVÊQUES DU CANADA LORS DE LA DERNIÈRE SESSION DE VATICAN II.
Fonds conciliaire P.-É. Léger.

nominations de prêtres de mêmes origines ethniques que les arrivants favoriseraient aussi l'accueil et le rapprochement⁴¹.

Du côté liturgique, l'introduction de la langue vivante dans la célébration eucharistique, les sacrements tout autant que dans le bréviaire serait une façon de rendre les prières compréhensibles et accessibles. Il faut introduire la langue vivante dans les célébrations, au moins au niveau des lectures bibliques. C'est le principal pas à franchir pour adapter la liturgie aux fidèles de l'époque. L'aménagement de telle ou telle célébration relève plus de l'adaptation d'éléments que de réformes profondes. C'est le cas des propositions faites au sujet de quelques rites mal compris du baptême et de la durée du jeûne eucharistique, par exemple.

De même aussi conviendrait-il de réaménager les organisations paroissiales d'Action Catholique de façon à les adapter à la réalité des gens visés et des participants. C'est l'esprit qui devrait animer toute la pastorale. En somme, il faudrait une réforme géné-

rale de l'esprit qui anime l'Église et la mise en œuvre de la charité tant à l'intérieur de l'Église que dans ses manifestations extérieures. Tout cela peut être fait à la pièce, en réformant un peu, un peu partout.

Saint-Jérôme

Le diocèse de Saint-Jérôme a ceci de particulier qu'on y aborde pratiquement tous les thèmes, tous les sujets que les prêtres des autres diocèses ont aussi abordés et même plus. On sent une forte participation, mais on ne peut préciser le nombre des répondants.

C'est aussi le seul diocèse où la question du diaconat a été traitée en lien direct avec le presbytérat par l'un des répondants: «Après la troisième année de Grand Séminaire, laisser les sujets choisir entre le diaconat et la prêtrise: les diacres se marieraient avant la réception au diaconat, tous les prêtres garderaient le célibat après cet essai loyal de trois ans.» Ce même auteur poursuit en souhaitant «*défonctionnariser* les prêtres quant aux revenus personnels: substituer l'honoraire libre au salaire fixe; avoir un

système de péréquation pour équilibrer les trop grandes divergences de revenus»⁴². Il souhaite aussi une décentralisation, des nominations quinquennales (dix ans pour les curés, quinze pour les évêques). Que les paroisses soient plus petites, de même que les diocèses. Que prêtres et évêques soient plus près de la réalité des gens. On souhaite que les nominations soient faites après discussion entre le prêtre concerné et l'évêque. On voudrait aussi que les curés soient nommés en fonction de leurs capacités et non en raison de leur âge⁴³. Sous le titre «Revenir à une simplicité évangélique», le P. Rosaire Rhéaume exprime le souhait de voir abolies les dignités honorifiques et «Rayer tous les *ismes*». À propos des nominations, on répète quelquefois qu'il devrait être possible de voir des curés redevenir vicaires lorsque leurs capacités diminuent. Par contre, et contrairement aux autres diocèses, un seul commentaire sur l'habit du prêtre: on réserve la soutane aux seules activités liturgiques⁴⁴. L'habit clérical pourrait se limiter au col romain, sans le plastron.

À propos de la vie des prêtres, on propose quelques avenues d'amélioration :

- on voudrait que soit favorisée l'entraide sacerdotale par des rencontres, du travail en équipe, des contacts plus fréquents ;

- on pourrait aussi favoriser les études en demandant à chacun d'exposer un sujet lors de conférences ;

- il pourrait y avoir résidence commune des jeunes prêtres les cinq premières années de leur sacerdoce ;

- la vie du prêtre devrait être meublée d'un psautier moins volumineux et le bréviaire devrait être mieux structuré ;

- il pourrait y avoir aussi des cours de langue parlée et de prédication ;

- les retraites sacerdotales communautaires devraient être proposées en alternance avec les retraites privées ;

- la vie des vicaires serait grandement améliorée si on cessait de les prendre pour des prêtres de seconde zone⁴⁵, si on leur donnait de l'espace personnel pour vivre dans les presbytères.

La formation au Grand Séminaire aurait avantage à être plus unifiée au niveau du dogme, de la morale et de la spiritualité, retournant aux sources. Qu'elle soit tournée vers le Christ, tout comme la catéchèse. Il serait bon aussi que les aspirants au sacerdoce subissent un examen psychologique périodique. Les séminaristes ajoutent pour leur part : « nous souhaitons, en tant que groupe, rencontrer des prêtres, faire des échanges avec eux, car, comme séminaristes, nous sommes seuls, coupés du monde ».⁴⁶ À cela on ajoute le souhait d'une année de réflexion et une autre d'insertion en paroisse.

Au petit séminaire, dans les collèges et au Grand Séminaire, la formation devrait peut-être être dispensée en partie par des religieux et moins par des prêtres. De cette façon, plus de prêtres seraient libérés pour le ministère. L'appel vocationnel et la culture des vocations demandent qu'on affecte quelqu'un (un prêtre de préférence) exclusivement à cette tâche. Il faut, de plus, que l'appelé soit en confiance. Le meilleur témoignage en faveur du sacerdoce est celui de voir des prêtres heureux : c'est le rôle, particulièrement, des prêtres du petit séminaire et du collège.

D'après les prêtres du diocèse de Saint-Jérôme, l'éducation à donner aux laïcs est à réviser à plusieurs niveaux. Il faudrait un catéchisme plus unifié (aux plans doctrinal, liturgique et moral) dans l'ensemble de l'enseignement de l'Église (l'année liturgique étant utilisée comme support). Il faut aussi « a) reconnaître comme un droit aux laïcs d'enseigner au foyer, à l'école, dans la société par les techniques de diffusion ; b) assurer la formation chrétienne de ces laïcs par des cours de théologie, de pédagogie

catéchistique, d'enseignement catéchétique ».⁴⁷ Néanmoins, les parents doivent être pris en compte pour qu'ils forment leurs enfants dans la foi chrétienne. Il faut prévoir des cours supplémentaires aux jeunes qui sont dans nos écoles où les professeurs ne sont pas suffisamment formés. Le choix des professeurs est important, l'enseignement, même hors des cours de religion, doit être imprégné de christianisme. Il convient d'encourager les fidèles à se ressourcer auprès du Saint Sacrement, par les campagnes de vie intérieure ou grâce à des groupes de catéchèse pour adultes. L'Action Catholique pour adultes ne doit pas être tournée seulement vers le mariage.

Le catéchisme devrait être plus diffusé et l'enseignement de l'Église plus ouvert sur le monde, moins fermé sur le petit monde paroissial ou diocésain. La pratique religieuse doit être intégrée dans toute la vie des chrétiens, laïcs et clercs. « D'abord il faudrait refaire le Catéchisme du Concile de Trente ou plutôt le compléter en lui donnant une perspective moins apologétique, plus positive ».⁴⁸

L'action des laïcs devrait se situer surtout au niveau des tâches temporelles. Qu'on leur en donne les moyens et la confiance : revaloriser le rôle des marguilliers, former un conseil consultatif diocésain de laïcs. On pourrait aussi réviser la loi des Fabriques. En ce qui a trait aux œuvres serviles du dimanche, il semble clair que cette loi ne correspond plus à la réalité, car, de ces œuvres serviles, certaines sont aujourd'hui des loisirs, des activités qui changent de la vie quotidienne et, de ce fait, sont une forme de sanctification du jour du Seigneur⁴⁹.

Des changements au Code de droit canonique seraient à faire aussi pour faciliter la confession des religieuses, pour élargir la juridiction territoriale des prêtres pour la confession, mais aussi pour faciliter la confession aux temps où la demande est la plus forte (Noël et Pâques). De plus, on devrait suggérer des œuvres de réparation plus positives. Enfin, la confession aurait avantage à se vivre dans un milieu plus chaleureux, mieux aéré, plus humain, insonorisé, intime.

Les lois canoniques relatives au mariage devraient également être revues de façon à faciliter les procédures inutilement longues, tels le mariage des prêtres retournés à l'état laïc, la nullité de mariage, l'empêchement de parenté, l'empêchement de crime, l'empêchement de mixité. Au niveau des célébrations, tous les prêtres devraient pouvoir confirmer en cas d'urgence, célébrer le Jeudi saint. Il conviendrait aussi que soit reconnue comme messe dominicale la célébration eucharistique du samedi soir.

Au niveau paroissial, il faudrait revoir la dîme à la hausse ou à la baisse, mais faire en sorte que les revenus de la paroisse suffisent à payer le traitement des prêtres qui y exercent leur ministère. Selon certains, ce traitement ne devrait plus être un salaire, mais un honoraire libre. Selon la plupart, toutes dotations et casuels devraient être éliminés. Enfin, selon les séminaristes, il faudrait ajouter au minime salaire de base une part de revenus d'autres sources pour les prêtres. Ces autres sources, qui ne devraient pas avoir l'air d'un paiement pour travail accompli, pourraient être mises en commun et redistribuées équitablement.

Autre point de droit abordé, celui de l'Index. La loi de l'Index devrait tenir compte de l'intelligence des gens. Ce qui frustre, c'est le silence sur la raison de la mise à l'Index. Voilà pourquoi on est souvent tenté de lire les livres mis à l'Index plutôt que d'autres. Il est nécessaire de continuer d'éclairer les fidèles, en indiquant le danger pour l'âme, et de condamner les œuvres plutôt que les auteurs.

On trouve un long développement sur l'implication de l'Église dans les activités religieuses, à travers les communautés hospitalières et plus généralement féminines. On souhaite que cette implication diminue, en faveur d'un travail plus important auprès des pauvres où il faudrait coordonner les organismes de charité. L'assistance aux pauvres est l'affaire de chacun des laïcs. Cela inclut aussi un souci pour les immigrants qu'on devrait intégrer progressivement.

Il faudrait offrir aux laïcs plus de moyens de vivre chrétiennement en fondant des associations pour les différents groupes dans les paroisses. Ces commentaires émanent du souci de valoriser le rôle des laïcs et de cultiver un plus grand respect pour eux. Ainsi voudrait-on aussi que soit précisée l'importance théologique du mariage, de manière à favoriser un plus grand respect du sacrement reçu.

Au point de vue de la liturgie, les demandes sont nombreuses, mais elles sont aussi très précises. On s'attarde à des éléments, sans les inclure dans une synthèse ou dans un plan d'ensemble. On remarque toutefois que les demandes expriment un souhait de simplification générale de la liturgie eucharistique et sacramentelle, des rites moins nombreux, moins marqués par ces détails obligatoires incompris⁵⁰.

Finalement, à Saint-Jérôme, on s'est permis des commentaires sur des sujets nulle part ailleurs discutés⁵¹. Par exemple, on croit que la formation de l'évêque devrait être complétée par cinq années en pays de mission immédiatement après sa nomination⁵².

Conclusion

Ce n'est certes pas en ces quelques pages que nous arrivons à saisir toute la dynamique qui a prévalu lors des consultations préconciliaires. Ni les rapports de commissions, ni les résumés, ni les expressions textuelles des prêtres ne peuvent être appréciés à leur juste valeur par cette étude de contenu. Nous pouvons cependant remarquer deux éléments importants qui se dégagent de la lecture des suggestions des prêtres des diocèses de Rimouski, St-Jean-de-Québec, St-Jérôme et Sherbrooke.

La première remarque qu'il convienne de faire concerne la méticulosité des répondants. On s'attarde en effet à une somme considérable de petits détails de la vie quotidienne du prêtre et de la communauté chrétienne. On porte attention à des détails de la vie paroissiale qui pourraient normalement être réglés dans le cadre même des règles diocésaines, mais que l'on reporte au niveau de la discipline universelle de l'Église. Nous pouvons ici nous référer aux demandes pour agrémenter la vie des prêtres que le ministère contraint à l'isolement. Dans un document, dont l'intitulé est « Suggestions en vue du Concile », on retrouve de nombreux éléments de discipline diocésaine. Est-ce de l'ignorance ou une décharge d'irritation? Deux éléments nous font croire à une certaine ignorance face à la réalité conciliaire: a) en 1963, Robert Lebel, qui envoie copie des *desiderata* des prêtres du Grand Séminaire de Rimouski à monseigneur Couturier, écrit: « Vous n'y trouverez rien de bien original puisque ce travail a été rédigé avant la première session du Concile ». Il évalue donc son travail comme dépassé par le début du Concile; b) à Saint-Jérôme, on réclame un Concile panaméricain alors que le Concile œcuménique ne fait que commencer. Il semble donc qu'on ignore l'ampleur des retombées du Concile à vivre. Ceci démontre encore une fois une certaine ignorance face à ce Concile qui s'ouvre et pour lequel on ne sait trop à quel niveau placer ses attentes.

La deuxième remarque découle de la première, car le nombre de commentaires pointus sont si nombreux qu'à la lecture de cette somme nous ressentons un besoin profond de changement. On veut fondamentalement un rapprochement du clergé et des laïcs. Pour les laïcs, on veut une participation plus active et plus consciente à la vie ecclésiale, une participation qui soit intéressante et source de dynamisme pour la foi. Ceci se répercute au plan liturgique (où la langue vivante, l'élimination de pratiques mal comprises et la simplification des rites sont exigées) tout autant qu'au plan de la morale et du droit. On veut également qu'une harmonie se crée au sein même du clergé, entre les paliers de la hiérarchie comme entre les religieux et les prêtres séculiers.

On peut dire, enfin, que seuls les prêtres du Grand Séminaire de Rimouski ont fait l'effort d'une synthèse de leurs demandes et d'une organisation d'ensemble. Les plus nombreuses attentes de ces prêtres reposent sur une vision globale de la formation et de la liturgie. Peut-être est-ce l'effet pervers d'un questionnaire où les questions étaient éclatées (quatre questions sur la formation du clergé, des religieuses et religieux) qui a amené les répondants des autres diocèses à fournir des réponses morcelées, éclatées. Cet effet n'aurait pas été senti à Rimouski, là où le libre questionnement amena deux types de réponses: synthèse et somme négligeable de réponses détachées portant sur des points précis.

Patrick Allaire

LES NOMBREUSES RENCONTRES D'ÉVÊQUES PAR M^{gr} ALBERT SANSCHAGRIN, O.M.I., À VATICAN II

Lors de son intervention, à l'occasion du colloque sur Vatican II tenu à Québec en 1996, Réjean Plamondon affirme que « si on a eu, avant la fin du concile, le rétablissement du diaconat permanent, il [M^{gr} Albert Sanschagrin, o.m.i.] y est pour quelque chose. » Il ajoute aussitôt que cet évêque « a eu de nombreuses rencontres avec des évêques de nombreux pays afin de faire la promotion des avantages pour l'Église du retour au diaconat permanent¹. » La vérification de cette affirmation, quelque peu étonnante, peut constituer en soi une hypothèse de travail pour une étude dont l'ampleur dépasse le cadre de la présente contribution.

Cette affirmation de R. Plamondon offre, entre autres, deux problématiques à l'aide desquelles nous pourrions aborder la présente étude. D'une part, elle nous aiguille sur un champ de recherche encore peu exploité en histoire de Vatican II, celui du rapport ou de la dialectique assemblée conciliaire et travail en coulisse². D'autre part, elle conduit à une dimension plus spatiale, soit la rencontre du local avec l'espace-monde à Vatican II. Luis Antonio G. Tagle affirme que « les évêques ont porté leurs propres mondes au concile et [ainsi] permis que ceux-ci fussent transformés en dialectique et communion avec les autres mondes³. » Dans la présente contribution, nous retiendrons cette dernière problématique. Elle nous permettra de voir comment l'Administrateur apostolique du diocèse d'Amos a vécu ce rapport dialectique et communionnel avec le monde des autres évêques à Vatican II. Par la même occasion, nous pourrions vérifier l'un des aspects de l'affirmation de R. Plamondon, soit la question des « nombreuses rencontres » que M^{gr} Albert Sanschagrin aurait eu avec « des évêques de nombreux pays ».

Pour ce qui est de la méthodologie utilisée, nous ferons cette étude à l'aide du journal conciliaire (JC) de cet évêque⁴, comme source primaire, et nous limiterons la période étudiée aux deux premières sessions du concile (1962 et 1963). De plus, quelques questions nous guideront : Dans les sources documentaires, M^{gr} Sanschagrin a-t-il laissé des traces de ses « nombreuses rencontres avec des évêques de nombreux pays » ? Que nous apprennent-elles au sujet de ces évêques et de leur monde ? Quel fut l'objet des propos échangés entre eux ?



Laboratoire de géographie historique.

Les traces laissées

À la première question, la réponse est affirmative. Avant même de procéder à une lecture attentive du JC, un survol de celui-ci permet déjà au lecteur d'y découvrir deux choses : d'abord, une liste de 31 évêques Oblats de Marie-Immaculée (voir annexe A), puis, la récurrence d'un mot généralement souligné et toujours situé au terme des écrits journaliers, soit « contact(s) », soit « rencontre(s) »⁵. Ce mot est alors immédiatement suivi par les noms d'un évêque⁶ et de son Église, sauf exception⁷. Par ce moyen, M^{gr} Sanschagrin attire donc notre attention sur des contacts ou des rencontres qu'il tient à souligner tout particulièrement. C'est pourquoi nous traiterons comme une catégorie propre les 42 évêques catholiques⁸ qui y sont mentionnés et que nous appellerons par la suite les « Évêques rencontrés du groupe A » (voir annexe B).

Ce premier bilan s'avère cependant parcellaire si nous procédons à une investigation dans le texte même du JC. En prenant la terminologie des relations humaines comme clé de lecture, c'est un nouveau groupe de 61 évêques⁹ que nous pouvons ainsi retracer. Tel qu'il apparaît dans la figure 1.1¹⁰, si nous voyons apparaître de nouveau des noms d'évêques à la suite des mots « contact » et « rencontre¹¹ » — cette fois-ci à l'intérieur même du texte — d'autres noms s'ajoutent aussi à la suite de l'expression « mon (mes) voisin(s) » ou encore d'expressions formées à l'aide de la préposition « avec » pour signifier, du moins implicitement, qu'une conversation eut lieu entre eux¹². Enfin, des évêques que M^{gr} Sanschagrin salue à l'occasion ou qui viennent le féliciter, suite à son intervention in aula du 23 novembre 1962, font aussi partie de ce groupe. Celui-ci sera désigné par la suite comme étant les « évêques rencontrés



PAUL VI ET M^{gr} SANSCHAGRIN.
Archives Diocèse d'Amos.

du groupe B » (voir annexe C). Bien que M^{gr} Sanschagrín n'attire pas explicitement notre attention sur ces évêques dans son JC, nous ne pouvons cependant les ignorer, du moins en vertu de leur nombre et surtout du contexte de leur rencontre. D'ailleurs, nous reviendrons ultérieurement sur ce dernier aspect. Par ce second bilan, M^{gr} Sanschagrín se révèle, entre autres, un homme de relations où chaque lien établi semble être important. D'ailleurs, même les évêques qui ont été ses voisins en diverses circonstances et qui occupent une part importante du nouveau groupe (32 %) ont droit à quelques lignes de sa part dans son JC.

D'après le JC, outre les Canadiens, 14 évêques des groupes A et B, ci-haut mentionnés, étaient déjà des connaissances personnelles de M^{gr} Sanschagrín, antérieures à Vatican II (voir annexe D). Exception faite de M^{gr} Sergio Pignedoli, en vertu de son statut de délégué apostolique, ce groupe est composé de sept Européens¹³, dont quatre Français, de cinq Latino-américains¹⁴, tous de pays différents, et d'un Africain¹⁵. Si quatre de ces évêques sont des connaissances en lien avec l'Action catholique¹⁶, trois autres en sont dans le cadre des missions¹⁷. Enfin, sept évêques ont été rencontrés dans diverses circonstances. Notons en outre que ce groupe représente à peine 14 % des évêques des groupes A et B. Ainsi, à Vatican II, M^{gr} Sanschagrín ne se contente pas de renouer uniquement avec ses connaissances d'autrefois, il profite aussi de cet événement pour établir de nouveaux contacts et ce, avec le plus grand nombre d'évêques possible.

L'utilisation de la terminologie des relations humaines, comme clé de lecture du JC, nous a aussi permis de faire une découverte plutôt singulière. À 21 reprises, sous la plume de M^{gr} Sanschagrín, nous retrouvons le mot « ami » à l'endroit de certains évêques. Si la plupart d'entre eux reçoivent le qualificatif de « bon ami », deux évêques sont qualifiés respectivement d'« excellent ami¹⁸ » et de « meilleur ami¹⁹ ». C'est un groupe de 15 évêques qui est ainsi mis au jour grâce au paramètre de l'amitié (voir

annexe E). Quatre d'entre eux n'apparaissent dans aucun des groupes précédents : ce sont de nouveaux visages²⁰.

Étant donné que le groupe des évêques amis ne fera pas l'objet d'une analyse ultérieure, nous en soulignons dès maintenant quelques aspects. *Primo*, si M^{gr} Sanschagrín a des amis évêques sur quatre continents — deux en Afrique, huit dans les Amériques²¹, un en Asie et quatre en Europe²² — le plus grand nombre d'entre eux habitent le Tiers-Monde. *Secundo*, la prédominance linguistique au sein de ce groupe est l'espagnol et ce, à cause de l'Amérique latine comme prédominance géographique. *Tertio*, si trois de ces évêques sont des Oblats, cinq d'entre eux ont été membres de commissions préparatoires au concile ou sont membres de commissions conciliaires. Ces amitiés de par le monde ne peuvent être sans incidence sur la pensée de M^{gr} Sanschagrín. Grâce à elles, c'est une véritable influence catholique, au sens d'universelle, qui est alors exercée sur sa propre réflexion pastorale. Ainsi, à Vatican II, il ne peut être indifférent aux propos des évêques du Tiers-Monde, particulièrement de l'Amérique latine. Nous en avons un exemple lors du débat sur la restauration du diaconat permanent. Sur cette question chaudement débattue *in aula*, le point de vue des Églises latino-américaines n'est pas sans effet sur M^{gr} Sanschagrín. Fait particulièrement significatif, ce ne sont pas les arguments des Européens ou des Nord-américains qui trouvent écho dans une lettre à ses diocésains, mais plutôt ceux des représentants des Églises tiers-mondistes²³.

Enfin, notre enquête dans le JC, nous amène à regrouper dans une nouvelle catégorie 18 évêques dont les noms n'apparaissent dans aucune des catégories précédentes. Nous avons remarqué que M^{gr} Sanschagrín, suite à sa participation à certaines réunions, conférences ou célébrations, signale dans son JC des évêques qui y étaient présents ou qui y ont joué un rôle particulier²⁴, mais sans préciser s'il a eu ou non une conversation avec eux. C'est pourquoi

nous les avons regroupés dans une catégorie propre (voir annexe F), que nous signalons ici sans plus.

Par une analyse quantitative, nous pouvons maintenant mesurer l'importance de ces traces laissées par M^{gr} Sanschagrín dans son JC. En regroupant l'ensemble des données provenant des diverses catégories ci-haut mentionnées, cela nous donne pas moins de 871 lignes de texte sur les 6 555 du JC (13 %)²⁵. Ce qui est loin de constituer une quantité négligeable en soi. Ces données nous révèlent non seulement le réseau des liens humains de cet évêque à Vatican II, mais aussi leur importance par la place qu'il leur accorde dans son JC. D'ailleurs, c'est près de 10 % de celui-ci, plus exactement 562 lignes, qui est consacré uniquement aux rencontres explicites qu'il a eues avec ses pairs et dont nous avons fait mention dans les deuxième et troisième catégories.

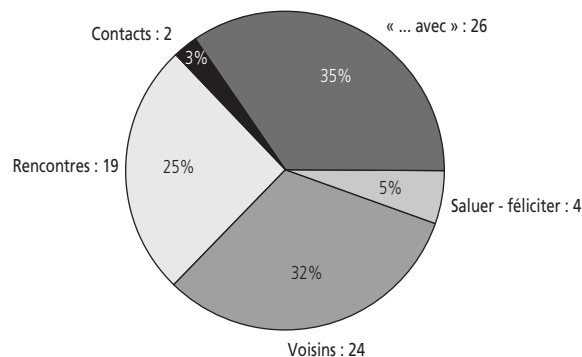
À partir de ces nombreuses traces, nous tenterons maintenant d'esquisser un portrait de ces rencontres d'évêques, faites par M^{gr} Sanschagrín. Quelques questions guideront notre réflexion : Que savons-nous des circonstances dans lesquelles se sont réalisées ces rencontres ? Quelle a été leur fréquence ? Au plan géographique, quel portrait peut-on tracer des évêques rencontrés ? Ce portrait a-t-il un caractère véritablement universel ou est-il plutôt à prédominance continentale voire même nationale ?

Quelques portraits de rencontres d'évêques

Ce portrait, nous l'esquisserons à partir d'un double mouvement. Dans le premier, nous présenterons les diverses circonstances qui ont favorisé des rencontres entre M^{gr} Sanschagrín et ses pairs. Puis, dans le second, nous tracerons plus particulièrement le portrait de la situation géographique des évêques personnellement rencontrés à Vatican II et signalés dans le JC. Cela nous permettra de mieux saisir les convergences et les divergences entre le portrait des évêques o.m.i et ceux des groupes A et B, ci-haut mentionnés.

Une première circonstance est inhérente au fait que M^{gr} Sanschagrín est un religieux de la communauté des Oblats de Marie Immaculée. Cela lui donne non seulement le privilège de résider à la Maison Générale de sa communauté, mais surtout d'y côtoyer quotidiennement 31 évêques, Oblats comme lui, dont la plupart ne lui étaient pas étrangers à l'automne 1962²⁶. En plus des repas qui leur permettent, entre autres, d'échanger sur les questions débattues *in aula*²⁷, la vie communautaire leur offre de nombreuses occasions de se rencontrer.

Figure 1.1
Terme utilisé pour désigner les rencontres



Sans compter six réunions sur des sujets en rapport avec le concile, M^{gr} Sanschagrín participe, avec ses confrères évêques, à 12 activités communautaires au cours des deux premières sessions²⁸ (voir annexes G et H). Qui plus est, c'est dans le même autobus qu'ils voyagent pour se rendre aux congrégations générales et en revenir²⁹. Ce sont là autant d'occasions d'échange entre eux, non seulement sur le concile, mais aussi sur la vie et les questions pastorales propres à leurs Églises respectives.

Par son appartenance à une communauté missionnaire, M^{gr} Sanschagrín a aussi le privilège de vivre avec des évêques dont les Églises sont situées dans des univers géographiques et culturels les plus diversifiés. S'ils sont présents dans 12 pays répartis sur quatre continents³⁰ (voir figure 1.2), les évêques Oblats se retrouvent pour la plupart dans l'aire géographique du Sud et plus particulièrement dans les jeunes Églises d'Afrique et d'Asie. Il n'est pas sans intérêt de noter que sept d'entre elles sont représentées au concile par un évêque autochtone³¹. D'origines des plus disparates³², les évêques Oblats, que côtoie M^{gr} Sanschagrín, ont une moyenne d'âge de 56 ans et une moyenne d'épiscopat de 12 ans. La plupart sont missionnaires et seuls trois d'entre eux sont à la retraite³³. Bien qu'ils soient peu nombreux à s'être retrouvés dans les diverses commissions conciliaires³⁴, la présence des Cooray et Hurley, à la Commission centrale préparatoire au concile, n'est cependant pas passée inaperçue³⁵.

À Vatican II, par cette présence d'Églises aussi diversifiée à travers les évêques Oblats, M^{gr} Sanschagrín baigne pour ainsi dire dans une atmosphère d'universalité. La Maison Générale est alors une sorte de carrefour où se croisent les expériences ecclésiales ainsi que les préoccupations théologiques, pastorales et missionnaires les plus diverses. Sous ce toit, on retrouve également neuf théologiens qui sont au nombre des *periti* (experts) au concile³⁶, ainsi que le Supérieur général qui est Père du concile et membre de la Commission des missions³⁷. Si de multiples éléments sont alors en place pour favoriser un brassage des idées, l'influence des Églises d'Afrique et d'Asie ne peut être ignorée et ce, en raison de leur prédominance dans ce groupe d'évêques. Fait pour le moins significatif, trois des quatre évêques Oblats, qui sont membres des Commissions conciliaires, viennent de ces Églises³⁸. M^{gr} Sanschagrín se trouve donc non seulement dans un milieu qui est propice aux échanges entre Églises, mais aussi dans un milieu où l'effervescence des jeunes Églises peut nourrir sa propre réflexion et ce, en l'ouvrant à leurs problématiques particulières. Car la vie en commun, les sympathies et les amitiés ne sont pas sans ouvrir des chemins de communion et de réception réciproques. D'ailleurs, lors des débats *in aula* sur l'utilisation de la langue du peuple en liturgie, M^{gr} Sanschagrín se montre particulièrement sensible aux arguments des jeunes Églises favorables à son

Figure 1.2

Les évêques o.m.i.

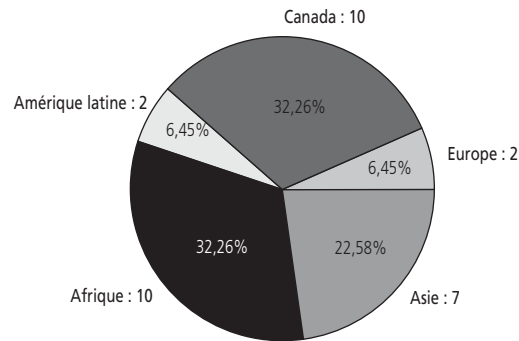
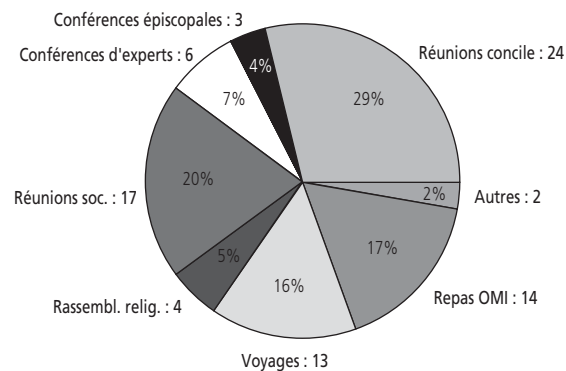


Figure 1.3

Évêques rencontrés et leur contexte



utilisation. C'est à leurs arguments qu'il fait écho dans une lettre à ses diocésains³⁹ et cela, à un moment où il n'y aurait eu rien d'étonnant d'y trouver les arguments provenant d'Églises nord-occidentales.

La Maison Générale offre à M^{gr} Sanschagrín un contexte favorable non seulement pour des rencontres avec les évêques Oblats, mais aussi avec des évêques qui viennent y prendre un repas à l'occasion. Si le JC nous apprend que 14 évêques y sont ainsi rencontrés, il nous apprend également que la plupart de ses rencontres avec des évêques non Oblats se sont faites dans des circonstances tout à fait autres : les voyages au concile, les réunions auxquelles il participe, les rassemblements religieux auxquels il assiste, etc. (voir figure 1.3⁴⁰).

À Vatican II, si les voyages ont fourni à M^{gr} Sanschagrín l'occasion d'établir un contact avec 13 évêques, les diverses réunions auxquelles il est amené à participer nous apparaissent comme l'une des circonstances privilégiées pour des rencontres avec 50 autres évêques. En nous inspirant de sa propre typologie⁴¹, nous retrouvons, d'une part, les 83 « réunions officielles du concile⁴² » et, d'autre

part, 43 autres réunions, que nous qualifierons de non officielles par rapport aux premières (voir annexes I, J et K). Dans cette seconde catégorie, M^{gr} Sanschagrín regroupe les « réunions par conférences épiscopales de chaque pays, région ou continent », les « conférences données par les experts du Concile ou autres théologiens⁴³ » et, enfin, les « réunions sociales » qui comprennent des réceptions officielles, diverses cérémonies, des visites à des communautés religieuses et même des audiences du Pape accordées aux divers évêquats. La figure 1.3 nous montre combien ces réunions, aussi disparates qu'elles puissent être, pouvaient devenir autant d'occasions pour des dialogues et des échanges entre Églises et ce, à travers leur évêque. À ces diverses réunions, s'ajoutent 17 rassemblements religieux dont M^{gr} Sanschagrín nous a conservé des traces dans son JC (voir annexe L). Selon ce que nous avons pu en tirer, ils lui ont permis d'établir un contact avec 4 autres évêques (voir figure 1.3). Au plan quantitatif, cet évêque consacre 10 % de son JC — plus précisément 641 lignes — uniquement aux réunions non officielles et autres rassemblements, auxquels il lui a été donné d'être présent et qui lui ont permis d'entrer en dialogue avec au moins 30 évêques.



ARMES DE M^{gr} SANSCHAGRIN.
Archives Diocèse d'Amos.

Vatican II se présentait donc aux évêques du monde entier — et plus précisément à M^{gr} Sanschagrin — comme une circonstance tout à fait exceptionnelle pour établir des contacts avec les autres évêques. Cet évêque nous a donné un témoignage des plus éloquents en ce sens lorsqu'il décrit l'atmosphère de la Place Saint-Pierre avant l'ouverture des congrégations générales : « Les Évêques ont pris l'habitude de nos gens de l'Abitibi : de flâner sur le perron de l'église en attendant que la messe commence. Les autobus mis à notre disposition par le Vatican viennent vraiment nous chercher de bonne heure. De telle sorte que nous avons une bonne demi-heure à disposer et c'est précieux pour les rencontres et les contacts.⁴⁴ »

Les diverses réunions, auxquelles M^{gr} Sanschagrin participe, sont non seulement des occasions pour entrer en contact avec des évêques, mais aussi pour entrer en contact avec des courants théologiques et des questions pastorales les plus diversifiés. Outre sa fréquentation d'assemblées catholiques de rite latin, il s'intéresse non seulement aux orientaux catholiques, mais aussi aux Églises séparées. C'est ainsi qu'on le retrouve chez les évêques espagnols et français (voir annexe J), aux conférences de théologiens catholiques (Küng, Rahner, Congar et Le Guillou), d'un évêque oriental catholique (M^{gr} Neofito Edelby) et d'observateurs au concile (Cullman, Frères Schutz et Thurian ainsi que M^{gr} Cassien, un russe orthodoxe), etc.

Après avoir esquissé un portrait des circonstances qui ont favorisé des rencontres personnelles entre M^{gr} Sanschagrin et 83 évêques, nous allons maintenant présenter les grandes lignes d'un portrait géographique et linguistique des 103 évêques⁴⁵ avec lesquels il a établi un dialogue et dont il nous a conservé les traces dans son JC. Ces sont les évêques des groupes A et B, ci-haut mentionnés.

Selon le JC, M^{gr} Sanschagrin entre en dialogue avec au moins 103 évêques⁴⁶ de 42 pays, situés sur les cinq continents (voir figure 1.4). Cependant, 80 % de ces évêques proviennent de deux grandes

aires géographiques : l'Europe et les Amériques. Sur un plan Nord-Sud, par contre, bien que les évêques des Églises nord-occidentales soient plus les nombreux (47 %), ceux des Églises du Sud suivent de près (43 %). Pendant qu'en Europe, la France arrive au premier rang avec 18 évêques, dans les Amériques, la première place revient à l'Amérique latine avec ses 23 évêques — Mexique (3), Amérique centrale (5) et Amérique du Sud (15). Ainsi, les cultures française et latino-américaine regroupent 40 % des évêques rencontrés par M^{gr} Sanschagrin. De plus, si les Latino-américains représentent à eux seuls 22 % des 103 évêques rencontrés, cela ne doit pas nous surprendre. Cet évêque a au moins quatre bonnes raisons d'entrer en contact avec eux : il a été missionnaire au Chili de 1948 à 1953⁴⁷, il est secrétaire de la Commission Épiscopale Canadienne pour l'Amérique latine⁴⁸, des prêtres et des laïques de son diocèse sont missionnaires au Honduras⁴⁹ et l'épiscopat canadien y construit un séminaire⁵⁰. De plus, dans la grande mosaïque de ses rencontres individuelles, les évêques d'Afrique, d'Asie et d'Océanie occupent un espace peu négligeable (20 %). Signalons que dans le groupe des évêques d'Asie, on retrouve cinq évêques orientaux — trois de rite maronite et deux de rite melchite⁵¹. Enfin, ajoutons qu'au plan linguistique, les évêques de la francophonie sont les plus nombreux, suivis des hispanophones et des anglophones.

Ainsi, grâce à ces 103 évêques, s'offre donc à M^{gr} Sanschagrin une occasion d'entrer en contact avec des courants théologiques et pastoraux aux accents les plus diversifiés : ceux des vieilles Églises nord-occidentales et plus particulièrement de France, ceux des jeunes Églises tiers-mondistes et plus spécifiquement d'Afrique, ceux des Églises latino-américaines et ceux des Églises orientales catholiques. À ces courants, il nous faut certainement ajouter ceux de l'Église de Belgique dont l'influence est sans conteste au concile⁵². S'il est vrai que cette Église est peu représentée dans la grande mosaïque des rencontres Sanschagrin, qu'il nous suffise seulement

de mentionner un nom parmi ceux qui s'y trouvent : le Cardinal Leo Jozef Suenens, l'un des évêques les plus influents de cette Église. Selon le JC, ces deux évêques ont discuté entre eux à trois reprises au moins⁵³.

L'ensemble de ce bilan nous montre qu'à Vatican II, de « nombreuses rencontres » ont effectivement eu lieu entre M^{gr} Sanschagrin et « des évêques de nombreux pays ». Qui plus est, ces rencontres ont eu un caractère catholique, au sens d'universel, sur deux plans : M^{gr} Sanschagrin a rencontré personnellement des évêques des cinq continents, ces évêques étant non seulement de rite latin, mais aussi de rites orientaux catholiques. Outre ces rencontres typiquement catholiques, nous retrouvons également des rencontres de type œcuménique. Entre l'Église d'Amos et les Églises séparées, ces rencontres se sont faites de deux manières : *primo*, M^{gr} Sanschagrin a assisté à des conférences données par des observateurs au concile — M^{gr} Cassien, évêque russe orthodoxe, les Frères Schutz et Thurian de Taizé et Oscar Cullman — ; *secundo*, il est entré en conversation avec eux — un évêque orthodoxe russe ainsi que les Frères Schutz et Thurian de Taizé⁵⁴. Ces contacts avec des frères séparés sont certainement à situer dans le cadre de relations semblables en Abitibi⁵⁵. Car dans la ville de Val d'Or, on retrouve, à cette époque, des pasteurs pour les Églises anglicane et presbytérienne ainsi qu'un prêtre pour l'Église orthodoxe russe⁵⁶.

En menant notre enquête au sujet de ces 103 évêques, nous avons également pu découvrir les noms de 34 d'entre eux dans diverses commissions, soit préconciliaires soit conciliaires. Tel que nous le montre la figure 1.5, ce sont les évêques des Églises nord-occidentales qui prédominent avec 85 % de la représentation au sein de ce groupe, ce qui n'est pas sans incidence au plan des influences. En scrutant les données de ce « groupe des 34 », nous y retrouvons 50 % des Français que M^{gr} Sanschagrin a rencontrés, 17 % des Latino-américains et 11 % des Africains. De plus, si 27 évêques sont membres de commissions conciliaires, 20 d'entre eux ont également participé aux commissions préconciliaires. Ce bilan nous permet également de conclure que M^{gr} Sanschagrin n'a pas fréquenté uniquement l'intelligentsia des commissions du concile, à Vatican II. En effet, ce « groupe des 34 » représente à peine le tiers des évêques avec lesquels il a pu établir un contact personnel. Nous consacrerons une partie de la prochaine section à l'exploration de leurs dialogues.

Figure 1.4

103 évêques rencontrés

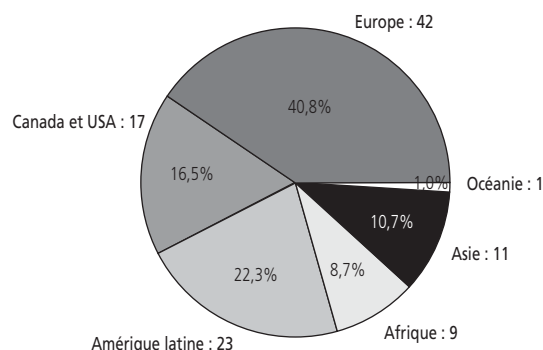


Figure 1.5

34 évêques des commissions

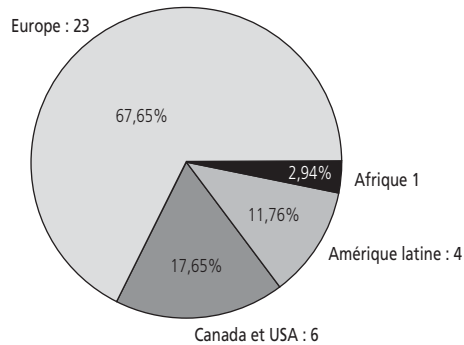
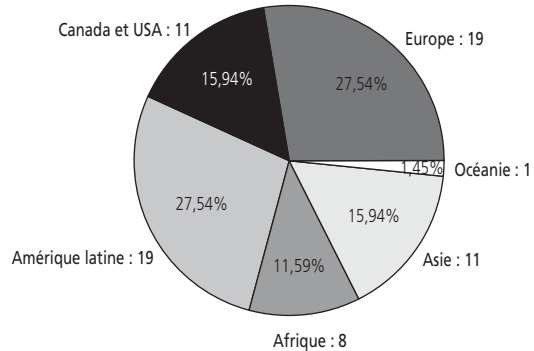


Figure 1.6

69 évêques hors commissions



Les 69 évêques qui n'ont participé à aucune commission du concile et que M^{gr} Sanschagrin a personnellement rencontrés, proviennent majoritairement des Églises situées dans l'aire géographique du Sud (57 %) et ce, tel que montré par la figure 1.6. Au sein de ce groupe, les évêques des Églises d'Afrique et d'Asie occupent une place équivalente à celle des évêques européens ou latino-américains. Ainsi, par ses nombreux contacts avec les Africains et les Asiatiques, cet évêque ne se limite pas aux aires familières d'Europe et d'Amérique latine. Dans notre portrait des propos échangés, nous porterons également une attention spéciale aux Églises orientales.

Après cette esquisse non seulement des circonstances qui ont favorisé les « nombreuses rencontres » entre M^{gr} Sanschagrin et « des évêques de nombreux pays », mais aussi de leur localisation géographique, notre portrait exige maintenant que nous tracions quelques traits au sujet des dialogues et des échanges de biens qui ont eu lieu entre cet évêque et ses pairs, à Vatican II.

L'objet des dialogues et des échanges de biens

Aux fins de la présente étude, nous avons choisi de limiter notre enquête aux 103 évêques non Oblats que M^{gr} Sanschagrin a rencontrés (voir annexes B et C). Nous avons également fait un second choix afin de comparer divers résultats de cette enquête : celui de scinder ce groupe-témoin non pas en fonction d'un critère d'appartenance géographique, mais en fonction du critère de la participation ou non de ces évêques à l'une ou l'autre des commissions du concile. Il en résulte alors deux groupes formés respectivement de 34 et de 69 évêques, dont nous avons tracé précédemment le portrait géographique. Ce dernier choix a été motivé par une question : les conversations de M^{gr} Sanschagrin avec les 34 évêques, membres des commissions, ont-elle porté spécifiquement sur le concile ? Cela nous permettra de mesurer les convergences et les divergences entre ces deux groupes, non seulement par rapport

à l'objet de leurs dialogues, mais aussi plus particulièrement en ce qui concerne la place du concile dans leurs conversations.

Au sujet des 34 évêques, membres des commissions conciliaires, le JC conserve des traces explicites de dialogues entre M^{gr} Sanschagrin et 18 d'entre eux (53 %). Si l'analyse thématique nous a permis de retrouver plusieurs sujets de conversation au sein de leurs dialogues (voir figure 1.7), elle nous a également fait découvrir que près de la moitié d'entre eux sont en rapport avec le concile : les commissions, les schémas, les interventions *in aula*, le secret imposé aux Pères conciliaires ou encore les experts au concile. Les autres sujets sont plutôt disparates — la vie des Églises locales, les missions, la politique de leur pays, parfois même des aspects plus personnels, etc.

En ce qui a trait aux dialogues sur le concile, l'analyse nous a permis de répertorier 12 évêques qui échangent des propos à ce sujet avec M^{gr} Sanschagrin. Ils viennent du Canada (Martin, Pelletier et Roy), d'Amérique latine (Miranda y Gómez et Pessôa Câmara) et d'Europe (Cunningham et Dwyer d'Angleterre, Suenens de Belgique, Morcillo Gonzales d'Espagne, Jenny et Stourm de France, Marella de la curie romaine). La figure 1.7 nous montre qu'avec trois d'entre eux il est question, entre autres, des commissions conciliaires⁵⁷ : la commission pour l'apostolat des laïcs, pour la presse et les spectacles⁵⁸, celle de la doctrine et des mœurs⁵⁹ ainsi que celle sur la liturgie⁶⁰. De plus, cinq schémas conciliaires sont au menu des conver-

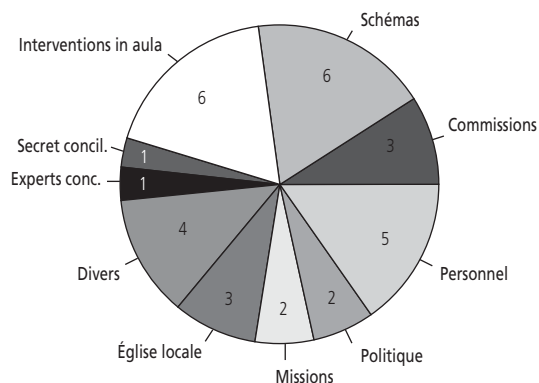
sations avec six évêques. Quatre de ces schémas étaient déjà à l'ordre du jour des discussions *in aula*, lors des deux premières sessions : les moyens de communication sociale⁶¹, l'Église⁶², la liturgie⁶³ ainsi que les évêques et le gouvernement de l'Église⁶⁴. Par contre, le sujet de la préparation au mariage, discuté entre le cardinal Suenens et M^{gr} Sanschagrin, concerne un schéma qui sera, quant à lui, à l'agenda des sessions ultérieures. Qu'une conversation ait porté sur le contenu d'un schéma qui n'est pas encore à l'ordre du jour des débats conciliaires, c'est là un cas unique dans le JC, pour la période étudiée. Dans l'analyse des dialogues Sanschagrin-Suenens nous y porterons une attention particulière. Enfin, pour ce qui est des dialogues au sujet des interventions *in aula*, nous retrouvons, entre autres, les



CATHÉDRALE DU DIOCÈSE D'AMOS.

Archives Diocèse d'Amos.

Figure 1.7
Dialogues – évêques des commissions



félicitations ainsi que les propos qui sont échangés à la suite de l'intervention de M^{gr} Sanschagrin, le 23 novembre 1962⁶⁵.

À ces divers dialogues, il nous faut ajouter les propos, au ton souvent léger, de ses deux voisins dans l'assemblée conciliaire : M^{gr} James Cunningham et M^{gr} George Dwyer. Ils occupent 56 lignes du JC, quoique d'une manière fort inégale pour chacun d'eux. Alors que les traits d'esprit et les remarques du premier, sur divers sujets⁶⁶, se retrouvent à 17 reprises sous la plume de M^{gr} Sanschagrin, une seule remarque du second a été retenue⁶⁷.

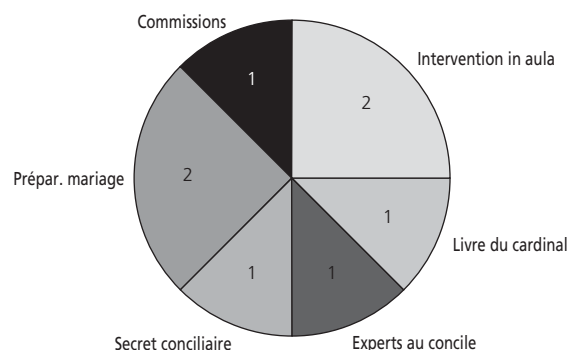
Outre les propos échangés avec Cunningham et Dwyer, ainsi que ses conversations à deux reprises avec Cazaux⁶⁸, Pelletier et Stourm, nous retrouvons trois dialogues avec M^{gr} Albertus Martin, membre de la Commission de liturgie. L'un d'eux a été signalé précédemment ; il portait plus précisément sur les travaux de cette commission (voir note n° 60). Les deux autres conversations Sanschagrin-Martin ont pour objet le schéma sur la liturgie lui-même. Devant les arguments de M^{gr} Martin et de M^{gr} Jenny — qui l'accompagnaient lors de la première de ces conversations —, M^{gr} Sanschagrin change son intention de vote sur l'un des chapitres du schéma et ce, pour ne pas perdre les acquis⁶⁹. La seconde conversation entre les deux évêques survient, quant à elle, à la suite du refus, par la commission, d'inclure dans ce schéma la communion sous les deux espèces pour les époux à la messe de leur mariage. M^{gr} Sanschagrin s'enquiert alors de la raison de cette attitude de la commission, — une attitude que ne partage pas M^{gr} Martin — : selon les Européens, « la cérémonie du mariage n'y est pas assez digne⁷⁰ ! » Ces dialogues Sanschagrin-Martin mettent donc en évidence, entre autres, la dialectique Commissions-Pères conciliaires.

Si les dialogues Sanschagrin-Martin offrent un réel intérêt, ils sont cependant sans commune mesure avec les dialogues Sanschagrin-Suenens. Car, avec le Cardinal Leo Jozef Suenens, M^{gr} Sanschagrin a non seulement des dialogues, mais aussi des

échanges de biens. Quarante et une lignes du JC conservent les traces de trois conversations qui se sont déroulées entre eux, les 23 et 24 novembre 1962⁷¹, ainsi que le 21 novembre 1963. Si les questions conciliaires occupent la quasi totalité de leurs dialogues, la diversité des sujets abordés n'en est pas moins remarquable (voir figure 1.8).

À deux reprises, le Cardinal revient sur l'intervention *in aula* de M^{gr} Sanschagrin. Il lui donne raison d'avoir demandé que le Saint-Siège communique d'abord ses décisions aux évêques avant de les transmettre aux journalistes, car lui-même se sent parfois humilié par la façon de faire du Saint-Siège⁷². À deux reprises également, il transmet à M^{gr} Sanschagrin une nouvelle confidentielle : *primo*, la nomination des cardinaux Ottaviani et Bea, « conjointement présidents de la commission chargée de réétudier le schéma sur la Révélation⁷³ » et, *secundo*, une suggestion faite au Pape, par le Secrétariat des affaires extraordinaires du concile, demandant « que des Frères, des Sœurs, des laïques masculins et féminins soient invités au Concile à titre d'experts⁷⁴. » Si ces confidences traduisent à leur manière la relation de confiance qui existe entre ces deux évêques, leurs dialogues au sujet de la préparation au mariage nous révèlent, entre autres, une préoccupation pastorale commune. À deux reprises également, il en sera question entre eux. Aux dires de M^{gr} Sanschagrin, il allait de soi que ce sujet fasse l'objet de leurs conversations, mais sans nous en donner la raison⁷⁵. Tous les deux se montrent insatisfaits du traitement qui a été réservé à la préparation au mariage dans le schéma où il en est mention. Leur souci est non seulement d'en bonifier les énoncés⁷⁶, mais aussi de veiller à ce que l'on aborde cette question d'une manière plus pastorale que canonique⁷⁷. Enfin, entre ces deux évêques, un autre sujet est aussi abordé : celui du secret auquel sont soumis les Pères conciliaires. Comme nous l'avons souligné précédemment, le secret conciliaire préoccupe énormément M^{gr} Sanschagrin. D'ailleurs, c'est sûrement pour cette raison qu'il en discute avec

Figure 1.8
Dialogues Sanschagrin-Suenens: sujets



le Cardinal, qui lui répond que « le secret [...] n'existe pas, dans la pratique, au concile⁷⁸. »

À ces dialogues, s'ajoute également un échange réciproque de biens entre ces deux évêques. Selon le JC, un premier échange se fait à partir de M^{gr} Sanschagrin, pour ainsi dire. Suite à leur conversation sur la préparation au mariage, il est convenu que le Père André Guay, o.m.i., fasse parvenir au cardinal un texte proposant des améliorations au schéma conciliaire en cause. Les autres échanges se font en provenance du Cardinal. Lors de sa visite chez lui, M^{gr} Sanschagrin s'intéresse tout particulièrement, entre autres choses, à son livre *Promotion apostolique de la religieuse*, qui est sous presse à l'époque. Le cardinal lui en promet alors un exemplaire. De plus, à cette même occasion, celui-ci dédicace à l'intention de l'aumônier diocésain de la Légion de Marie, M^{gr} Gaston Duchemin, une brochure qu'il vient d'écrire sur ce mouvement d'apostolat⁷⁹. Enfin, au terme de la deuxième session, il fait parvenir à M^{gr} Sanschagrin vingt copies d'un article sur l'Action catholique, écrit avec la permission de Pie XII⁸⁰.

Ces dialogues et ces échanges entre Suenens et Sanschagrin sont tout à fait uniques dans le JC, pour la période étudiée. Rien de tel ne s'y trouve par rapport aux autres évêques et ce, pas même au sujet de ceux qui sont qualifiés d'amis. Cela ne peut être sans incidence sur M^{gr} Sanschagrin. C'est pourquoi, à Vatican II, l'Église de Mechelen-Brussel est certainement l'Église locale qui a eu le plus d'influence sur l'Église d'Amos et ce, à cause de leur communion, exprimée entre autres par leurs dialogues et leurs échanges de biens. Encore faudrait-il vérifier cette hypothèse!

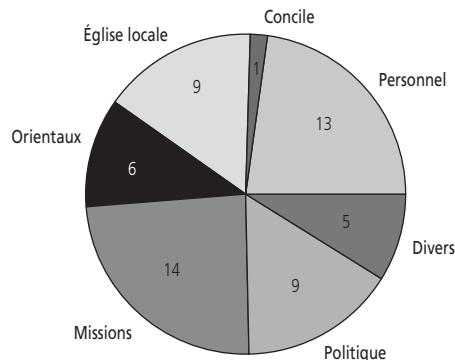
L'ensemble de ce portrait des dialogues entre M^{gr} Sanschagrin et des évêques impliqués dans les commissions du concile nous a permis de constater que les sujets conciliaires y occupent un espace relativement important. Il nous faut cependant signaler que 85 % des évêques de ce groupe proviennent des Églises nord-occidentales. Il sera donc intéres-

sant de comparer ces données avec celles du groupe des 69 évêques, non impliqués dans des commissions, dont 57 % d'entre eux n'appartiennent pas à l'aire géographique nord-occidentale.

Au sujet de ce second groupe, le JC a conservé des traces de conversation avec 48 des 69 évêques qui le forment (70 %), ce qui est appréciable pour une analyse thématique. Telle que nous le montre la figure 1.9, cette analyse nous a permis de découvrir que les dialogues se sont déroulés autour de cinq sujets principaux : les missions, différents aspects liés aux personnes, leurs Églises locales, la politique de leurs pays, des questions propres aux Églises orientales catholiques, etc.

À l'exception d'une information de M^{gr} Luis Franco Cascón, à l'effet que « les évêques espagnols ont amené avec eux une trentaine de "periti"⁸¹ », le concile est le grand absent dans les traces des dialogues de ce groupe d'évêques. Doit-on conclure pour autant que les débats conciliaires ont été absents des conversations à l'extérieur de l'*aula* ? Rien ne nous permet cependant de l'affirmer explicitement. On ne peut qu'émettre des hypothèses pour expliquer cette quasi absence du concile dans les traces conservées dans le JC. Une première serait qu'effectivement, il n'en fut pas question avec ces évêques et ce, pour trois raisons au moins : *primo*, la nature ou le contexte de certaines rencontres (des dialogues pour faire connaissance, des dialogues à l'occasion d'une rencontre fortuite, etc.); *secundo*, des préoccupations pastorales qui ont orienté les conversations sur des sujets autres; *tertio*, les centres d'intérêt personnel des interlocuteurs eux-mêmes qui ont été l'objet des dialogues. Une seconde hypothèse serait liée à la nature même du JC. Étant donné qu'il s'agit d'un écrit épistolaire, M^{gr} Sanschagrín devient sélectif dans ce qu'il transmet. Il y conserverait uniquement ce qu'il peut écrire des conversations ou ce qui peut représenter un intérêt pour ses lecteurs. Comment expliquer alors les nombreuses traces du concile dans ses dialogues avec les évêques du « groupe des 34 » ? Une troisième hypothèse est celle que le JC ne se veut pas un compte rendu exhaustif des activités et des dialogues de cet évêque. À titre d'illustration, dans une lettre à ses diocésains, lors de la deuxième session, M^{gr} Sanschagrín fait écho à une conversation qu'il a eue avec un évêque oriental sur la question du diaconat permanent⁸². Or, il n'en est question nulle part dans son journal conciliaire. De plus, au terme de la seconde session du concile, il écrit à sa mère que « le grand sujet de conversation entre les Évêques est l'application, qu'ils feront dans leur pays et dans leur diocèse, de la constitution conciliaire sur la réforme de la liturgie⁸³. » Cependant, on ne retrouve dans son journal aucune trace d'une telle conversation de sa part avec un évêque.

Figure 1.9
Dialogues – Évêques hors commissions



Deux sujets de conversation avec les évêques de ce groupe retiendront plus particulièrement notre attention ici : les missions et ce qui a trait aux Églises orientales catholiques. Ce sont des sujets qui seront non seulement discutés à l'intérieur de l'*aula*, mais qui feront également l'objet de deux décrets conciliaires : *L'activité missionnaire de l'Église et Les Églises orientales catholiques*. Si ces sujets sont davantage présents dans les conversations avec les évêques du « groupe des 69 », comparativement à celles du « groupe des 34 », cela est certainement dû à la prédominance des Églises de l'aire géographique du Sud, au sein de ce groupe (57 %).

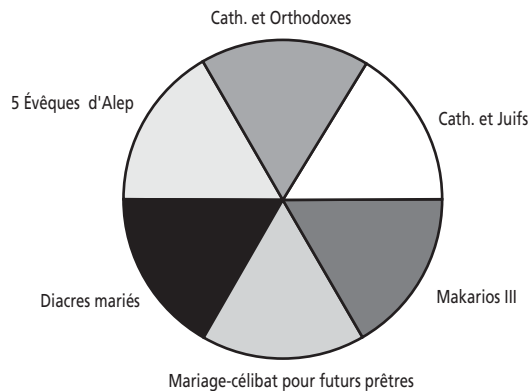
Les traces conservées dans le JC nous apprennent que le sujet des missions nourrit les conversations entre M^{gr} Sanschagrín et 14 évêques, dont huit d'entre eux ont leur Église en Amérique latine⁸⁴. À l'exception des propos échangés avec M^{gr} Nguyen-van-Hien, au sujet d'un missionnaire d'Amos au Viet-Nam⁸⁵, l'ensemble de ces dialogues se rapporte à l'Amérique latine. On y aborde, entre autres, le soutien missionnaire par l'envoi de prêtres venant des Églises nord-occidentales⁸⁶, la situation des missionnaires d'Amos au Honduras à la suite d'une révolution de l'armée⁸⁷, et l'œuvre missionnaire des Oblats de Marie Immaculée⁸⁸. Qui plus est, à l'occasion d'un souper avec un groupe d'évêques et à leur demande, M^{gr} Sanschagrín leur parle de l'Amérique latine⁸⁹.

ARMES DU DIOCÈSE D'AMOS.
Archives Diocèse d'Amos.



Des dialogues avec quelques évêques des Églises orientales catholiques⁹⁰ offrent, quant à eux, un réel intérêt par la diversité des problématiques abordées (voir figure 1.10). Si la question de l'intercommunion entre les catholiques et les orthodoxes, « comme solution de rapprochement », est l'objet des propos échangés avec M^{gr} Abed, qui d'ailleurs s'y montre favorable⁹¹, celle des relations entre les orientaux catholiques et les juifs est au menu des conversations avec M^{gr} Achkar et M^{gr} Hakim⁹². Lors de sa rencontre avec l'évêque maronite de Chypre, M^{gr} Sanschagrín le questionne au sujet de Makários III, à la fois archevêque grec orthodoxe et président de la république de Chypre⁹³. Mais ce qui constitue un réel intérêt, c'est leur conversation au sujet du mariage et du célibat ecclésiastique pour les candidats au presbytérat, au sein de cette Église orientale catholique⁹⁴. Par contre, avec M^{gr} Ayoub (maronite) et M^{gr} Toutoungy (melchite), évêques d'Alep en Syrie, c'est une problématique particulière

Figure 1.10
Dialogues – Évêques orientaux : sujets



du Centre catholique de l'Université d'Ottawa de lui expédier à Rome de la documentation sur le SPM¹⁰⁴. Ce qui étonne, ce n'est pas tant qu'un tel échange ait pu se produire, mais davantage le peu de traces présentes dans le JC à cet effet. Cet échange Sanschagrin-Lopes de Moura est l'unique témoignage de la période étudiée.

Conclusion

La présente étude nous permet donc de valider l'affirmation de R. Plamondon à l'effet que M^{gr} Sanschagrin a effectivement eu de « nombreuses rencontres avec des évêques de nombreux pays ». Chaque rassemblement d'évêques est alors devenu pour M^{gr} Sanschagrin une occasion de créer des liens avec ses pairs.

Les quelques portraits esquissés des dialogues entre M^{gr} Sanschagrin et 103 évêques (notre groupe-témoin), nous permettent également de tirer quelques conclusions. Premièrement, le concile est peu présent dans les traces qui sont conservées des dialogues avec ces évêques. N'eut été des propos échangés avec 12 d'entre eux, membres des commissions, nous n'aurions rien qui vaille sur le thème du concile. De plus, un seul des biens échangés est en rapport direct avec celui-ci : c'est le texte du Père Guay, o.m.i., sur la préparation au mariage. Deuxièmement, ce que ces portraits mettent en évidence, c'est l'abondance de traces qui ont été conservées sur le monde des évêques non impliqués dans les commissions. À Vatican II, dans leurs dialogues avec M^{gr} Sanschagrin, ces évêques consacrent une part importante de leurs propos aux réalités de leur monde : la vie de leur Église locale, des questions propres à leur milieu (chez les Orientaux), les missions, la situation politique du pays, etc. Des biens portant sur la préparation au mariage sont également échangés. Luis Antonio G. Tagle n'a-t-il pas alors raison d'écrire que « les évêques ont porté leurs propres mondes au concile et [ainsi] permis que ceux-ci fussent transformés en dialectique et communion avec les autres mondes » ? En prenant ainsi position en faveur de Tagle, nous n'ignorons pas cependant la réplique que cette affirmation lui valut de la part de Joseph Famerée : « ... ne relève-t-elle pas d'une idéalisation théologique rétrospective ?¹⁰⁵ » Il va sans dire que notre étude n'a pas la prétention de trancher le débat Famerée-Tagle, mais plutôt d'y contribuer par les éléments que nous apportons.

Raymond Martel

aux Églises catholiques uniates de cette ville qui est au cœur du dialogue avec M^{gr} Sanschagrin. Tous deux défendent le principe d'un évêque catholique par ville ; ce qui éviterait ainsi à une ville, telle Alep, de compter cinq évêques pour autant de rites (arménien, chaldéen, maronite, melchite et syrien). Mais la majorité des évêques orientaux ne partagent pas cette idée, apprenons-nous, grâce à une question de leur interlocuteur⁹⁵. Enfin, par une lettre à ses diocésains, nous découvrons que M^{gr} Sanschagrin s'est aussi entretenu avec un évêque oriental sur la question de l'ordination d'hommes mariés au diaconat permanent⁹⁶. Par ces divers dialogues, M^{gr} Sanschagrin entre donc directement en contact avec le monde des Églises orientales. S'il est bien différencié du sien, il ne lui est cependant pas tout à fait étranger, car dans la ville de Val d'Or, plus particulièrement, se trouve une communauté catholique ukrainienne de rite byzantin⁹⁷. Mais de tels dialogues ne peuvent le laisser indifférent face aux questions que portent ces Églises et qui seront discutées dans l'*aula* conciliaire. Qui plus est, les expériences ecclésiales de ces évêques, sur une question comme celle du diaconat permanent, ne peuvent être sans incidence sur ses choix futurs.

Si l'analyse du JC nous a permis de retracer plus d'une rencontre avec certains évêques du « groupe des 34 », il en est de même avec des évêques du « groupe des 69 ». Selon le JC, M^{gr} Sanschagrin est entré en contact plus d'une fois avec neuf évêques de ce groupe⁹⁸. Alors que des dialogues ont lieu à deux reprises avec sept d'entre eux, les Piñera Carvallo et Nguyen-van-Hien ont droit à un traitement particulier avec trois rencontres signalées pour chacun d'eux. Qu'il en soit ainsi avec M^{gr} Bernardino Piñera Carvallo étonne peu : il est son meilleur ami parmi les évêques latino-américains⁹⁹. Par contre, ce qui suscite l'intérêt, ce sont ses contacts avec l'évêque vietnamien, au cours de la seconde session du concile. Entre eux, il est question, entre autres, de la situation politique au Viet-Nam ainsi que des

relations difficiles entre bouddhistes et catholiques, à la suite d'une propagande communiste dans les monastères bouddhistes¹⁰⁰. Si des propos sont échangés au sujet d'un missionnaire d'Amos qui œuvre dans ce pays, d'autres le sont également au sujet de M^{gr} François de Laval. L'évêque de Dalat ne manque pas de rappeler à son interlocuteur que « le Canada leur a volé M^{gr} de Laval, qui devait plutôt se rendre évangéliser le Viet-Nam¹⁰¹. » En mettant ainsi en évidence les sujets qui ont nourri les dialogues Sanschagrin-Nguyen-van-Hien, le contraste est d'autant plus marqué par rapport aux dialogues Sanschagrin-Martin et Suenens. Avec ces derniers, le concile était au cœur des conversations, tandis qu'avec l'évêque de Dalat, c'est plus particulièrement son monde.

À ces nombreux dialogues avec des évêques du « groupe des 69 » s'ajoute aussi un échange de biens entre M^{gr} Sanschagrin et M^{gr} Agostinho J. Lopes de Moura, évêque de Portalegre-Castelo Branco, au Portugal. Si l'échange de biens Suenens-Sanschagrin a été marqué par une transmission du premier vers le second, cette fois-ci, M^{gr} Sanschagrin est celui qui transmet à son vis-à-vis. Selon le JC, l'échange Sanschagrin-Lopes de Moura a porté sur des biens en rapport avec le Service de Préparation au Mariage (SPM), sur lequel l'évêque portugais lui avait demandé des renseignements. En plus de répondre à ses questions, M^{gr} Sanschagrin lui remet également des textes sur le sujet¹⁰². Qu'un tel échange se produise à Vatican II semble aller de soi pour cet évêque et ce, pour deux raisons. *Primo*, la préparation au mariage est une question pastorale depuis fort longtemps présente dans le cœur de cet évêque ; déjà, au moment des premières expériences du SPM, en 1941, il était aumônier de ce service comme Père oblat¹⁰³. De plus, ses dialogues avec le cardinal Suenens, sur le sujet, montrent bien son intérêt tout à fait particulier pour la question. *Secundo*, il prévoit de tels échanges de biens avec ses pairs, à Vatican II. C'est pourquoi il demande au directeur

ANNEXE A

Groupe des évêques o.m.i.

Belleau, Henri (Tit. Perre) — Vicaire Apostolique de la Baie James, Canada

Berti, Leonello (Tit. Germanicopoli) — Auxiliaire au Vicariat Apostolique de Vientiane, Laos

Blanchet, Maturino (Aosta, Italie)

Bokenfohr, John (Kimberley, Afrique du Sud)

Bonhomme, Joseph (Tit. Tulana) — Démissionnaire du Vicariat Apostolique du Basutoland. Retiré au Canada.

Clabaut, Armand (Tit. Troade) — Démissionnaire du Vicariat Apostolique de Baie d'Hudson. Retiré en France.

Cooray, Thomas B. (Colombo in Ceylon, Ceylan)

• Membre de la Commission centrale préparatoire au concile (1960)

• Membre nommé à la Commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien (1962)

Coudert, John Louis (Tit. Rodiapolis) — Vicaire Apostolique de Whitehorse, Canada

Des Rosiers, Joseph Delphis (Qacha's Nek, Basutoland)

Dumouchel, Paul (Tit. Sufes) — Vicaire Apostolique de Keewatin, Canada

Hurley, Denis Eugène (Durban, Afrique du Sud)

• Membre de la Commission centrale préparatoire au concile (1960)

• Membre élu à la Commission des séminaires, des études et des écoles catholiques (1962)

Jordan, Anthony (Tit. Silio) — Coadjuteur à Edmonton, Canada

Koppmann, Rudolf (Tit. Dalisando di Pamfilia) — Vicaire Apostolique de Windhoek, Afrique du Sud-Ouest

Lacroix, Marc (Tit. Rosa) — Vicaire Apostolique de la Baie d'Hudson, Canada

Loosdregt, Étienne (Tit. Amaura) — Vicaire Apostolique de Vientiane, Laos

Lucas, Sinforiano (Tit. Boreo) — Vicaire Apostolique de Pilcomayo, Paraguay

Mabathoana, Emanuel (Maseru, Basutoland)

• Membre nommé à la Commission pour les missions (1963)

McSorley, Francis Joseph (Tit. Sozusa di Palestina) — Vicaire Apostolique de Jolo, Îles Philippines

Mongeau, Gérard (Tit. Diana) — Prêlat *nullius* de Cotabato, Îles Philippines

O'Grady, John Fergus (Tit. Aspendo) — Vicaire Apostolique de Prince-Rupert, Canada

Peiris, Edmund (Chilaw, Ceylan)

Phakoe, Ignatius (Leribe, Basutoland)

Piché, Paul (Tit. Orcisto) — Vicaire Apostolique de Mackenzie, Canada

Pillai, Jerome Emilianus (Jaffna, Ceylan)

Plumey, Yves (Garoua, Cameroun)

Routhier, Henri (Tit. Naisso) — Vicaire Apostolique de Grouard, Canada

Scheffer, Lionel (Tit. Isba) — Vicaire Apostolique de Labrador, Canada

Taylor, John E. (Stockholm, Suède)

• Membre élu à la Commission de la discipline des sacrements (1963)

Toussaint, René (Idiofa, Congo)

Vervoot, Karl Walter (Tit. Barica) — Démissionnaire du Vicariat Apostolique de Pilcomayo, Paraguay

Whelan, William Patrick (Bloemfontein, Sud-Afrique)

Note: Les noms des Évêques et de leur Église, dans les annexes B à G, ont été vérifiés à partir de l'*Annuario Pontificio* et retranscrits de la manière qu'ils y apparaissent. Nous avons ainsi complété les informations provenant du JC, où elles sont souvent parcellaires. Nous avons également inclus une information sur la participation des évêques à diverses commissions, préconciliaires et/ou conciliaires. Toutes ces informations ont été vérifiées à partir des sources suivantes: « Le Saint-Père nomme une Commission pour la préparation du futur concile », *La Documentation Catholique*, tome LVI, n° 1306, 21 juin 1959, col. 782-784; « La Commission pontificale centrale préparatoire au II^e Concile du Vatican », *La Documentation Catholique*, tome LVII, n° 1331, 3 juillet 1960, col. 809-810; « Les Commissions pour

Figure 2

Groupe des évêques o.m.i.

Figure 3
Les évêques rencontrés du groupe A



Laboratoire de géographie historique.

la préparation du II^e Concile œcuménique du Vatican, Liste des membres et des consultants», *La Documentation Catholique*, tome LVIII, n° 1346, 19 février 1961, col. 267-282; « Les Commissions et Secrétariats préconciliaires, Liste complémentaire des membres et consultants », *La Documentation Catholique*, tome LIX, n° 1367, 7 janvier 1962, col. 67-72; « Les dix Commissions conciliaires », *La Documentation Catholique*, tome LIX, n° 1388, 18 novembre 1962, col. 1455-1466; « Les Commissions conciliaires », *La Documentation Catholique*, tome LXI, n° 1419, 1^{er} mars 1964, col. 333-346; « Pontificie Commissioni Preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II », *Annuario Pontificio per l'Anno 1962*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1962, p. 1035-1062; « Concilio Ecumenico Vaticano II », *Annuario Pontificio per l'Anno 1963*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1963, p. 1062-1084; « Concilio Ecumenico Vaticano II », *Annuario Pontificio per l'Anno 1964*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1964, p. 1073-1089.

ANNEXE B

Les évêques rencontrés du groupe A

Abed, Antoine (Tripoli del Libano, Liban) — Maronite
 Ayoub, François (Alep, Syrie) — Maronite
 Barthe, Gilles (Fréjus-Toulon, France)
 Bogarín Argaña, Ramón (San Juan Bautista de las Misiones, Paraguay)
 • Membre élu à la Commission des séminaires, des études et des écoles catholiques (1962)
 Casariego, Mario (Aux., Guatemala, Guatemala)
 Castellano, Filemón (Lomas de Zamora, Argentine)
 Cazaux, Antoine Marie (Luçon, France)
 • Membre élu à la Commission des séminaires, des études et des écoles catholiques (1962)
 Cheng Tien Siang, Josephus (Kaohsiung, Formose)
 Choquet, Maurice (Aux., Cap Haïtien, Haïti)
 Cousineau, Albert François (Cap Haïtien, Haïti)
 Dammert Bellido, José Antonio (Cajamarca, Pérou)

Dominguez Recinos, Evelio (Aux., Tegucigalpa, Honduras)

Durán Moreira, Alejandro (San Carlos de Ancud, Chili)

Elchinger, Arthur (Coadj., Strasbourg, France)

Etoga, Paul (Mbalmayo, Cameroun)

Farah, Elie (Cipro, Chypre) — Maronite

Ferretto, Cardinal Giuseppe (Sabina et Poggio Mirteto, Italie) — Curie romaine: Assesseur de la Sacrée Congrégation consistoriale

• Membre de la Commission antépréparatoire (1959)

• Conseiller à la Commission centrale préparatoire et membre de la sous-commission pour les matières mixtes (1960)

• Membre de Commission centrale préparatoire (1961)

Gerlier, Cardinal Pierre (Lyon, France)

González Ruiz, Julio (Puno, Pérou)

Hervás y Benet, Juan (Tit. Dora) Prêlat *nullius* de Ciudad Real, Espagne

• Membre de la Commission de la liturgie préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission de la discipline des sacrements (1963)

Kuijpers, Stefan (Paramaribo, Surinam)

La Ravoire Morrow, Luis (Krishnagar, Inde)

Lane, Raymond A. (Tit. Ipeca) États-Unis

Makarakiza, Andreas (Ngozi, Burundi)

Marella, Cardinal Paolo — Curie romaine: Préfet de la Sacrée Congrégation de la Révérende Fabrique de Saint-Pierre

- Membre de la Commission centrale préparatoire et de la Commission d'organisation technique (1960)

- Président de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1961)

- Président de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Mazé, Paul (Vicaire apostolique aux Îles Tahiti)

McGuigan, Cardinal James Charles (Toronto, Canada)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

Nguyen-van-Hien, Simon Hoa (Dalat, Viet-Nam)

Oblak, Marijan (Aux. Zadar, Yougoslavie)
Pignedoli, Sergio (Tit. Iconium) — Délégué Apostolique en Afrique Centre-Occidentale

Piñera Carvallo, Bernardino (Temuco, Chili)

Poreku Dery, Peter (Wa, Ghana)

Schmitt, Paul Joseph (Metz, France)

Stourm, René Louis M. (Sens, France)

- Membre du Secrétariat de la presse et des spectacles (1960)

- Membre nommé à la Commission pour l'Apostolat des laïcs, pour la presse et les spectacles (1962)

Suenens, Cardinal Leo Jozef (Mechelen-Brussel, Belgique)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre du Secrétariat des affaires extraordinaires du concile (1962)

- Membre de la Commission pour la coordination des travaux du concile (1962)

- Modérateur (1963)

Suhr, Ioannes Theodor (Köbenhavn, Danemark)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

Toutoungy, Athanasios (Alep, Syrie) — Melchite

Urtasun, Joseph (Avignon, France)

- Membre de la Commission des religieux préparatoire (1961)

- Membre élu à la Commission des religieux (1962)

Valenzuela Rios, Francisco de Boria (Antofagasta, Chili)

Veillot, Pierre (Arch. Coadj., Paris, France)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Vicuña Aránguiz, Eladio (Chillán, Chili)

Weber, Jean (Strasbourg, France)

ANNEXE C

Les évêques rencontrés du groupe B

?, (Missionnaire, Île de Timor, Indonésie)

?, (Riga, Lettonie) — En exil aux États-Unis

?, (Île Madère)

Achkar, Paolo (Laodicea di Siria, Syrie) — Melchite

Adamski, Stanislas (Katowice, Pologne)

Albers, Joseph Henry (Lansing, États-Unis)

Antoniutti, Cardinal Ildebrando — Curie romaine: Sacrée Congrégation du consistoire

- Président de la Commission des religieux (1963)

- Membre élu au Secrétariat pour l'unité des chrétiens (1963)

Baggio, Sebastiano (Tit. Efeso) — Délégué Apostolique au Canada

Bernier, Paul (Gaspé, Canada)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

Boudreaux, Warren Louis (Aux., Lafayette, Louisiane)

Breheret, André (Cahors, France)

Brodeur, Rosario (Alexandria, Canada)

Carboni, Romolo (Tit. Sidon) — Nonce Apostolique au Pérou

Cárdenas, Manuel Augusto (Aux., Buenos-Aires, Argentine)

Charbonneau, Paul-Émile (Aux., Ottawa, Canada)

Chichester, s.j., Aston (Tit. Velebusdo) — Démissionnaire du Vicariat Apostolique de Salisbury, Rhodésie. Réside en Rhodésie.

Coderre, Gérard-Marie (Saint-Jean de Québec, Canada)

Côté, s.j., Philip (Süchow, Formose, Chine)

Cunningham, James (Hexham-Newcastle, Angleterre)

- Membre du Secrétariat pour l'union des chrétiens (1960)

Daem, Jules Victor (Antwerpen, Belgique)

- Membre élu à la Commission des séminaires, des études et des écoles catholiques (1962)

De Provenchère, Charles (Aix, France)

- Membre de la Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des Églises orientales (1963)

Desmarais, Joseph-Aldée (Amos, Canada)

Desrochers, Bruno (Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Canada)

Dubois, Marcel-Marie (Besançon, France)

- Membre de la Commission théologique préparatoire (1960)

Duval, Léon-Étienne (Alger, Algérie)

Dwyer, George P. (Leeds, Angleterre)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Fortier, Jean-Marie (Aux., Sainte-Anne de la Pocatière, Canada)

Fourrey, René (Belley, France)

Franco Cascón, Luis (San Cristobal de la Laguna, Tenerife, Îles Canaries)

Gauchi, Redento M. — Prélat nullius de Chuquibamba, Pérou

González y Robleto, Vicente Alejandro (Managua, Nicaragua)

Guízar Valencia, Antonio (Chihuahua, Mexique)

Hakim, Georges (Akka, Israël)

Hernández Hurtado, Adolfo (Tapachula, Mexique)

Jean XXIII (Roma, Italie)

Jenny, Henri (Aux., Cambrai, France)

- Membre de la Commission de liturgie préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission de la liturgie (1962)

Jullien, Cardinal Andrea — Curie romaine: Membre de la Sacrée Congrégation de la discipline des sacrements

- Membre de la Commission centrale préparatoire et de la sous-commission des règlements (1960)

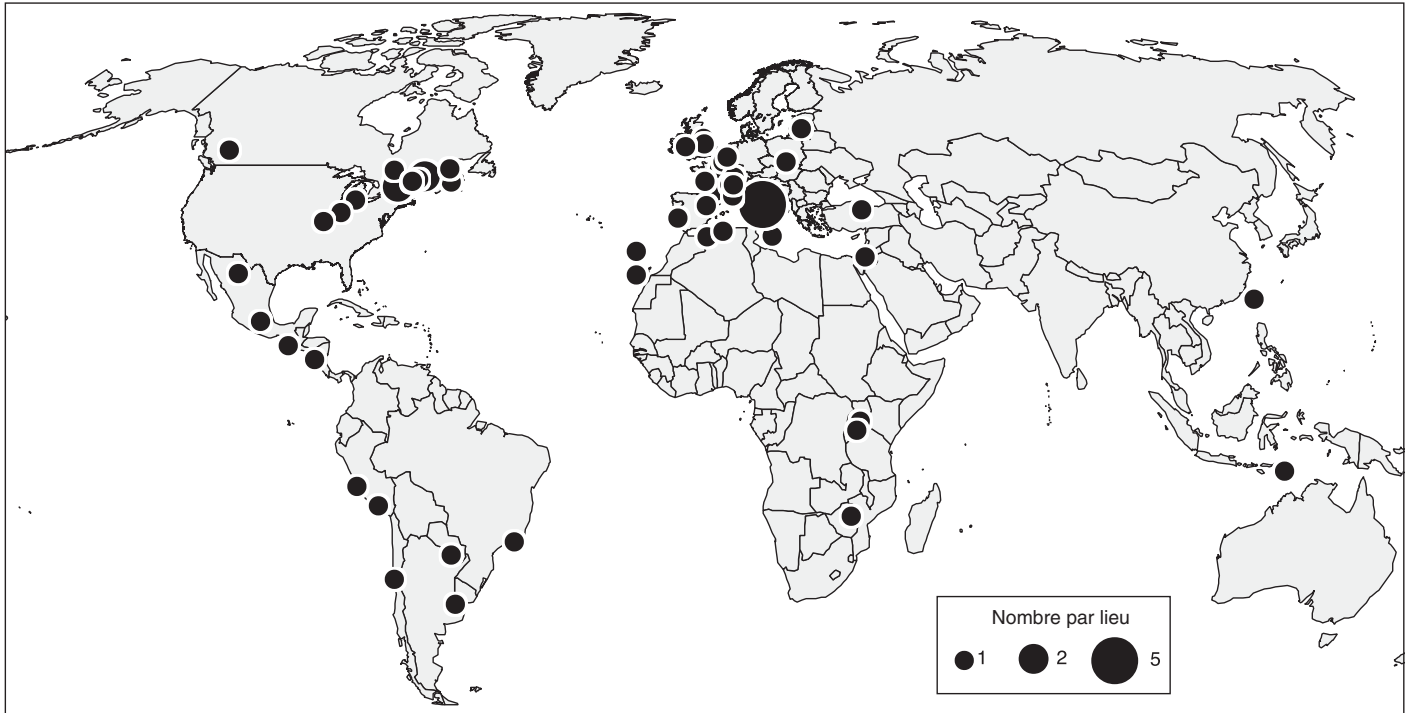
- Membre nommé et vice-président de la Commission de liturgie (1962)

Lacaste, Bertrand (Oran, Algérie)

Lacoursière, François-Xavier (Tit. Amadassa) Ouganda

Lallier, Marc Armand (Marseille, France)

Figure 4
Les évêques rencontrés du groupe B



Laboratoire de géographie historique.

- Membre élu à la Commission de la discipline des sacrements (1962)

Lopes de Moura, Agostinho Joaquim (Portalegre-Castelo Branco, Portugal)

MacEachern, Malcom A. (Charlottetown, Canada)

Martin, Joseph Albert (Nicolet, Canada)

- Membre élu à la Commission de liturgie (1962)

Massé, Charles (Aux., Luçon, France)

McQuaigh, John Charles (Dublin, Irlande)

Mena Porta, Juan José Anibal (Asunción, Paraguay)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

Mery Beckdorf, Arturo (La Serena, Chili)

Miranda y Gómez, Miguel Dario (México, Mexique)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Morcillo González, Casimiro (Zaragoza, Espagne)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Sous-secrétaire au Conseil de présidence du concile (1962) / Secrétariat général (1963)

- Participe à la Commission pour la coordination des travaux du concile (1963)

Ottaviani, Cardinal Alfredo — Curie romaine: Secrétaire de la Sacrée Congrégation du Saint-Office

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

- Président de la Commission théologique préparatoire (1960)

- Président de la Commission de la doctrine de la foi et des mœurs (1962)

Pace, Joseph (Gozo, Malte)

Paul VI (Roma, Italie)

Pelletier, Georges-Léon (Trois-Rivières, Canada)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre nommé à la Commission doctrinale pour la foi et les mœurs (1962)

Pessôa Câmara, Helder (Aux. São Sebastião do Rio de Janeiro, Brésil)

- Consultant à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission pour l'apostolat des laïcs, la presse et les spectacles (1963)

Raymundos, Timeteo Giorgio (Tit. Cariopoli) France

Ritter, Cardinal Joseph Elmer (Saint Louis, U.S.A)

- Vice-président de la Commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien (1962)

Roy, Maurice (Québec, Canada)

- Membre de la Commission théologique préparatoire (1961)

- Membre élu à la Commission doctrinale pour la foi et les mœurs (1962)

Rugambwa, Cardinal Laurean (Bukoba, Tanzanie)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des missions (1962)

Samoré, Antonio (Tit. Tirnovo) — Curie romaine: Secrétaire de la Sacrée Congrégation pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires

- Membre de la Commission antépréparatoire (1959)

- Conseiller à la Commission centrale préparatoire au concile (1960)

- Membre nommé à la Commission pour l'Apostolat des laïcs, pour la presse et les spectacles (1962)

Sigismondi, Pietro (Tit. Neapoli di Pisidia) — Curie romaine: Secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Propagande de la foi

- Membre de la Commission antépréparatoire (1959)

- Conseiller à la Commission centrale préparatoire (1960)

- Membre nommé à la Commission des missions (1962)

Villot, Jean (Coadj., Lyon, France)

- Membre de la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1961)

- Sous-secrétaire au Conseil de présidence du concile (1962) / Secrétariat général (1963)

- Participe à la Commission pour la coordination des travaux du concile (1963)

ANNEXE D

Connaissances antérieures à Vatican II

Poreku Dery, Peter (Wa) — M^{gr} Sanschagrín l'avait connu à Boston, en 1961, lors du Congrès mondial des Chevaliers de Colomb (JC21-63/11/05)⁹⁶.

- Ghana, Afrique

Pignedoli, Sergio (Délégué Apost. Afrique C.-Occid.) — Il l'avait connu en Bolivie, où il était nonce, à l'occasion d'un Congrès de l'Action catholique (JC09-62/11/13).

- Nigéria, Afrique

Piñera Carvallo, Bernardino (Temuco) — Il avait travaillé avec lui dans le cadre de l'Action catholique au Chili (JC19-63/10/22).

- Chili, Amérique latine

Dominguez Recinos, Evelio (Aux. Tegucigalpa) — Il le connaissait par le fait que des missionnaires d'Amos se trouvaient dans son diocèse (JC16-63/10/05).

- Honduras, Amérique latine

Miranda y Gómez, Miguel Dario (México) — Il l'avait connu dans le cadre de l'Action catholique (JC11-62/11/27).

- Mexique, Amérique latine

Bogarín Argaña, Rainon (San Juan de las Misiones) — Il l'avait connu lorsqu'il était venu à Montréal, en 1942, pour étudier l'Action catholique au Canada (JC11-62/12/01).

- Paraguay, Amérique latine

Kuijpers, Stefan (Paramaribo) — Il l'avait connu en 1949, au moment où il se rend au Surinam faire une enquête en vue d'un établissement éventuel des Oblats en ce pays (JC08-62/11/07).

- Surinam, Amérique latine

Suhr, Ioannes T. (Köbenhavn) — Il l'avait visité en 1958 (JC10-62/11/19).

- Danemark, Europe

De Provenchère, Charles (Aix) — Il l'avait visité en 1958 (JC19-63/10/21).

- France, Europe

Gerlier, Cardinal Pierre (Lyon) — Il l'avait reçu en 1947, à l'aéroport de Dorval, à l'occasion du Congrès marial. Il lui avait demandé de prêcher au Congrès mondial de la JOC à Montréal (JC12-62/12/03).

- France, Europe

Veullot, Pierre (Arch. Coadj. Paris) — Celui-ci, de passage à Montréal, s'était rendu à la consécration épiscopale de M^{gr} Sanschagrín (JC11-62/11/27).

- France, Europe

Villot, Jean (Coad. Lyon) — Il le connaissait (JC10-62/11/21).

- France, Europe

Ferretto, Cardinal Giuseppe (Curie Romaine) — Celui-ci s'était rendu à Amos en 1961 et était allé à la pêche avec M^{gr} Sanschagrín (JC16-63/09/30).

- Italie, Europe

Samoré, Antonio (Curie romaine) — Il l'avait connu à la réunion de Washington, en 1959, sur l'aide à apporter à l'Amérique latine (JC11-62/11/30).

- Italie, Europe

ANNEXE E

Les évêques amis

Antezana y Rojas, Abel Isidoro (La Paz, Bolivie)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

Beckmann, Francisco (Panamá, Panamá)

Cunningham, James (Hexham-Newcastle, Angleterre)

- Membre du Secrétariat pour l'union des chrétiens (1960)

Elchinger, Arthur (Coadj., Strasbourg, France)

Gerlier, Cardinal Pierre (Lyon, France)

Lucas, o.m.i., Sinfiorano (Tit. Boreo) — Vicaire Apostolique de Pilcomayo, Paraguay

Mabathoana, o.m.i., Emanuel (Maseru, Basutoland)

- Membre nommé à la Commission pour les missions (1963)

Miranda y Gómez, Miguel Dario (México, Mexique)

- Consultant à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Oviedo y Reyes, Isidro Augusto (Léon, Nicaragua)

Pignedoli, Sergio (Tit. Iconium) — Délégué Apostolique en Afrique Centre-Occidentale

Piñera Carvallo, Bernardino (Temuco, Chili)

Scheffer, o.m.i., Lionel (Tit. Isba) — Vicaire Apostolique de Labrador, Canada

Thangalathil, Gregorios Benedetto Vargese (Trivandrum, Inde)

- Membre de la Commission des Églises orientales préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des Églises orientales (1962)

Vicuña Aránguiz, Eladio (Chillán, Chili)

Weber, Jean (Strasbourg, France)

ANNEXE F

Les évêques signalés au passage dans le JC

Allen, Francis Valentine (Aux. Toronto, Canada)

Baudoux, Maurice (Saint-Boniface, Canada)

- Membre élu à la Commission des Églises orientales (1963)

Carter, Alexander (Sault Sainte Marie, Canada)

- Consultant à la Commission de l'apostolat des laïcs préparatoire (1961)

Edelby, Neofito (Tit. Edessa in Osroene) Melchite, Syrie

- Membre de la Commission pour les Églises orientales préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des Églises orientales (1962)

Feltin, Cardinal Maurice (Paris, France)

Huyghe, Gérard (Arras, France)

- Membre élu à la Commission des religieux (1962)

Landázuri Ricketts, Cardinal Juan (Lima, Pérou)

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

- Membre élu à la Commission des religieux (1962) — Vice-président de cette commission en 1963

Lefebvre, Cardinal Joseph (Bourges, France)

Léger, Cardinal Paul-Émile (Montréal, Canada)

- Membre de la Commission centrale préparatoire et de la sous-commission des amendements (1960)

- Membre élu à la Commission doctrinale pour la foi et les mœurs (1962)

Lemieux, Marie-Joseph (Ottawa, Canada)

Figure 5
Connaissances antérieures à Vatican II



Laboratoire de géographie historique.

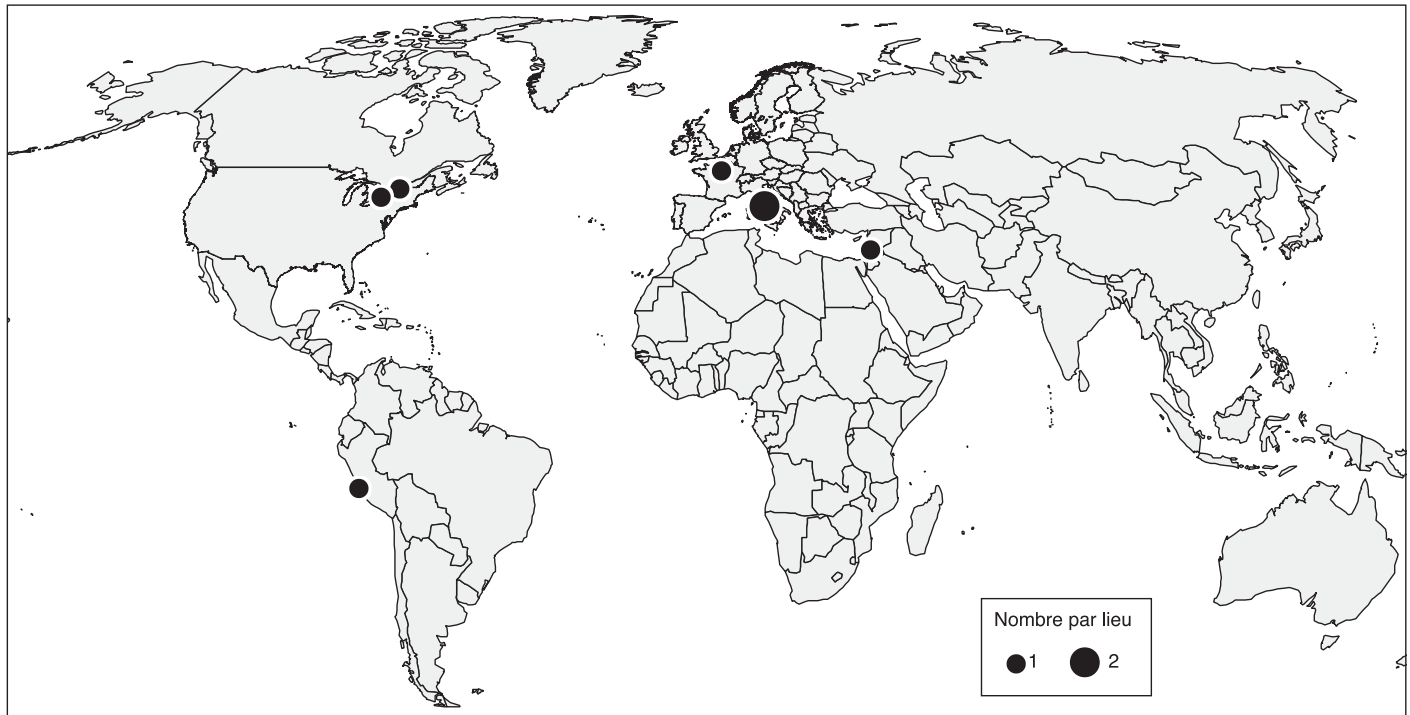
Figure 6
Les évêques amis



Laboratoire de géographie historique.

Figure 7

Les évêques signalés au passage dans le JC



Laboratoire de géographie historique.

- Consultant à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses préparatoire (1960)
- Membre élu à la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (1962)

Lercaro, Cardinal Giacomo (Bologna, Italie)

- Membre élu à la Commission de liturgie (1962)

- Modérateur (1963)

Pizzardo, Cardinal Giuseppe (Albano, Italie)
Curie romaine: Préfet de la Congrégation des Séminaires et des Universités

- Membre de la Commission centrale préparatoire (1960)

- Président de la Commission des études et des séminaires (1960)

- Président de la Commission des séminaires, des études et de l'éducation catholique (1962)

Renard, Alexandre (Versailles, France)

- Membre élu à la Commission de la discipline des sacrements (1962)

Riberi, Antonio (Tit. Dara) Nonce Apostolique en Espagne

Richaud, Cardinal Paul Marie A. (Bordeaux, France)

- Membre de la Commission centrale préparatoire et de la Commission d'organisation technique (1961)

- Membre de la Commission d'organisation technique (1962)

Roques, Cardinal Clément Émile (Rennes, France)

Spellman, Cardinal Francis (New York, États-Unis)

- Membre de la Commission centrale préparatoire et de la Commission d'organisation technique (1960)

- Membre du Conseil de présidence du concile (1962)

- Membre de la Commission pour la coordination des travaux du concile (1962)

- Membre de la Commission d'organisation technique (1962)

Staffa, Dino (Tit. Cesarea di Palestina) Curie romaine: Secrétaire de la Sacrée Congrégation des séminaires et des Universités

- Membre de la Commission antépréparatoire (1959)

- Conseiller à la Commission centrale préparatoire (1960)

- Membre nommé et vice-président de la Commission des séminaires, des études et de l'éducation catholique (1962)

ANNEXE G

Réunions des évêques o.m.i.

1. Réunion des évêques oblats. Sujet: Étude des candidats possibles en vue de l'élection des évêques sur les commissions conciliaires (JC04-62/10/12)¹⁰⁷

2. Réunion des évêques oblats. Sujet: Étude du schéma sur la liturgie (JC06-62/10/23)

3. Réunion des évêques oblats avec les *periti* Jean Daniélou, s.j., Joseph Lécuyer, c.s.sp., et R. Gagnebet, o.p. Sujet: Étude du schéma sur l'Église (JC07-62/10/29)

4. À l'initiative de M^{gr} Sanschagrin, réunion des évêques oblats canadiens avec les *periti* oblats, Bélanger et Gervais, pendant que les évêques canadiens se réunissent chez les Frères de Saint-Gabriel. Sujet: Étude du schéma sur l'Église (JC17-63/10/08)

5. Réunion des évêques oblats canadiens avec les *periti* Bélanger et Gervais. Sujet: La collégialité épiscopale (JC18-63/10/15)

6. Réunion des évêques oblats canadiens avec les *periti* Bélanger et Gervais. Sujet: L'étude de cinq propositions concernant la consécration et la collégialité épiscopale, le pouvoir du collège épiscopal

ainsi que la restauration du diaconat permanent (JC20-63/10/29)

ANNEXE H

Activités oblates

1. Messe en l'église Saint-Sylvestre du Quirinal, à l'occasion du 130^e anniversaire de la consécration épiscopale de M^{gr} de Mazenod (JC05-62/10/14)

2. Excursion des évêques oblates au monastère du Mont Cassin (JC05-62/10/18)

3. Concert en l'honneur du Père Léo Deschâtelets, Général des o.m.i., et des évêques oblates, à la paroisse du *Crucifisso*, confiée aux Oblats (JC06-62/10/24)

4. Messe de *Requiem* aux tombeaux des Oblats décédés à Rome, au cimetière Campoverano (JC08-62/11/03)

5. L'Immaculée Conception : Fête patronale des Oblats. La veille, salut du Très Saint-Sacrement et le jour de la fête, messe solennelle suivie d'un banquet (JC12-62/12/08)

6. Rencontre des Oblats avec M^{gr} del Gallo, camérier du Pape (JC16-63/09/29)

7. Bénédiction de la pierre angulaire du Scolasticat International des Oblats. Présence de tous les évêques oblates (JC17-63/10/11)

8. Service solennel de M^{gr} Meysing, o.m.i., décédé en Afrique du Sud. En plus des évêques oblates, une dizaine d'évêques africains y assistent (JC19-63/10/26)

9. Messe solennelle suivie d'un dîner, à l'occasion du 50^e anniversaire d'ordination du P. Becker, o.m.i., deuxième assistant général des Oblats (JC19-63/10/27)

10. « Conférence et diapositives sur la remise d'un avion par le P. Schulte, o.m.i., et à sa MIVA » à M^{gr} Rudolf Koppmann, o.m.i., d'Afrique du Sud-Ouest (JC22-63/11/16)

11. Récitation du chapelet à Radio-Vatican par les évêques oblates, puis visite des locaux en compagnie du directeur, le P. Lucas, s.j. (JC24-63/11/26)

12. Noël Copin, rédacteur de *La Croix*, rencontre les évêques oblates. Sujet : L'œcuménisme. M^{gr} Sanschagrin y témoigne de son expérience au diocèse d'Amos. (JC24-63/11/27)

ANNEXE I

Réunions des conférences épiscopales

1. Réunion de l'épiscopat canadien (JC04-62/10/12)

2. Réunion de l'épiscopat canadien (JC06-62/10/26)

3. Réunion de l'épiscopat canadien (JC07-62/10/30)

4. Réunion de l'épiscopat canadien (JC08-62/11/06)

5. Réunion de l'épiscopat canadien (JC09-62/11/13)

6. Réunion de l'épiscopat canadien (JC10-62/11/20)

7. Réunion de l'épiscopat canadien (JC11-62/11/28)

8. 1^{ère} réunion de l'assemblée annuelle de l'épiscopat canadien (JC19-63/10/26)

9. 2^e réunion de l'assemblée annuelle de l'épiscopat canadien (JC21-63/11/08)

10. Réunion de l'épiscopat canadien (JC23-63/11/23)

11. Réunion de l'épiscopat français du Canada (JC05-62/10/15)

12. Réunion de l'épiscopat du Québec (JC20-63/10/30)

13. Réunion de l'épiscopat du Québec (JC23-63/11/18)

14. Réunion de l'épiscopat français, avec deux conférences (JC06-62/10/24):

a) « La théologie de l'épiscopat », par les Pères Jean Daniélou, s.j. et Joseph Lécuyer, c.s.sp, tous deux experts au concile;

b) « Les relations entre l'Église latine et les Églises orientales, catholiques et schismatiques », par M^{gr} Neofito Edelby, Père du concile.

15. Réunion de l'épiscopat français, à la salle Saint-Louis-des-Français, avec deux conférences (JC19-63/10/21):

a) « Ce que le monde attend de l'Église », par le Père René Voillaume;

b) « Les problèmes ruraux de France », par les dirigeants nationaux de France de la Jeunesse rurale et du Mouvement rural des familles.

16. Réunion de l'épiscopat espagnol. M^{gr} Sanschagrin y participe à titre d'agent de liaison pour l'épiscopat canadien. À la réunion du 5 novembre 1962, un exposé est donné par un *peritus* espagnol sur le schéma *Les sources de la révélation*. (JC08-62/11/05).

À cette catégorie, nous ajoutons les réunions suivantes:

1. Réunion de la Commission Épiscopale Canadienne pour l'Amérique latine (JC09-62/11/12)

2. Réunion de la Commission Épiscopale Canadienne pour l'Amérique latine (JC11-62/11/30)

3. Réunion de la Commission Épiscopale de l'Amérique latine avec des représentants de 10 pays et des conférences des supérieurs (res) généraux (ales) des communautés religieuses (JC12-62/12/05)

4. Réunion de la Commission Épiscopale Canadienne pour l'Amérique latine (JC24-63/11/25)

5. Rencontre du Cardinal Leo Jozef Suenens avec un groupe d'évêques canadiens (JC24-63/12/01)

ANNEXE J

Conférences auxquelles M^{gr} Sanschagrin a assisté¹⁰⁸

1. Conférence de Hans Küng, expert au concile (JC09-62/11/16)

2. Conférence des Frères Roger Schutz et Max Thurian, de la Communauté de Taizé, hôtes du Secrétariat pour l'union des chrétiens (JC09-62/11/17)

3. Conférence de Karl Rahner s.j., expert au concile: « L'épiscopat et la primauté du Pape » (JC12-62/12/04)

4. Conférence de Yves M.-J. Congar, o.p., expert au concile: « La collégialité épiscopale » (JC16-63/10/04)

5. Conférence de M^{gr} Neofito Edelby (Syrie), Père du concile: « Les réactions d'un oriental devant le schéma sur l'Église ». Lieu de la conférence: Foyer Unitas, un centre de recherche œcuménique organisé par l'épiscopat hollandais. (JC19-63/10/24)

6. Deux conférences organisées par l'épiscopat de langue française d'Afrique (JC22-63/11/12):

a) « L'action de l'Esprit-Saint dans l'Église », par M^{gr} Cassien, évêque russe orthodoxe, hôte du Secrétariat pour l'union des chrétiens;

b) « Le schéma sur l'œcuménisme », par le Père Marie-Joseph Le Guillou, o.p.

7. Conférence chez les Africains, par le Cardinal Giacomo Lercaro (Bologna, Italie), Père du concile: « Ce que le concile avait donné à l'Église: le sens de l'universalité » (JC23-63/11/19)

8. Conférence de Joseph Folliet, vice-président des Semaines Sociales de France: « Une économie de la pauvreté » (JC23-63/11/21)

9. Conférence de Oscar Cullmann, hôte du Secrétariat pour l'union des chrétiens: « L'histoire du salut dans le Nouveau Testament ». Lieu de la conférence: Salle Saint-Louis-des-Français (JC24-63/11/30)

ANNEXE K

Réunions sociales

1. Visite chez les Sœurs de la Sainte-Famille, en compagnie de M^{gr} Lionel Scheffer, o.m.i. (JC03-62/10/04)

2. Réception donnée au Collège canadien par l'Ambassadeur du Canada (JC04-62/10/12)

3. Visite chez les Oblates en compagnie de M^{gr} Henri Routhier, o.m.i., et de M^{gr} Lionel Scheffer, o.m.i. (JC06-62/10/21)

Figure 8

Lieu d'origine des évêques rencontrés



Laboratoire de géographie historique.

4. Réception donnée au Capitole par la Commune de Rome, en l'honneur des Pères conciliaires (JC08-62/11/04)

5. Ouverture de l'année académique de l'Université Grégorienne (JC08-62/11/08)

6. Souper, dans un Hôtel de Rome, avec M^{gr} Vicente A. González y Robleto (archevêque de Managua, Nicaragua) et un groupe d'Évêques de Nicaragua, invités de M^{gr} Bruno Desrochers (St-Anne de la Pocatière). Sujet: Le séminaire de Nicaragua (JC09-62/11/15)

7. Dîner, en compagnie d'une dizaine d'évêques canadiens, à la Maison Générale des Clercs de Saint-Viateur (JC09-62/11/18)

8. Souper à la Maison des Frères de Saint-Gabriel. Présence de 12 évêques canadiens dont Roy, Lacoursière, Coderre et Charbonneau (JC10-62/11/19)

9. Audience papale avec Jean XXIII pour l'épiscopat canadien (JC10-62/11/20)

10. Réception donnée au Collège canadien par l'Ambassade du Canada (JC16-63/10/06)

11. Souper chez un groupe d'évêques avec M^{gr} Sinfiorano Lucas, o.m.i. (Vicariat Apostolique de Pilcomayo, Paraguay), invités de M^{gr} André Breheret (Cahors, France). Sujet: L'Amérique latine (JC17-63/10/10)

12. Visite de Paul VI au collège canadien lors du 75^e anniversaire de sa fondation (JC22-63/11/14)

13. Dîner solennel au Collège canadien pour le 75^e anniversaire de sa fondation (JC23-63/11/23)

ANNEXE L

Rassemblements religieux

1. Audience générale du Pape, dans la basilique Saint-Pierre (JC03-62/10/03)

2. Consécration de l'église canadienne de Rome (JC07-62/11/01)

3. Célébration, à la basilique Saint-Pierre, de la fête de saint Charles Borromée et du 4^e anniversaire du couronnement de Jean XXIII (JC08-62/11/04)

4. Messe solennelle à la Basilique Saint-Pierre pour le repos de l'âme des cardinaux et évêques morts depuis un an (JC08-62/11/08)

5. Consistoire pour la canonisation de quatre bienheureux (JC09-62/11/15)

6. Célébration de la canonisation du Bienheureux Pierre Julien Eymard (JC12-62/12/09)

7. Salut du Très Saint-Sacrement, à Sainte-Marie-Majeure, à l'occasion du 1^{er} anniversaire de l'ouverture du concile (JC17-63/10/11)

8. Célébration de la consécration de 14 évêques missionnaires par Paul VI (JC18-63/10/20)

9. Messe à la basilique Saint-Pierre, à l'occasion de l'anniversaire de l'élection de Jean XXIII (JC20-63/10/28)

10. Angélus du Pape (JC20-63/11/03)

11. Messe à la basilique Saint-Pierre, à l'occasion de la fête de saint Charles Borromée et du 4^e anniversaire de la clôture du Concile de Trente et de la fondation des séminaires (JC21-63/11/04)

12. Célébration de la prise de possession de la basilique St-Jean-de-Latran, comme cathédrale, par Paul VI, évêque de Rome (JC21-63/11/10)

13. Consécration de l'autel paroissial de l'Église canadienne, à Rome, suivie d'une réception (JC21-63/11/10)

14. Angélus du Pape (JC22-63/11/17)

15. Angélus du Pape (JC23-63/11/24)

16. Service à Saint-Jean de Latran, par le Cardinal Francis Spellman (New York, États-Unis), à l'occasion du décès du président américain, John F. Kennedy (JC24-63/11/25)

17. Commémoration du 4^e centenaire du Concile de Trente (JC24-63/12/03)

LE CARDINAL P.-É. LÉGER ET LE *DE ECCLESIA**

Dans le cadre du projet de recherche sur l'histoire du concile Vatican II au Canada, dirigé par le professeur Gilles Routhier de Québec, quelques études sont consacrées aux grandes figures de l'épiscopat canadien. La figure du cardinal Léger y tient évidemment une place de choix. L'Archevêque de Montréal fut non seulement une figure dominante de l'épiscopat canadien, mais également un participant influent du concile. Ses nombreuses interventions *in aula*, connues pour leur style audacieux et leur contenu progressiste, ainsi que sa participation aux commissions conciliaires en font un personnage incontournable.

Naturellement, une étude sur Léger à Vatican II dépasse le contenu d'un simple article. Une rapide consultation de l'inventaire du *Fonds conciliaire Paul-Émile Léger*¹, qui contient 3 275 pièces, suffit pour s'en convaincre. Il est donc apparu nécessaire de commencer par des études monographiques sur les principaux dossiers dans lequel le cardinal fut impliqué. À ce jour, deux articles de Gilles Routhier sont parus relatant la contribution du cardinal au cours de la phase préparatoire² et sa contribution au document *Dei Verbum*³. Un troisième article de Gilles Routhier en collaboration avec Riccardo Burigana est consacré à la question œcuménique⁴. Le présent article s'inscrit dans cette série : on cherche à cerner la contribution du cardinal au *De Ecclesia*.

Le but sous-jacent de ces études est évidemment de retracer l'évolution d'un acteur conciliaire à travers son expérience du concile. De ce point de vue, on cherche d'abord à saisir la contribution, c'est-à-dire l'apport qu'un père donne, par sa pensée, ses interventions et son travail à l'avancement des travaux conciliaires. En second lieu, on entend retracer la transformation vécue par l'acteur lui-même. La logique qui soutient ce double niveau d'analyse est que, par sa participation au concile, un acteur était en contact avec d'autres perspectives et prenait conscience et connaissance d'un certain nombre de réalités qui étaient à même de modifier ses propres positions. Dans cette perspective, il convient donc d'analyser la contribution d'un père conciliaire en lien avec la réception qu'il a faite du concile, autrement dit s'agirait d'un processus de contribution purement statique. Le cas de Léger se prête particulièrement bien à ce genre d'exercice puisque, comme le souligne G. Routhier, on a longtemps prétendu que le cardinal avait effectué un virage radical au cours du concile⁵. Qu'en est-il vraiment ?

Avant d'aller plus loin dans la présentation de notre sujet et de notre démarche méthodologique, il paraît absolument nécessaire de signaler un certain nombre de difficultés inhérentes à cette étude. Le projet d'identifier l'évolution et la contribution d'un père conciliaire, en l'occurrence le cardinal Léger, au *De Ecclesia* ne va pas immédiatement de soi.

La première difficulté vient du premier segment du projet : identifier l'évolution et la contribution d'un père conciliaire. Dans une assemblée où environ 3 000 participants avaient le droit de parole et le droit de vote, isoler la contribution d'un père est une tâche ardue à plus d'un point de vue. Le premier obstacle est la procédure conciliaire. Dans une conférence prononcée en 1997 à la *Société canadienne de l'histoire de l'Église catholique*, André Naud n'hésitait pas à la décrire comme un carcan⁶. La procédure du concile réglait de manière très stricte la préparation et les débats sur les schémas. Lorsqu'un chapitre avait été amendé ou modifié, il était en principe impossible de revenir en arrière pour faire de nouveaux ajouts. Pareille démarche laissait donc très peu de place à l'improvisation et à la monopolisation des débats par une seule personne. Un second obstacle, qui est en partie lié à ce premier, est la quasi-impossibilité qu'une chose soit proposée par une seule personne. Tant dans le travail en commission que dans celui en congrégation générale, les grandes idées dominantes étaient la plupart du temps le fruit d'un travail collectif. Par ailleurs, pour qu'une idée puisse être retenue dans un texte, elle devait être votée par une majorité. Enfin, parallèlement à toute cette activité conciliaire, il faut ajouter ce qu'on peut désigner comme les dynamiques paraconciliaires, c'est-à-dire les conférences, les groupes d'intérêts et les conciliabules de tout acabit qui avaient lieu parallèlement à l'activité conciliaire. Elles apportaient un tel flot d'idées, qu'il devenait difficile de toujours en retracer la paternité.

La seconde difficulté est liée au personnage étudié, le cardinal Léger. Comment peut-on isoler l'évolution et la contribution de Léger ? Dans un bref article qu'il a consacré à la participation conciliaire de Léger, Naud ouvre son propos en disant qu'il « ne sera probablement jamais possible d'évaluer adéquatement et sans restes les contributions du cardinal Léger au concile Vatican II. La raison en est bien simple : les modes d'intervention du cardinal étaient multiformes. Ce serait trop simple de se référer seulement aux interventions faites dans la grande assemblée conciliaire, même si le cardinal fut de ceux qui intervinrent le plus fréquemment⁷. »



CARDINAL LÉGER, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

En réalité, il aurait été beaucoup plus facile de suivre l'évolution conciliaire d'un théologien en comparant ses positions au début et à la fin du concile. Dans le cas de Léger, qui a exercé plusieurs fonctions au concile, il n'est pas toujours aisé de faire la part entre chacune d'elles et de tracer une ligne de démarcation. Lorsqu'on entreprend d'analyser sa contribution, on doit distinguer, d'une part, sa participation, avec tous les évêques du monde entier, aux travaux en congrégations générales, contribuant aux débats soit par des interventions orales, soit par des interventions écrites. À cela, il faut ajouter sa participation aux travaux en commissions et ce, dès la phase préparatoire. Enfin, il faut ajouter ses participations informelles facilitées et accrues par les avantages qu'il tirait de son rang de cardinal : prestige, droit de préséance, liens privilégiés avec les plus hautes instances de l'Église, porte-parole de plusieurs groupes ou revendications. Or, le caractère multiforme de cette contribution soulève en premier lieu un défi d'ordre chronologique. En effet, les travaux des commissions et les travaux des congrégations générales suivaient un calendrier différent. Les premières préparaient les schémas qui seraient étudiés ultérieurement par tous les pères en congrégation générale et, pendant que ceux-ci étudiaient ces schémas, les commissions travaillaient déjà à d'autres dossiers. Dans ces conditions, saisir et documenter la contribution du cardinal sur un schéma particulier devient une tâche ardue. Un second défi, qui résulte de cette contribution multiforme, est d'identifier l'origine des influences et les dynamiques. Léger était au centre d'influences multiples et il devait choisir parmi toutes les orientations proposées. Par conséquent, comment isoler la particu-



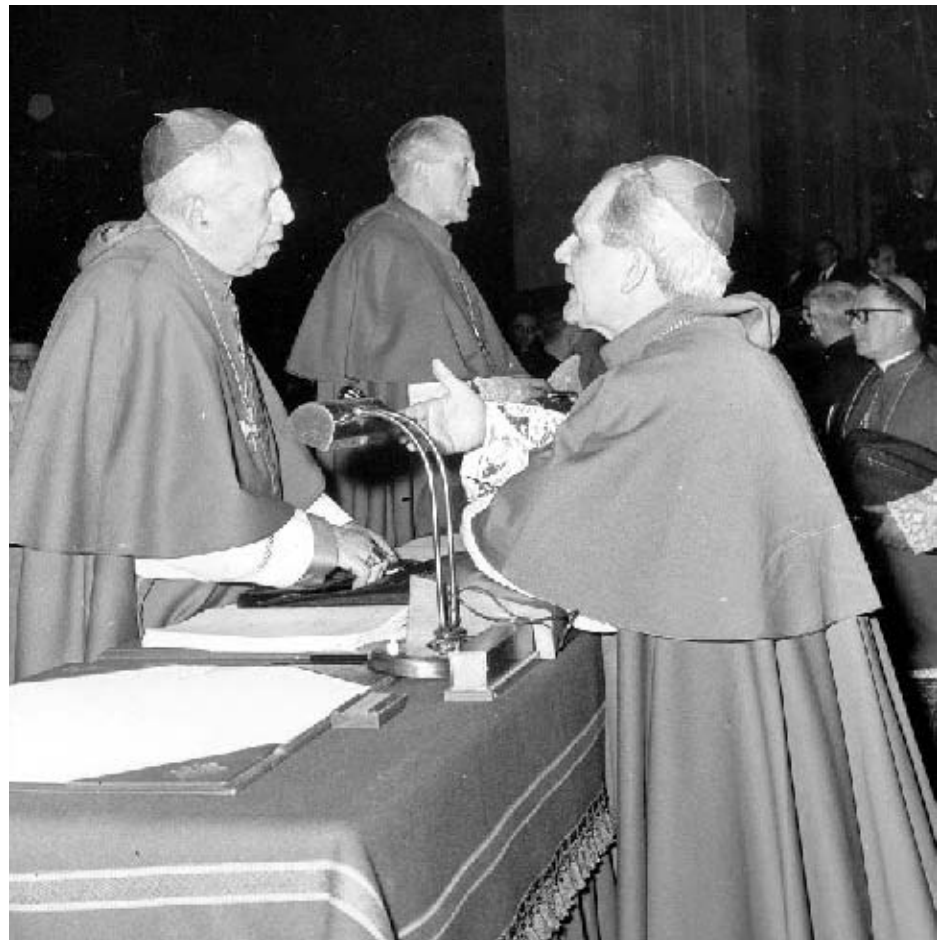
LE CARDINAL LÉGER
ET LE CARDINAL MONTINI, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

larité de Léger ? Qui influence qui dans une décision donnée ? Ce dilemme est particulièrement manifeste lorsqu'on confronte la position de Léger avec celle de ses théologiens Lafortune et Naud.

Enfin, toujours en lien avec le personnage Léger, d'autres facteurs d'ordre psychologique, ou du moins personnel, viennent compliquer notre travail. Comme le remarque Routhier, on peut observer au cours des sessions conciliaires un isolement croissant dans lequel est entré le cardinal. Il nous semble que cette chose se vérifie également dans sa contribution au *De Ecclesia*. Pour expliquer ce phénomène, on peut être tenté de recourir à des arguments d'ordre personnel relatant, par exemple, l'importance croissante que prennent ses activités missionnaires auprès des lépreux. Pour notre part, sans nier qu'il puisse en être ainsi, il nous paraît trop hasardeux de nous aventurer dans ce genre d'argumentation. Par ailleurs, comme le note Routhier, il est impossible d'expliquer l'isolement du cardinal sur la seule base de la documentation consignée dans son fonds d'archives conciliaires. En fait, plusieurs autres raisons peuvent expliquer cet état de fait : la charge de travail, le caractère restreint de son équipe d'experts, des orientations théologiques différentes de celles qui étaient mises de l'avant, etc. Nous allons chercher à expliquer la contribution de Léger à partir de ce qui se trouve dans les archives ; lorsque celles-ci seront muettes, nous ne ferons pas d'hypothèses sur les raisons probables.

La troisième difficulté de la présente étude provient du document conciliaire *De Ecclesia*. Sans représenter l'histoire rédactionnelle la plus compliquée du concile, le schéma sur l'Église a tout de même connu une élaboration assez complexe. Au centre des clivages qui partageaient le concile, le schéma a connu, avant d'arriver à sa forme finale, trois versions qui correspondent plus ou moins aux trois premières sessions du concile. Il a reçu plusieurs milliers d'amendements et de modifications. Cette situation crée premièrement un problème de classification des sources. Le *Fonds Paul-Émile Léger* contient une quantité abondante de documents reliés au *De Ecclesia*, constituant près de 2 000 pages. La nature de ces documents est fort variée. On y trouve les différentes versions du schéma, les procès-verbaux des travaux en commission, les interventions *in aula*, les textes des experts du cardinal (Lafortune et Naud), les avis d'autres experts, des notes du cardinal en commission et en congrégation générale, des avis de la Commission de coordination, de la correspondance, quelques coupures de presse et des commentaires sur les interventions de Léger. Cette variété est une grande richesse. Elle offre des matériaux assez représentatifs de l'histoire



LE CARDINAL LÉGER ET LE CARDINAL LERCARO.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

du schéma et de toutes les forces qui agissaient sur le cardinal. Néanmoins, les classer par ordre chronologique et par ordre d'importance constitue un défi de taille. De manière générale, nous pensons avoir réussi à surmonter ce problème. L'histoire rédactionnelle du *De Ecclesia* soulève cependant un autre défi, à savoir que dans un texte aussi composite, il est très difficile d'isoler la contribution d'une seule personne et même de cibler une théologie dominante et organisatrice du tout. Par ailleurs, ce genre d'exercice peut toujours avoir quelque chose d'injuste et d'imprécis, en ce sens que la contribution d'un père, noyée dans des centaines d'autres, risque parfois de paraître bien petite et dépourvue de sa substance. En d'autres mots, dans un document comme le *De Ecclesia* où furent débattues un grand nombre de questions importantes, il est hasardeux d'estimer

la contribution d'un père sur la seule comparaison avec l'ensemble de ces questions.

Une quatrième et dernière difficulté se rapporte au contexte historique québécois dans lequel évolue Léger. Pour restituer toute l'ampleur de la participation de Léger, il paraît important de la replacer dans son contexte original, soit les cadres théologique et historique dans lesquels se trouve le diocèse de Montréal à cette époque. Cette question peut être à elle seule le sujet d'un article.

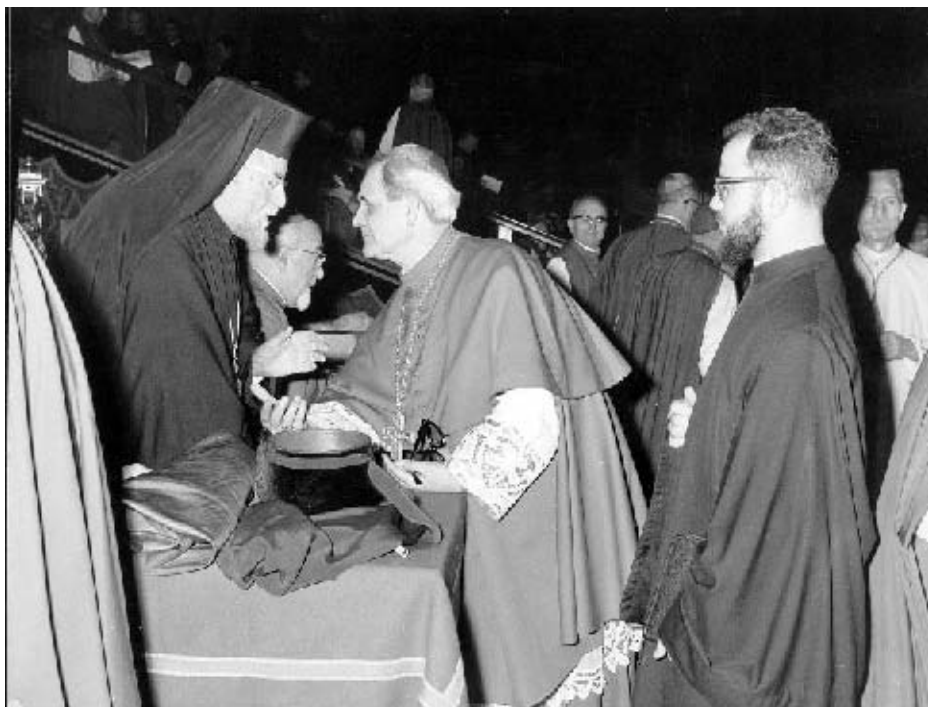
Comment allons-nous identifier l'évolution et la contribution de Léger au *De Ecclesia*? Les quatre difficultés que nous venons de souligner nous proposent certaines limites et nous suggèrent une démarche méthodologique.

Tout d'abord, il nous faut faire un postulat, à savoir que lorsque Léger intervient en commission, *in aula* ou ailleurs, il exprime sa position propre. Un tel postulat peut paraître des plus évidents, mais il est pourtant nécessaire de l'affirmer. En effet, compte tenu que le cardinal a souvent agi à titre de porte-parole et qu'il a été placé au centre de nombreuses dynamiques, il importe de redire qu'au moment où il se prononce sur un sujet, c'est qu'il l'a fait sien. Dans la grande quantité de matériaux contenus dans les archives de Léger, ses interventions tiendront donc une place centrale pour la question qui nous intéresse.

Pour saisir l'évolution et la contribution de Léger au *De Ecclesia*, il faut se donner une échelle de comparaison. La confrontation avec l'histoire rédactionnelle du schéma sera utile, mais cela ne sera pas



LE CARDINAL LÉGER ET JEAN XXIII, 1963.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.



PATRIARCHE MAXIMOS IV SAIGH ET CARDINAL LÉGER.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

suffisant. Il faut tenter de replacer la contribution du cardinal dans le cadre de ses soucis et de ses intentions propres, à savoir les questions qui occupaient le diocèse de Montréal et lui-même à l'ouverture du concile. Pour ce faire, nous proposons une comparaison entre ses positions avant l'ouverture du concile, durant les phases antépréparatoire et préparatoire, et ses positions sur l'Église telles qu'elles ont été présentées durant les trois premières sessions. La lecture de l'ensemble du dossier de Léger sur le *De Ecclesia*, sur la base de cette démarche comparative, nous permet d'identifier cinq thèmes dominants : 1) le choix du schéma belge comme document de base pour le *De Ecclesia* ; 2) l'œcuménisme ; 3) le magistère et l'exercice du pouvoir ; 4) les religieux et les laïcs ; 5) la collégialité et les évêques.

Enfin, une dernière précision qui se déduit partiellement de la précédente : il faut suivre une démarche chronologique. Pour l'examen de chacun des thèmes mentionnés, nous prendrons soin de les resituer dans le cadre de l'histoire rédactionnelle du schéma, distinguant tour à tour s'il s'agit du travail en commission ou du travail *in aula*. Cela permettra de saisir les interventions de Léger dans toute leur acuité et également d'expliquer certains silences.

Une telle démarche comporte naturellement un certain nombre de limites. Il est évident qu'en choisissant des thèmes qui ont préoccupé Léger dès avant le concile, on risque de laisser dans l'ombre une partie importante des débats. Cependant, ne

faisant pas l'histoire du *De Ecclesia* mais plutôt celle de la contribution de Léger à l'*iter* de ce schéma, ce choix nous paraît légitime. En second lieu, le découpage des cinq thèmes a quelque chose d'arbitraire. Il n'est pas toujours facile d'établir une frontière claire entre un thème et un autre. Par exemple, l'œcuménisme a été un souci constant du cardinal ; il en a également évoqué la nécessité en parlant du magistère et de l'exercice du pouvoir. Troisièmement, l'analyse des positions préconciliaires du diocèse de Montréal à travers le diaphragme des requêtes de Léger au cours des phases antépréparatoire et préparatoire est une approche très restrictive. Cela ne restitue pas la densité véritable du contexte historique agissant sur Léger. Toutefois, les limites du présent article nous obligent à circonscrire le plus possible notre recherche autour de l'élaboration du *De Ecclesia*, omettant le cadre plus large de l'Église montréalaise et québécoise⁸.

Le présent article se partagera donc en deux parties majeures. Une première partie sera consacrée aux préliminaires. Nous y exposerons un portrait global de l'élaboration du schéma et de l'engagement de Léger. Par là, le lecteur pourra repérer, dès le début, la trame historique de la question. Dans ces préliminaires, nous analyserons également la position de Léger avant l'ouverture du Concile. Nous tirons premièrement ces positions des *vota* de Léger présentés lors de la phase antépréparatoire (1959-1960), puis de la participation de Léger aux travaux de la Commission centrale préparatoire (1960-1962). Dans la seconde partie, nous traiterons expli-

citement de Léger et du *De Ecclesia* durant le concile (1962-1965). Nous analyserons successivement chacun des cinq thèmes identifiés et chercherons, au fil de leur présentation, à saisir la contribution de Léger aux débats de même que les déplacements de sa pensée.

1. Préliminaires

1.1 Préliminaires historiques

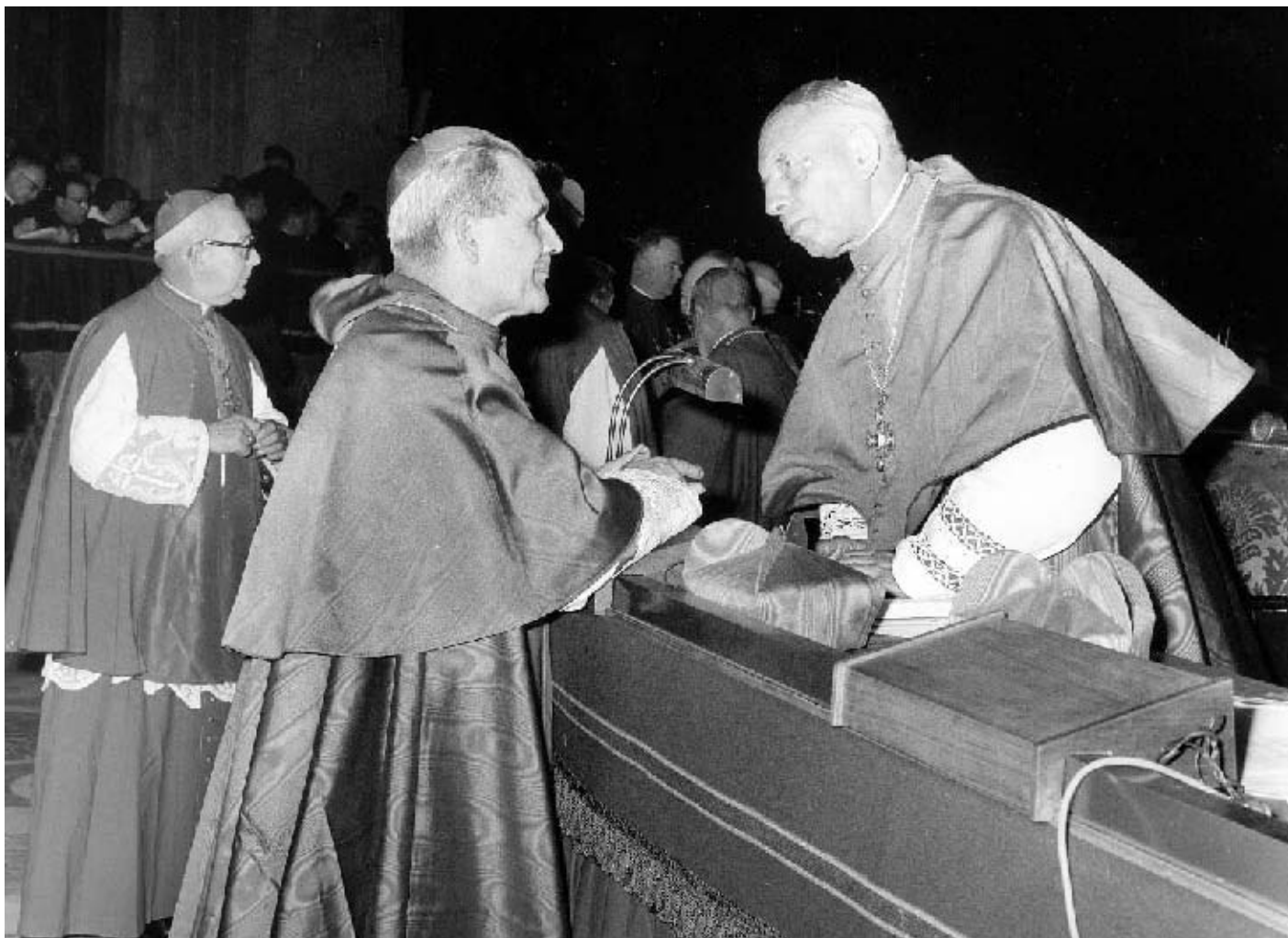
Il n'est pas dans notre intention de présenter ici l'histoire du *De Ecclesia*. Cette histoire a déjà été présentée par Umberto Betti peu après le concile⁹. Tout au plus, nous cherchons à présenter dans ses grands traits la trame historique du schéma et de ses grands événements dans lesquels s'est inscrite la participation de Léger. Le but poursuivi est d'offrir les paramètres permettant d'apprécier les diverses contributions du cardinal.

Le schéma a connu, comme nous le disions, quatre versions en incluant sa forme finale. La première version, en onze chapitres (Schéma de 1962), est celle élaborée par la commission théologique préparatoire : elle présentait une position plutôt défensive et conservatrice face au monde moderne. Elle a reçu un désaveu *in aula* et fut renvoyée pour une refonte avant même la fin de la première session. La deuxième version (janvier 1963), dénommée au départ « le schéma belge », a connu une bonne réception. Ses adhérents la tenaient pour l'expression officielle de la volonté du pape. La troisième version (juillet 1964), qui donna lieu au schéma définitif en huit chapitres (novembre 1964), était le fruit du long travail d'amendement qui s'étalait de septembre 1963 à novembre 1964. Le cardinal Léger



LE CARDINAL LÉGER À LA TABLE DE PRÉSIDENTIE DU CONCILE.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.



LE CARDINAL LÉGER ET LE CARDINAL LERCARO, 1964.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

fut mêlé à ce processus d'élaboration du début à la fin. Son engagement fut plus ou moins intense à un moment ou à un autre de l'histoire du schéma. De manière générale, on peut dire que sa participation fut toujours active, à l'exception, peut-être, de la dernière étape de modification du schéma à l'automne 1964.

A) Le Schéma de 1962

En ce qui concerne la première version, la participation de Léger s'est concentrée autour, d'une part, de son rôle au sein de la Commission centrale préparatoire et, d'autre part, de son intervention *in aula* le 3 décembre 1962.

La période préparatoire avait été inaugurée le 5 juin 1960. On avait alors mis sur pied diverses commissions chargées de rédiger les schémas préparatoires. Ces commissions étaient chapeautées par la Commission centrale préparatoire qui devait réviser tous les schémas élaborés¹⁰. Léger avait été nommé membre de cette commission centrale. C'est au sein

de cette dernière qu'il commence à élaborer et à exprimer sa position quant au schéma sur l'Église. En effet, l'approbation du Schéma *De Ecclesia* par la Commission centrale n'avait pas été inconditionnelle, puisque la Commission théologique qui l'avait élaboré était instamment invitée à adopter des amendements avant qu'on en autorise la publication qui n'aura lieu qu'en novembre 1962. Selon Komonchak, Léger s'était rangé dans le groupe des cardinaux les plus critiques face aux schémas préparés (avec Alfrink, Döpfner, Frings, Hurley, König, Liénart, Maximos IV, Montini et Suenens)¹¹. Toujours à l'intérieur de cette participation aux travaux de la Commission centrale, le cardinal montréalais avait été nommé à la Sous-commission des amendements chargée d'étudier les amendements suggérés lors de l'examen des schémas par la Commission centrale et de décider de ceux qui devaient être conservés. Elle a tenu 14 réunions du 27 janvier au 10 juillet 1962. Les procès-verbaux de cette sous-commission ne sont malheureusement pas encore disponibles¹².

Néanmoins, il semble que l'apport de ces travaux soit négligeable. En effet, « selon son secrétariat, la sous-commission révisa 29 textes en 49 heures de travail, ce qui ne permettait guère d'étude ou de débat sérieux¹³. »

Ces travaux au sein de la Commission centrale avaient permis à Léger de créer des liens avec d'autres cardinaux et de former des solidarités qui donnèrent lieu à des actions communes¹⁴. Cet engagement a également mis le cardinal en contact avec des documents d'experts sur une grande variété de thèmes. Dans le cas du *De Ecclesia*, on peut relever dans les archives de Léger une série de textes sur les diverses questions doctrinales reliées au schéma¹⁵. On y traite, par exemple, de la notion d'église particulière, de la collégialité épiscopale, du rapport de l'épiscopat avec la papauté, de la définition de la primauté, de la délimitation de l'infaillibilité pontificale. Or, ces activités préparatoires semblent avoir été le creuset de l'intervention de Léger *in aula* le 3 décembre 1962. En effet, le 23



LE CARDINAL LÉGER EN DISCUSSION.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

novembre 1962, le Schéma *De Ecclesia* (11 chapitres), accompagné d'un schéma indépendant sur la Vierge, avait été remis aux Pères. Il devait être débattu en congrégation générale du 1^{er} au 6 décembre 1962. L'ambiance qui régnait alors était des plus défavorables à sa bonne réception, car le schéma était combattu dès le départ par des schémas concurrents, notamment le schéma Philips, qui circulaient en coulisse depuis le début de novembre. La doctrine que contenait le schéma de la Commission théologique « était jugée, à tort ou à raison, comme non entièrement conforme à la directive, exprimée par le pape Jean XXIII [...] invitant les Pères à formuler la doctrine certaine et immuable dans un langage nouveau, selon les exigences de notre temps ». ¹⁶ L'intervention du cardinal, presque muette sur le schéma lui-même, semblait entériner implicitement les options alternatives. Le 5 décembre 1962, devant la mauvaise fortune du schéma, le pape jugea avec sagesse, sans qu'un vote ne soit pris, qu'il était préférable de le retourner en commission pour une nouvelle élaboration.

B) Le schéma de 1963

L'histoire du deuxième schéma va de la fin de la première session (décembre 1962) jusqu'au milieu de la deuxième session (octobre 1963). Cette période a été la plus déterminante dans l'élaboration de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*. C'est là que s'est produit un changement majeur de perspective. Le cardinal Léger a pris une part active à l'élaboration de cette deuxième version, tant en commission qu'en assemblée. En octobre 1962,

Paul-Émile Léger avait été nommé membre de la plus importante commission du concile, la Commission *De Fide et morum*, et, à l'intérieur de celle-ci, il avait été assigné à la Sous-commission *De Ecclesia*¹⁷, qu'on surnomma le « Comité des sept »¹⁸. À l'occasion du débat du schéma en congrégation générale à la deuxième session, Léger fit deux interventions orales. La contribution de Paul-Émile Léger au Schéma de 1963 se partage donc en autant de moments que les étapes qui ont mené son élaboration.

De multiples événements sont venus changer le parcours normal qu'aurait dû connaître le schéma¹⁹. En tête de liste se retrouve naturellement la circulation des schémas de rechange qui minaient directement l'autorité du schéma officiel et qui en auraient ultimement raison²⁰. Le deuxième événement qui a eu un impact immédiat sur le schéma était la réorganisation des matières conciliaires, connue sous le nom de « plan Suenens »²¹. Le concile en reprenait les grandes lignes, donnant au *De Ecclesia* une place centrale autour de laquelle gravitait un ensemble de schémas plus pastoraux. Enfin, le dernier événement est le règlement de l'intersession qui créait la Commission de coordination²². Le but avoué de cette commission était de mieux articuler les commissions conciliaires entre elles et avec les évêques, de telle sorte qu'on puisse assurer une plus grande harmonisation entre les textes et une plus grande conformité des schémas aux vœux des Pères.

Les travaux de la Commission doctrinale sur le *De Ecclesia* ont commencé seulement le 21 février 1963. On a alors formé une sous-commission chargée de réviser le schéma, le dit « Comité des sept »²³. Le 25 février, cette sous-commission a décidé de retenir le schéma Philips, ou le schéma belge, comme document de travail. Dès le début de mars, la nouvelle version, qui ne comptait plus que quatre chapitres, était prête et pouvait retourner devant la Commission doctrinale plénière. Celle-ci a tenu deux sessions de travail pour analyser le schéma : une première, du 5 au 13 mars 1963, durant laquelle étaient étudiés les deux premiers chapitres ; une deuxième session du 15 au 28 mai pour les chapitres 3 et 4. Une fois le travail de cette commission terminé, c'était au tour de la Commission de coordination d'approuver le second schéma, ce qui se fit en deux séances : le 28 mars pour les chapitres 1 et 2 et le 4 juillet pour les deux derniers chapitres. Léger a donc participé aux travaux de la Sous-commission *De Ecclesia* et à ceux de la Commission doctrinale plénière.

Le nouveau schéma en quatre chapitres a donc ouvert la seconde session conciliaire le 29 septembre 1963 et il a été à l'étude pendant un mois. Ce nouveau texte a reçu un bon accueil *in aula*. Cependant, l'examen du schéma *in specie* a donné lieu à des impasses majeures et à des modifications importantes. Concernant le deuxième chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église, cinq points litigieux étaient en discussion²⁴. Le concile a fixé sa position sur ces points à l'aide d'un vote d'orientation tenu le 30 octobre. On recommandait aussi de scinder en deux parties le chapitre trois, sur les laïcs : une partie sur le peuple de Dieu en général et une autre sur les laïcs. Pour le chapitre quatre sur les religieux, on soulignait la nécessité de distinguer ce qui concerne la vocation universelle à la sainteté de ce qui a trait seulement aux religieux. Enfin, le dernier point critique du débat *in aula*, et non le moindre, était le vote de réinsertion du *De Beata* dans le *De Ecclesia*, décision prise par une très faible majorité.

À l'occasion de ce débat *in aula*, Léger a fait, comme nous le disions, deux interventions orales traitant respectivement du chapitre deux sur la constitution hiérarchique de l'Église (7 octobre 1963) et du chapitre quatre sur les religieux (30 octobre 1963). À celles-ci, il faut ajouter une intervention écrite sur le schéma *in genere* qui aurait apparemment été remise au Secrétariat du concile. L'analyse de ces interventions montre bien que le cardinal se rangeait derrière les positions de la majorité.

C) Les schémas de juillet et novembre 1964

L'histoire de la troisième version du schéma jusqu'à sa version définitive (19 novembre 1964) commence au milieu de la deuxième session. À cette étape des discussions conciliaires, les grandes lignes du schéma avaient été arrêtées, soit la division du cha-

pitre sur les laïcs et la réinsertion du *De Beata* dans le schéma. On aurait dû s'attendre à un dénouement assez tranquille. Pourtant, il n'en fut rien. En fait, du début d'octobre 1963 jusqu'au 19 novembre 1964, la rédaction de la troisième version et celle de la dernière version du schéma ont été ponctuées de difficultés majeures et de nombreux imprévus. La contribution du cardinal Léger en commission pour ces deux dernières étapes de rédaction a été beaucoup plus effacée. Cela s'explique assez simplement. Ni le cardinal, ni ses théologiens n'avaient été nommés à l'une des diverses sous-commissions chargées de réviser le schéma. Le travail du cardinal se limitait ainsi à sa participation aux réunions de la Commission doctrinale plénière. Il en était autrement de sa contribution *in aula*. Fidèle à lui-même, Léger est intervenu sur les deux nouveaux chapitres qui n'avaient pas encore été débattus en congrégations générales : une intervention écrite sur le chapitre sur l'Église pèlerinante, le 15 ou le 16 septembre, et une intervention orale sur le *De Beata*, le 16 septembre.

Cette dernière phase de l'histoire du *De Ecclesia* a été complexe et s'est effectuée en quatre temps. Pour en saisir le dénouement, il est important de la replacer dans le cadre de la procédure conciliaire. Dès octobre 1963, après le débat en congrégation générale, le schéma retournait en commission pour être amendé. Le travail d'amendement a été fait par une sous-commission, elle-même responsable de huit autres sous-commissions chargées d'amender un chapitre particulier ou une partie de chapitre²⁵. Au début de septembre 1964, le schéma est revenu *in aula* afin que l'on puisse soumettre chacun des chapitres au vote des Pères avec la possibilité d'insérer des modifications mineures (*Placet iuxta modum*)²⁶. Par la suite, le schéma est retourné à nouveau en commission afin qu'on y insère ces nouvelles modifications. Enfin, en dernier lieu, le schéma revenait devant les Pères pour le vote final.

Le premier imprévu à être survenu dans ce processus de rédaction s'est produit le 5 février 1964 : la Commission doctrinale recevait un projet de chapitre sur les relations entre l'Église pèlerinante et l'Église céleste avec l'indication que le pape souhaitait qu'on en tint compte pour la révision du schéma. On a décidé de son insertion en juin 1964. Le second imbroglio est survenu lors de la session de travail du 2 au 14 mars en commission plénière à l'occasion de l'étude du chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église. Alors que la période d'amendements était close, on a proposé d'insérer de nouveaux amendements qui auraient été voulus par le pape. Au sujet du chapitre sur les religieux, la question de le scinder en deux est demeurée ouverte. Enfin, lors de la session de travail des 1^{er}, 2 et 6 juin 1963, le chapitre marial a été lui aussi sujet à des discussions animées, particulièrement par rapport aux titres mariaux de Mère de l'Église et de Médiatrice de grâce.



LE CARDINAL LÉGER ET LE CARDINAL SPELLMAN, 1963.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

Lorsque le schéma est retourné *in aula* à la troisième session, il se composait donc de sept chapitres. On a discuté en premier lieu des chapitres sur la Vierge et sur l'Église pèlerinante qui n'avaient pas encore été étudiés par les Pères. Par la suite, chacun des chapitres du schéma a été voté. Les votes ont confirmé la scission du chapitre sur les religieux en deux parties et l'acceptation du nouveau chapitre sur l'Église pèlerinante. Au total, le schéma a reçu 3 229 *Placet iuxta modum*.

Dans son dernier travail de révision, la Commission doctrinale devait insérer les modifications recevables. Un nouvel imprévu est encore survenu relativement au chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église²⁷. Le 12 novembre, à l'occasion de la dernière réunion traitant du chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église, on propose à nouveau quelques amendements qu'aurait voulu le pape, amendements qui ont donné lieu à la *Note Explicative Préliminaire*²⁸. Cette note explicative a évidemment été la dernière surprise. Lors de la séance *in aula* du 16 novembre 1964, elle a été lue devant les Pères et jointe au schéma. Après un vote de chacun des chapitres modifiés, on a procédé au vote final sur le *De Ecclesia* qui a reçu, le 19 novembre 1964, un appui quasi unanime des 2 145 pères présents.

Comme nous le disons, au cours de cette longue et complexe étape de rédaction, le travail du cardinal en commission a été plutôt discret. Lors du premier cycle de travail de la commission plénière, c'est-à-dire celui se rapportant à l'amendement du

schéma de 1963, les documents dont nous disposons ne nous rapportent aucune intervention de Léger²⁹. Lors de la séance du 1^{er} au 6 juin, le cardinal a été absent de toutes les réunions qui portaient sur le *De Ecclesia*³⁰. On a notamment discuté au cours de ces réunions des titres mariaux, du nouveau chapitre sur l'Église pèlerinante et de l'insertion des amendements proposés par le pape. À l'occasion du deuxième cycle de travail de la Commission plénière de septembre à octobre 1964, pour la préparation de la dernière version du schéma, la participation du cardinal a également été très effacée³¹. Dans les débats sur les titres mariaux qui ont eu lieu le 23 septembre, il n'est pas intervenu. Il a pourtant pris des notes très précises de la réunion³². Dans la longue et très importante séance du 12 novembre, alors qu'on décidait de l'insertion de la *Note Explicative Préliminaire*, le procès-verbal ne rapporte aucune intervention de Léger³³. Son activité se rapportant au schéma sur l'Église s'est donc concentrée *in aula*. Outre son intervention concernant le chapitre sur l'Église pèlerinante (chapitre 7), son intervention orale sur le chapitre sur la Vierge (chapitre 8) a eu un impact très fort dans l'opinion conciliaire et l'opinion publique.

1.2. Positions de Léger à l'ouverture du concile

Les positions de l'archevêque de Montréal sur l'Église vont évoluer profondément au cours des sessions conciliaires. Cependant, déjà avant le début du concile, on peut identifier un certain nombre de



SALLE CONCILIAIRE, BASILIQUE ST-PIERRE.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

thèmes qui représenteront des soucis constants de Léger tout au long des débats conciliaires. Ces thèmes, que nous citons précédemment, ne sont pas nommément identifiés par le cardinal lui-même. Il s'agit d'un découpage que nous faisons à l'intérieur d'un corpus d'archives qui n'est pas exclusivement consacré à *De Ecclesia*. Nous privilégions les sources suivantes: les *vota* de Léger pour la période antépréparatoire³⁴, le questionnaire de la consultation réalisée dans le diocèse de Montréal³⁵, les textes d'experts antérieurs à 1962³⁶, la participation de Léger à la Commission centrale préparatoire et la *Supplique*³⁷ qu'il remit à Jean XXIII à la veille de l'ouverture du concile³⁸.

Avant d'aborder chacun des thèmes, il est nécessaire de dire un mot du ton général qui ressort des divers documents antépréparatoires et préparatoires de Léger. L'impression qui se dégage de ses *vota* est une attention particulière à la dimen-

sion des problèmes juridiques³⁹. Une longue partie des *vota* est consacrée aux rapports entre l'ordinaire du lieu et les religieux exempts. Analysant les obligations de chacun, Léger n'hésite pas à faire appel au droit canonique et conclut d'ailleurs en soumettant un certain nombre de points à l'attention des canonistes. Il traite d'autres thèmes dans la même optique d'éclaircissement juridique: tolérance religieuse, mariage mixte, exceptions au célibat dans le ministère (pour les pasteurs convertis et le diacolat permanent), club sociaux. Le questionnaire de la consultation est imprégné du même caractère juridique. Sur une liste de 49 questions, nous en trouvons près de la moitié qui sont reliées, de près ou de loin, à des préoccupations proprement disciplinaires. On pense, entre autres, à la loi de l'Index, aux publications religieuses, à la répartition du clergé, à la concession des indulgences, à la perception des revenus nécessaires à la vie de l'Église, etc. En

revanche, la *Supplique* que le cardinal Léger soumet à Jean XXIII le 11 septembre 1962 exprime un ton bien différent. Cette lettre, signée par d'autres cardinaux (Fring, Döpfner, König, Suenens, Alfrink et Liénart), est née de l'expérience de Léger au sein de la Commission centrale préparatoire et de l'examen des schémas préparatoires à Montréal à l'été 1962⁴⁰. Elle témoigne aussi d'une meilleure intégration de la pensée de Jean XXIII⁴¹. Léger y exprimait sa crainte devant les schémas élaborés qui livraient une vision défensive de l'Église face au monde moderne, faisant la chasse aux erreurs et recourant aux condamnations. Il prêchait plutôt l'ouverture aux contemporains, la reconnaissance de ce qu'il y a de chrétien dans les valeurs qu'ils prônent, le respect des valeurs chrétiennes chez les frères séparés, etc. En somme, Léger prend un ton qui contraste beaucoup avec celui de ses *vota*. Bien qu'au plan du contenu il reprenne certains thèmes

évoqués en août 1959, par exemple l'œcuménisme et le magistère, il en parle maintenant avec un caractère pastoral plus prononcé, de même qu'avec une nouvelle sensibilité théologique.

A) La critique du Schéma préparatoire

Le premier thème qui nous intéresse, le choix du schéma belge comme document de base pour le *De Ecclesia*, est bien entendu un anachronisme à l'époque de la période préparatoire. On peut néanmoins observer son prérequis, à savoir la remise en question du schéma préparé par la Commission théologique. Sans déceler un *non placet* explicite de Léger, il est possible de documenter son insatisfaction profonde à l'égard du schéma. C'est à travers sa participation à la Commission centrale préparatoire ainsi que dans sa Supplique que l'on peut observer cette position de Léger. Les travaux de la Commission centrale préparatoire s'étaient échelonnés de novembre 1961 à juin 1962. Les membres avaient reçu 75 schémas qu'ils ont réduits au nombre de 22. Les travaux s'étaient effectués dans un contexte désordonné; il arrivait que les schémas disciplinaires soient traités avant leur schéma doctrinal correspondant et même que les chapitres d'un schéma ne soient pas étudiés dans leur ordre. Le schéma *De Ecclesia*, pourtant considéré comme un des documents-clés du futur concile, est parvenu à la Commission lors des dernières réunions de mai et juin 1962. Dans la présentation qu'il fait de ces travaux, J. Komonchak relève le cynisme de la Commission théologique qui ne reconnaissait pas à la Commission centrale préparatoire la compétence juridique et pratique de résoudre certains problèmes doctrinaux (collégialité épiscopale, fondement du pouvoir de juridiction, rapport entre Corps mystique et Église). Elle adoptait des positions théologiques auxquelles s'opposaient vivement les cardinaux Döpfner, Alfrink, Confalonieri et Maximos IV⁴². Léger s'était joint à ce groupe de membres très critiques par rapport au schéma préparatoire. Or, comme l'indique Léger dans sa Supplique, c'est cette participation assidue aux travaux préparatoires qui lui a donné à réfléchir à la rénovation de l'Église et lui a permis de formuler des inquiétudes sur les schémas préparatoires⁴³: cette expérience au sein de la Commission centrale préparatoire nous informe sur les racines profondes de la Supplique de Léger:

« Plusieurs schémas considèrent trop l'Église comme une institution assiégée que le concile doit défendre et ne voient pas assez en elle la dépositaire rayonnante du salut à répandre. L'Église y prend l'aspect d'une institution plus juridique que missionnaire. On n'ose pas se tourner vers le monde actuel, vers ses besoins, vers ses appels nouveaux légitimes. On semble croire, au contraire, qu'il suffira de lui répéter avec plus d'insistance, sans toutefois en approfondir la doctrine, des formules que déjà il ne sait plus entendre⁴⁴. »

On peut certes voir dans cette critique une prédisposition à abandonner certains schémas de la Commission doctrinale préparatoire.

B) L'œcuménisme

Le thème de l'œcuménisme est assez difficile à circonscrire précisément dans la contribution de Léger. La raison en est que le cardinal rappelle la nécessité d'en tenir compte dans plusieurs questions débattues en concile et, par conséquent, on retrouve le thème de l'œcuménisme un peu partout. Cela est particulièrement évident dans les *vota* soumis en août 1959. Toute une section y est consacrée sous le titre « Suggestions pour aider les protestants à mieux comprendre l'Église catholique⁴⁵ ». Léger y regroupe les obstacles qui empêchent les protestants d'accepter l'Église sous deux chefs: doctrine et pratique. Du point de vue du schéma sur l'Église, il est intéressant de relever que Léger regroupe les thèmes suivants comme des questionnements d'ordre œcuménique: les relations entre la papauté et le collège des évêques; la question du magistère du pape par rapport à ce qui est ou ce qui n'est pas encore défini comme « *de fide definita* »; la doctrine mariale; la restauration du diaconat permanent comme moyen pour accueillir les prêtres mariés convertis; la politique de rebaptiser *sub conditione* indistinctement tous les chrétiens convertis au catholicisme. De façon générale, on peut dire, d'une part, que dans ces *vota* la question de l'œcuménisme est surtout réfléchie en fonction des églises issues de la réforme et de l'anglicanisme. Il y a quelques références à l'orthodoxie, mais elles ne sont pas très élaborées dans le texte. Cela s'explique certainement par le fait que Léger argumente à partir de l'expérience de l'Église de Montréal où, quantitativement, l'Église est surtout en contact avec des communautés protestantes et anglicanes. D'autre part, comme le suggère le titre de cette section des *vota*, l'œcuménisme est considéré principalement du point de vue de ce que l'Église catholique doit faire pour attirer les protestants à elle. Le texte, en effet, fait des suggestions pour rendre l'Église catholique compréhensible et acceptable aux protestants. La vérité de l'expérience du Christ faite par les Églises de la réforme n'est pas substantiellement prise en compte.

De son côté, le questionnaire de la consultation contient une question spécifiquement reliée à l'œcuménisme: « l'unité des chrétiens: les responsabilités du clergé et des fidèles envers les non-catholiques⁴⁶ ». Il est difficile de tirer quelque contenu de cette question qui puisse permettre des réponses tous azimuts. Il peut cependant être utile de replacer cette question dans le contexte de l'Église de Montréal avant le concile. Comme le relèvent G. Routhier et R. Burigana, l'Église de Montréal avait déjà depuis le milieu des années 1960, sous l'animation du P. Irénée Beaubien, initié un ministère spécial auprès des non-catholiques. Au début, il ne

s'agissait pas vraiment d'une initiative œcuménique. « À la limite cette initiative pouvait s'accorder avec la perspective de l'unité conçue comme le retour des individus séparés à l'Église catholique⁴⁷. » Toutefois, à partir de 1957, les activités de Beaubien ont pris une tournure plus œcuménique de respect des différences, de prise en considération des valeurs chrétiennes des uns et des autres, de rencontres théologiques interconfessionnelles. Le souci de Léger pour la question œcuménique prenait certes racine partiellement dans ces expériences.

Le dernier document de la période préparatoire où il est question de l'œcuménisme est bien entendu la Supplique de septembre 1962. Sur ce point, on peut noter un déplacement significatif de Léger du même ordre que celui que nous relevions précédemment, à savoir une position plus pastorale avec une nouvelle sensibilité théologique. Comme le relève G. Routhier, la question des destinataires est un souci dominant de la Supplique⁴⁸. Ces destinataires sont les hommes de notre temps, les non-chrétiens et les frères séparés qui sont l'objet de nombreux renvois⁴⁹. L'usage du vocable « frères séparés » plutôt que « protestants » – comme dans les *vota* – témoigne déjà d'une nouvelle sensibilité. On trouve pourtant toujours dans la Supplique ce souhait du retour des frères séparés à « la vraie Église »⁵⁰. Cependant, on voit apparaître une dimension nouvelle et fort importante du point de vue de l'œcuménisme, à savoir l'ouverture aux vérités existant à l'extérieur de l'Église. Léger y appelle en effet « une attitude accueillante envers toute vérité, d'où qu'elle vienne, envers les techniques nouvelles de notre temps, envers les grandes cultures non chrétiennes, envers les valeurs chrétiennes conservées chez nos frères séparés, envers les valeurs religieuses authentiques cachées au cœur de certaines religions non chrétiennes⁵¹. »

C) Le magistère et l'exercice du pouvoir

Le troisième thème qui nous intéresse, le Magistère et l'exercice du pouvoir, est au carrefour de problématiques directement reliées au *De Fontibus*, en ce qui concerne les rapports de l'Église à la Vérité révélée, et des problématiques propres au pouvoir épiscopal, à savoir l'exercice de l'autorité, notamment en matière d'enseignement. La manière dont le thème est abordé par Léger suggère, selon nous, de le traiter comme un thème à part lié au *De Ecclesia*. En effet, dans le Schéma de la Commission doctrinale préparatoire, un chapitre était consacré au magistère et un autre à l'autorité et l'obéissance dans l'Église⁵²: il s'agissait là de thèmes classiques de l'ecclésiologie préconciliaire. Il semble que Léger ait considéré ce thème comme un point important de l'enseignement conciliaire sur l'Église.



PLACE ST-PIERRE SOIR DE L'OUVERTURE DE VATICAN II, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

Les *vota* traitent de ce thème dans la section réservée à l'œcuménisme et dans celle consacrée aux religieux. Concernant le magistère, Léger évoque certaines difficultés résultant du recours au magistère infallible du pape. Face à une doctrine universellement acceptée par les catholiques mais non encore formellement définie *de fide definita*, le cardinal évoque la non-opportunité, du point de vue œcuménique, de recourir au magistère infallible du pape. « On peut affirmer, dit-il, que les Protestants auraient plus de difficultés à admettre ces doctrines, si elles faisaient l'objet de définitions du magistère infallible du pape, sans que ces définitions soient nécessitées par des discussions entre Catholiques⁵³. » En ce qui a trait à l'obéissance à l'autorité, les *vota* évoquent un argument du même ordre que le précédent. On précise que l'obéissance catholique à une légitime autorité spirituelle est difficile pour les protestants. Il conviendrait plutôt de présenter « l'obéis-

sance catholique comme l'obéissance intelligente d'enfants qui reconnaissent leur devoirs et expriment leur amour plutôt que comme l'obéissance servile d'esclaves⁵⁴. »

Toutefois, dans le même document, dans la section réservée aux religieux, Léger traite également de l'exercice de l'autorité d'une manière différente. On présume, en lisant ces pages, qu'au diocèse de Montréal, qui comptait un grand nombre de communautés religieuses à l'époque du concile, Léger connaissait des difficultés dans ses relations avec les religieux exempts. La section des *vota* intitulée « l'Ordinaire du lieu et l'exemption des religieux » n'est, ni plus ni moins, qu'un réquisitoire en faveur des pouvoirs de l'évêque dans son Église. On peut lire quelques sentences fort évocatrices : « Les religieux sont soumis à l'évêque⁵⁵ » ; « Tout ce qui touche l'apostolat devrait lui être soumis⁵⁶ » ; « L'évêque, par le droit divin, est le chef d'une por-

tion territoriale de l'Église : le diocèse. Il est le chef, le pasteur, le docteur, le père de l'Église diocésaine. À cette Église diocésaine, doivent (et non pas seulement peuvent) collaborer tous les religieux du diocèse (du territoire), même les exempts, pour demeurer dans l'esprit d'évangélisation des hommes sous la hiérarchie⁵⁷. » Il y a bien dans ces *vota* des allusions à une théologie de l'évêque du diocèse, néanmoins, de manière générale les rapports du religieux à l'autorité épiscopale sont principalement traités dans le champ du droit, ce qui contraste avec la sensibilité pastorale que Léger manifeste envers les protestants. Du côté de la consultation, une question⁵⁸ appelle des commentaires sur les rapports avec l'autorité ecclésiastique. Encore une fois, on ne peut pas déduire grand-chose de cette question.

C'est dans la Supplique que l'on retrouve une nouvelle allusion à ce thème. En fait, lorsqu'on lit cette Supplique avec attention, il apparaît que le magistère et l'exercice du pouvoir est un des thèmes majeurs qui revient constamment au fil du texte. Par rapport à ce qu'on retrouve dans les *vota*, on peut constater de nouvelles insistances dans la pensée de Léger. Le cardinal traite de la question sous deux angles. Dans un premier temps, son argumentation porte sur la matière propre du *De Fontibus*. Il rappelle la nécessité de prendre en compte l'historicité de la Révélation⁵⁹. On lit que « bien que [le message du Christ] conserve toujours une portée universelle, il doit être constamment adapté aux préoccupations, aux besoins, au génie propre et au style de vie de chaque génération de l'histoire⁶⁰ », qu'il faut distinguer dans le message du Christ « l'absolu du relatif, ce qui a une valeur universelle et intemporelle de ce qui est dit ou fait en vue des hommes d'un lieu et d'un temps⁶¹. » Dans un deuxième temps, Léger applique cette compréhension du dépôt révélé à l'exercice du magistère. Dans ce sens, il place en parallèle la mission de conservation et la mission de transmission du magistère. La première ne doit pas occulter la seconde. « Le message du Christ, dit-il, est un *objet* et l'Église doit veiller avec vigilance à garder intact, partout et toujours, ses données essentielles. Mais ce message s'adresse aussi à des *sujets* : il est fait pour être entendu⁶². » Dans la critique qu'il fait des schémas théologiques, Léger relève à propos du *De Ecclesia* que, dans le chapitre *De auctoritate et obedientia in Ecclesia*, « la doctrine de l'Église y est trop exclusivement proposée comme un dépôt à conserver et trop peu comme une vérité à propager⁶³. » Il en est de même du chapitre *De Ecclesiae magisterio* qui consacrerait « cette attitude en proposant un magistère de sécurité et de conservation, plutôt qu'un magistère dont la responsabilité première est d'annoncer l'Évangile⁶⁴. » Le cardinal n'explicite pas ce qu'il faut entendre par un tel magistère chargé d'annoncer l'Évangile. Au plan théologique, on peut cependant noter que Léger établit un lien de causalité fort intéressant entre l'historicité de la Révélation et ses conséquences sur l'exercice du pouvoir magistériel. Dans cette perspective, les discussions relatives au *De Fontibus* devraient nécessairement être réfléchies en correspondance avec celles du *De Ecclesia*.

D) Les religieux et les laïcs

Nous avons déjà fait partiellement allusion au quatrième thème, les religieux et les laïcs. Ce sujet deviendra un des centres d'intérêt du cardinal sur lequel sa pensée connaîtra une évolution très significative. Au cours des périodes antépréparatoire et préparatoire, il sera surtout question du premier élément de ce thème, les Religieux. En ce qui concerne les laïcs, il ne nous semble pas que Léger ait, à ce moment, une position définie⁶⁵.

La question des religieux est importante pour Léger. Une section entière des *vota* y est consacrée et dans le questionnaire de la consultation, six questions sont reliées de près ou de loin à ce sujet⁶⁶. De ces *vota*, outre leur caractère juridique et leur aspect de réquisitoire, on retrouve les premières bases d'une position théologique. Sans tirer de grandes élaborations, Léger conçoit les rapports entre les religieux et l'évêque à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler une théologie de l'Église particulière. Le cardinal n'utilise pas cette expression, il parle en fait de la « théologie de l'évêque du diocèse. » Le problème que ces *vota* évoquent est celui d'une multiplicité d'activités apostoliques indépendantes et non coordonnées à l'intérieur d'un même diocèse, résultant du grand nombre de communautés religieuses et de leurs privilèges. Faisant appel tant aux écrits pontificaux, au Code de droit canonique qu'aux théologiens, Léger rappelle que l'accomplissement de la charge épiscopale et la bonne administration de la charge spirituelle des âmes réclament une certaine dépendance de tous les religieux, même les exempts, à l'évêque du lieu⁶⁷. Les exemptions trop nombreuses et trop larges et surtout cet esprit d'exemption risquent de provoquer un désordre à l'intérieur de la structure ecclésiale⁶⁸. Pour conclure, les *vota* indiquent qu'il faudrait favoriser « l'esprit d'union à l'évêque », « favoriser l'esprit de dépendance à l'évêque », « permettre à l'évêque une plus grande aisance dans l'approbation et la conduite des formes nouvelles d'apostolat consacré⁶⁹. »

Dans la Supplique, Léger mentionne l'examen au sein de la Commission centrale préparatoire du schéma sur les religieux et il en fait la critique. D'une part, il reprend la critique de ses *vota* quant au fait que la vie religieuse ne s'intègre pas suffisamment à la vie de toute l'Église : « On s'attache trop à défendre jalousement certaines expressions adventices de la vocation religieuse de même que certains privilèges, et l'on semble se refuser à cette critique rigoureuse qui est tant souhaitée, là comme ailleurs, et qui serait pourtant à l'avantage de toute l'Église ainsi qu'au profit des communautés religieuses elles-mêmes⁷⁰. » D'autre part, le cardinal semble avoir fait sien une dimension théologique à laquelle il ne faisait aucunement allusion en 1959, à savoir la signification théologique de la vie religieuse elle-même. « Le Schéma *De Religiosis* ne retourne pas aux sources véritables de la vie religieuse : l'Évangile, les écrits des pères et la tradition du monachisme, particulièrement en Orient ; aussi l'inspiration théologique et spirituelle y fait-elle généralement défaut⁷¹. »

La question des laïcs, sur laquelle Léger prendra des positions très fortes durant le concile, n'est pas dominante dans les documents antépréparatoires et préparatoires que nous étudions. Ce sujet était, de toute évidence, présent à l'esprit du cardinal. Le questionnaire de la consultation comprend quelques questions qui s'y rattachent⁷². Le traite-

ment qui est fait des laïcs ne traduit pas une quelconque dimension théologique. Par exemple, dans les *vota*, on ne trouve aucune allusion à l'Action catholique, mais pourtant, un titre est consacré aux Clubs sociaux. Il s'agit d'associations, par définition séculières, mais sensibles aux causes caritatives dans lesquelles des religieux ou des clercs sont parfois invités à intervenir. Léger s'interroge sur la juste attitude à prendre à leur égard. Dans la Supplique, il y a plusieurs allusions aux hommes de notre époque. Léger recommande « qu'on fasse bon accueil aux valeurs particulières que représente notre temps : responsabilité, liberté de l'homme par le régime démocratique qu'il propose : soit de justice et de fraternité humaine que le phénomène de socialisation manifeste⁷³. » Dans la constitution *Gaudium et spes*, ce sujet sera rapproché du travail du laïc dans le monde, bien que Léger n'établisse pas directement cette correspondance en 1962 : la suite de la Supplique suggérerait que l'idée était en germe. Dans son commentaire sur le Schéma préparatoire sur l'apostolat des laïcs, Léger salue l'attention lucide et courageuse aux nécessités de l'époque qu'on y fait : « on ne craint pas d'engager ces fidèles à une action positive et qui leur est propre dans un monde dont on s'était trop souvent contenté de ne souligner que les misères et les dangers⁷⁴. » Ces deux avancées, dans la Supplique et dans sa critique du Schéma sur l'apostolat des laïcs, ne sont sans doute pas étrangères aux rencontres consultatives avec les laïcs de septembre 1961 dans le diocèse de Montréal.

E) La collégialité et les évêques

Notre dernier thème, la collégialité et les évêques, est celui sur lequel les documents de Léger, durant les phases antépréparatoire et préparatoire, sont le plus bavards. On trouve des références à ce thème dans les *vota*, dans les travaux de la Commission centrale préparatoire, dans les textes d'experts et dans la Supplique. Le questionnaire de la consultation ne contient pas vraiment de renvois à ce sujet. Cela s'explique, sans aucun doute, par le fait qu'il était inopportun de soumettre le gouvernement de l'évêque au jugement de son Église. Une seule question renvoie indirectement aux relations entre l'évêque et ses prêtres et les fidèles. Il s'agit de la question 43 se rapportant aux structures diocésaines : « regroupement des paroisses ; cadres intermédiaires entre l'évêque et les institutions locales⁷⁵. »

Dans les *vota*, la question des évêques est traitée sous deux thèmes que nous avons déjà présentés : les religieux et l'œcuménisme. Sans reprendre notre propos antérieur, il convient de mettre en évidence certains aspects, ou plus précisément certaines omissions. Il est en effet intéressant de remarquer à propos de ce que Léger appelle la « théologie de l'évêque du diocèse », destinée à organiser les rapports avec les religieux, qu'on n'y fait aucunement référence aux arguments qui deviendront des thèmes familiers du concile. Léger ne parle pas de

la sacramentalité de l'épiscopat ni ne renvoie à une théologie des églises particulières les présentant comme des églises à part entière. On peut tirer le même genre de conclusion de la partie sur l'œcuménisme. Léger signale que le premier concile du Vatican a été « prorogé avant d'avoir réaffirmé la position de l'autorité de l'épiscopat. Des délibérations qui continueraient le travail [...] placeraient [...] l'enseignement de l'Église sur l'infaillibilité dans un contexte plus large et plus compréhensif⁷⁶. » Toutefois, il ne saisit pas l'occasion pour parler de la collégialité, alors que cela paraissait l'endroit tout désigné. Cela dit, on peut certes discerner dans ces positions exprimées en août 1959 une prédisposition à ce qu'allait devenir la théologie du *De Ecclesia*, mais sans plus.

Les archives Léger font état de quelques rapports d'experts (Moeller, Thils, Caudron) sur des thèmes directement reliés au *De Ecclesia*⁷⁷. Tous ces textes ont été remis au cardinal au cours de l'année 1961, soit avant la discussion du schéma préparatoire par la Commission centrale préparatoire. Les quelques annotations qui figurent sur les textes nous permettent de connaître les intérêts théologiques de Léger⁷⁸. Sur le thème du magistère infaillible du pape⁷⁹, Thils approfondit la doctrine de Vatican I en y cherchant la place de l'épiscopat. Il propose qu'on ajoute au « *non consensus ecclesiae* » de 1870 l'incise « *in concensione cum ecclesiae* ». Dans un autre texte, il souligne qu'il « serait utile de dire et montrer comment les prérogatives de droit divin du corps épiscopal, et même les privilèges de droit ecclésiastique propres aux patriarches, peuvent co-exister et être exercés authentiquement en union organique avec les prérogatives du pape⁸⁰. » Bien que Léger ne fasse aucune annotation sur ces textes, il est pertinent de relever que cela répond directement au souhait formulé dans ses *vota* pour l'approfondissement des définitions de 1870 dans le cadre du corps épiscopal. Dans les textes de Moeller sur le patriarche d'Occident, le cardinal souligne la nécessité de distinguer ce qui relève de la tradition indivise, contenant des éléments fixes et immuables, et ce qui appartient à la tradition occidentale et qui en porte les traits culturels⁸¹. Dans une autre série de textes traitant principalement de la collégialité et des évêques, Léger témoigne de son intérêt pour plusieurs aspects théologiques de cette question. À propos des diverses manières de manifester la collégialité épiscopale, Léger annote un texte de Thils sur les conférences épiscopales. Le cardinal souligne ce qui se rapporte à l'origine du pouvoir de ces conférences qui tirent « leur autorité du collège épiscopal comme tel » ; « que les évêques [...] usissent en quelque sorte leur autorité propre si bien que l'autorité de la conférence épiscopale serait collective⁸². » Cet intérêt recoupe indirectement ce que Léger appelait dans ses *vota* une « théologie de l'évêque du diocèse ». D'autres textes de Thils feront explicitement allusion au fondement du pouvoir des



SALLE DU CONCILE, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

évêques. Dans un texte intitulé « Papauté et épiscopat », le théologien louvainiste affirme qu'il serait important de déclarer « que c'est le Christ qui donne aux évêques leur charge, leur autorité et leur pouvoir de sanctifier, d'enseigner et de gouverner⁸³. » Il poursuit sa réflexion dans un autre texte intitulé « *De Episcopatus Institutione et Ratione* », ajoutant que « dans l'intention du Christ, il existe un collège. Le chiffre idéal de douze, est déterminé par référence aux douze tribus⁸⁴. » Le cardinal ajoute en note que « l'exemple de Paul, apôtre lui aussi, indiquerait que ce nombre peut être étendu⁸⁵. » Enfin, le même Thils renchérit, disant que « la doctrine de la collégialité est donc tout à fait classique. La nou-

veauté consiste à en regrouper tous les éléments, mais non pas à innover », ce à quoi Léger ajoute « et à la désigner d'un thème précis⁸⁶. » Un dernier groupe de textes de Thils et Moeller porte sur l'évêque et l'Église particulière. Thils explique ce qu'il faut entendre par pouvoir épiscopal ordinaire et propre : « le pouvoir épiscopal est propre par opposition à vicaire, ce qualificatif empêche de dire que l'évêque est le vicaire du pape⁸⁷. » Léger souligne cette sentence. Moeller, quant à lui, dresse, ni plus ni moins, les *lineamenta* d'une théologie de l'Église particulière. Il identifie ses premiers fondements dans les trois premiers siècles de l'Église où l'on décrivait cette dernière sous les traits d'une ecclésiologie de

communions. Il justifie la particularité des Églises par des usages liturgiques, canoniques, spirituels et théologiques singuliers. De plus, le caractère d'une Église se manifesterait également à travers sa langue et sa culture.

Pris en eux-mêmes, ces textes ne nous permettent pas, à partir des quelques annotations de Léger, de comprendre et de démontrer la réception que ce dernier en a faite. Toutefois, si on place le tout en comparaison avec ses *vota*, il ressort que le cardinal avait certainement les dispositions nécessaires pour accueillir et faire siens ces développements théologiques et les approfondir d'une manière originale. Par ailleurs, la contribution de Léger à la Commission centrale préparatoire corrobore en partie cette déduction. On peut observer à travers cette contribution une appropriation originale et une défense de ces idées par Léger.

Dans son travail au sein de la Commission centrale préparatoire, on peut affirmer que Léger a pris une position ferme et importante en faveur d'un point majeur du *De Ecclesia*: l'origine du pouvoir épiscopal, plus précisément sur la question de ce qui fait l'évêque: la juridiction ou l'ordination. Le Schéma débattu en mai et juin 1962 avait été soutenu avec vigueur par ses défenseurs (Browne, Lefebvre, Ottaviani, Ruffini et Siri). Sur un point crucial comme celui du rapport entre l'Église et le Corps mystique, ceux-ci continuaient de soutenir le rapport d'identité entre les deux. Sur la question du rapport de Pierre au collège épiscopal, ils défendaient que, depuis l'ascension du Christ, Pierre est à l'Église ce que le Christ est aux apôtres. En somme, sur ces problèmes ecclésiologiques de fond, la Commission centrale préparatoire n'autorisait aucun changement de position du Schéma. Sur la question de l'origine du pouvoir épiscopal, le Schéma privilégiait le pouvoir de juridiction dans la création de l'évêque. Une seule modification mineure avait alors été permise, à savoir l'affirmation que « la consécration est ordonnée, par nature, à l'exercice de la juridiction épiscopale⁸⁸. » Or, la Sous-commission des amendements dont Léger avait fait partie avec six autres cardinaux (Confalonieri, Micara, Copello, Siri, Frings et Browne) avait changé cette modification dans un sens contraire aux vœux des défenseurs du schéma. À l'aide d'une formule théologique subtile, on disait quelque chose qui pouvait, en principe, satisfaire les deux parties: « même l'ordination sacrée au plus haut degré du sacerdoce attribue en même temps que le don de sanctification ceux du magistère et du gouvernement, sur quoi se fonde la juridiction, cependant les évêques reçoivent l'exercice de la juridiction non de cette ordination sacrée, mais par mandat du chef de l'Église⁸⁹. » Nonobstant sa subtilité, il apparaît évident que les auteurs de cette formule prennent position en faveur de l'ordre sacré comme fondement des fonctions de l'évêque.

Dans sa Supplique, Léger commente plusieurs schémas préparatoires. Il traite de trois chapitres du *De Ecclesia*: le *De Auctoritate et obedientia in Ecclesia*, le *De Ecclesiae magisterio* et le *De Relationibus inter Ecclesiam et Statum*. Les commentaires qui s'y rattachent n'offrent pas de relief particulier pour le thème de la collégialité et des évêques. Le commentaire qu'il fait à propos du schéma *De Rationibus inter Episcopos et Curiae romanae Congregationes* est cependant indirectement relié à ce thème. Le cardinal se réjouit de la rénovation du domaine administratif: « la création de consultants, délégués des conférences nationales des évêques, venus de toutes les nations et périodiquement présents à l'administration générale de l'Église⁹⁰. » On peut discerner dans ces propos une ouverture au rôle des évêques dans le gouvernement de l'Église universelle. Toutefois, il faut bien noter qu'ici Léger ne semble pas encore accorder une dimension théologique à cette participation épiscopale, il ne parle que de présence « à l'administration générale de l'Église ».

1.3. Conclusion

Quelles conclusions générales peut-on tirer de cette contribution de Léger durant les périodes antépréparatoire et préparatoire? Tout d'abord, il faut dire qu'il n'est pas facile de tirer une vision organique de tous ces travaux préparatoires, en l'occurrence pour ce qui regarde le *De Ecclesia*. La raison est simple. Tous ces schémas étaient en cours de définition et n'avaient donc pas encore les délimitations qu'on leur connaît aujourd'hui, mais se recoupaient les uns les autres. Dans ces conditions, il est assez difficile de rassembler les positions d'un acteur et d'en faire ressortir toute la cohérence. On peut cependant relever certains points qui revêtiront un sens particulier dans la suite des travaux. Tout d'abord, la comparaison entre les positions que Léger exprimait en 1959 dans ses *vota* et celle qu'il adoptera à l'aube du concile nous indique qu'il y a une évolution significative dans sa pensée. Cela confirme la thèse selon laquelle Léger aurait affiné sa pensée à travers sa participation aux travaux de la Commission centrale préparatoire. On peut observer un changement de ton significatif dans son vocabulaire, de même qu'une évolution théologique sur certains points. Il serait toutefois exagéré de parler d'une rupture dans sa pensée; le mot plus juste est approfondissement. Comme nous l'avons remarqué à plus d'une reprise, les *vota* de Léger contenaient une prédisposition aux changements qui sont survenus ultérieurement. Les raisons qu'il évoquait au début étaient principalement d'ordre juridique et œcuménique; les travaux de la phase préparatoire et la connaissance des textes des experts ont procuré au cardinal de nouvelles nuances d'ordres ecclésiologique, dogmatique, pastoral et autres. Nous pouvons faire une seconde observation sur le caractère théologique de la contribution de Léger. Il y a bien un affinement de sa position théologique,

néanmoins, on doit ajouter que cet affinement ne se traduit pas par des arguments théologiques très pointus. La Supplique, dans ce sens, montre bien que Léger demeure étranger aux débats théologiques très techniques qui avaient eu lieu à la Commission centrale préparatoire, à l'exception peut-être du débat sur l'historicité de la Révélation. Il s'intéresse au ton et à l'orientation générale des schémas et, sur certaines questions comme le rapport de la curie avec les évêques, il fait preuve d'un esprit empreint de pragmatisme.

2. LÉGER ET LE *DE ECCLESIA* PENDANT LE CONCILE

2.1. Le choix du schéma belge comme document de base pour le *De Ecclesia*

Du début à la fin du Concile, le cardinal Léger s'est montré du côté de la majorité en ce qui concerne le *De Ecclesia*. Tant dans ses interventions *in aula* que dans son travail en commission, il a, comme le disait H. Fesquet, « poussé à la roue » et contribué à faire avancer les positions de la majorité conciliaire. Cela signifie-t-il que Léger était en faveur de chacune des décisions qui ont conduit à la constitution dogmatique en 8 chapitres que nous avons aujourd'hui? Une étude de ses archives confirme qu'il en était bien ainsi. On peut distinguer trois grands moments dans ce processus de rédaction: A) le rejet du schéma préparatoire; B) le choix du schéma belge; C) tous les travaux ultérieurs. L'analyse de chacune de ces étapes permettra de cerner avec précision la position de Léger.

A) Le rejet du schéma préparatoire

Dans l'intervention de Léger *in aula* le 3 décembre 1962 sur la première version du *De Ecclesia*⁹¹, on ne retrouve pas un *non placet* explicite du schéma préparatoire. De prime abord, la lecture de l'intervention peut même surprendre. Elle ne contient qu'un seul paragraphe se rapportant au contenu du schéma préparatoire, la plus grande partie de l'intervention se rapportant à l'organisation ultérieure des travaux conciliaires. Néanmoins, l'analyse serrée de cette intervention, comme la version manuscrite contenue dans les archives Léger⁹², montre bien qu'elle représente un désaveu implicite du schéma préparatoire. Pour en saisir toute la profondeur, il faut placer cette intervention en rapport avec les trois dynamiques majeures dans lesquelles Léger fut mêlé: les travaux des experts, le Schéma Philips et d'autres initiatives, puis la revendication d'une nécessaire coordination des travaux conciliaires.

Les archives du cardinal Léger font état d'un nombre de textes assez important se rapportant à la première version du *De Ecclesia*. Il y a les textes des experts propres à Léger, Lafortune et Naud⁹³, et ceux en provenance d'autres experts ou évêques qui ont fait parvenir leurs observations à Léger (Gagnebet, Philips, Schillebeeckx, Gut, Rahner,

Moeller), de même qu'une copie de l'intervention *in aula* de De Smedt le premier décembre 1962⁹⁴. La plupart de ces textes analysent de manière systématique un ou tous les chapitres de la première version du *De Ecclesia* et, selon qu'ils sont produits par les défenseurs de la majorité ou ceux de la minorité, ils reprennent à quelques détails près la même critique. Nous n'analyserons pas ici chacun des éléments contenus dans ces textes, nous nous arrêtons au seul élément que Léger a pris en compte dans son intervention, soit le but premier du schéma sur l'Église. Le chapitre premier du *De Ecclesia* de 1962 donnait le ton à l'ensemble du schéma. On y rappelait l'identification entre l'Église et le Corps mystique. Gagnebet, dans son commentaire du schéma, rappelait que le but primordial du schéma était d'insister sur l'identification réelle entre le Corps mystique et l'Église et que, « si le concile se refusait à proposer cet enseignement, cela mettrait en question la valeur doctrinale des Encycliques et donc du magistère ordinaire de l'Église⁹⁵. » Les quelques annotations de Léger montrent bien qu'il ne se range pas à l'avis de Gagnebet. En fait, le cardinal est plutôt favorable à l'argumentation de Rahner⁹⁶ et de De Smedt⁹⁷. Le premier, dans son commentaire du schéma, prenait une position opposée à celle de Gagnebet. Il relevait le fait que le chapitre I n'avait pas pris en compte la question du péché dans l'Église et soutenait la nécessité d'affirmer le principe de l'*Ecclesia semper reformanda*. Léger recevait cette suggestion avec la note « très bien ». De son côté lors de la 31^e congrégation générale, De Smedt critiquait sévèrement la conception de l'Église présentée dans le schéma : il accusait son triomphalisme, son cléricisme et son juridisme qui donnaient lieu à une Église de type romantique et pyramidale, ce qui, ajoute-t-il, était déficient par rapport à l'esprit œcuménique et à la doctrine de l'Église en général. Sous ces trois caractères, l'évêque de Bruges, sans affirmer explicitement un *non placet*, remettait entièrement en question la conception de l'Église que proposait le schéma. Ainsi, en demandant de l'amender en conséquence, De Smedt demandait ni plus ni moins une refonte du schéma. Le cardinal annotait passablement ce texte. Sans reprendre les critiques et le vocabulaire de Rahner et De Smedt, l'intervention du 3 décembre 1962 poussait un cran plus loin l'argumentation de ces deux auteurs. Elle proposait d'organiser le schéma à partir d'un autre foyer, l'épiscopat.

« Le point central de ce schéma, la charnière à laquelle sont accrochés beaucoup de schémas et, pourquoi ne pas le dire, l'une des raisons principales pour laquelle nous sommes réunis en concile, c'est de définir exactement la nature de l'épiscopat, la place qu'il occupe dans l'Église, sa mission. [...] Ce point ayant été défini [...] la réforme des structures, l'*aggiornamento* tant désiré par tous dans l'Église se fera⁹⁸. »

En ce qui concerne le schéma Philips et les autres initiatives alternatives, l'intervention de Léger ne contient pas, évidemment, de références explicites à ces premiers. Néanmoins, lorsqu'on place cette intervention en correspondance avec ces initiatives, il apparaît que leur influence est dominante. Tout d'abord, dans leur ensemble, ces alternatives, rendues publiques avant même le débat *in aula*, avaient pour conséquence de saper l'autorité du schéma de 1962. Le peu d'intérêt que Léger manifeste pour ce schéma, alors même qu'il devait se prononcer *in genere* sur celui-ci, peut s'expliquer en partie par cette perte d'autorité. Sur un plan plus concret, on peut discerner, croyons-nous, une influence théologique du Schéma Philips. Ce texte de Philips avait été mis en circulation dès le milieu de novembre 1962⁹⁹. En réalité, ce texte, tel que le note Ruggieri, ne se présentait pas comme un schéma. Philips avait voulu identifier ce que devaient être les éléments essentiels du schéma sur l'Église, et ce qu'il avait présenté prenait davantage la forme de *desiderata*¹⁰⁰. Il s'agissait d'un texte ductile identifiant le centre du schéma autour duquel pourraient s'organiser les autres matières. L'intervention de Léger a certainement été marquée par cette quête de l'essentiel. En effet, en proposant comme but du schéma la définition de l'épiscopat, le cardinal, sans reprendre le contenu du Schéma Philips, suivait une démarche théologique similaire. Il identifiait ce qui, selon lui, devait être le noyau théologique du schéma dont dépendraient plusieurs autres schémas et d'autres questions plus juridiques, comme le rapport entre les évêques et les Congrégations de la Curie romaine¹⁰¹. Les archives de Léger font état de deux autres documents qui semblent avoir eu un impact significatif, soit un autre texte de Philips de la fin novembre¹⁰² et une lettre de Moeller en date du 2 décembre 1962¹⁰³. Ce premier document était le résultat d'une rencontre que Philips organisa entre des théologiens de diverses nationalités. Ils entendaient définir « ce que nous attendons et espérons de la Constitution dogmatique sur l'Église ». Le document proposait de regrouper la matière du schéma en cinq chapitres. On précisait que le schéma ne devait pas être tenu de proposer exclusivement une doctrine infaillible et irréformable, que l'orientation de l'exposé devait être pastorale, précisant que cela ne supposait pas une absence de contenu dogmatique, et que le texte devait prendre davantage en compte l'aspect œcuménique. La version manuscrite de l'intervention de Léger reprenait systématiquement chacune de ces suggestions. On peut lire qu'il fallait réordonner la disposition de la matière et répondre aux exigences pastorales et œcuméniques¹⁰⁴. De plus, la version manuscrite et l'intervention rappellent l'importance de l'aspect pastoral qui trouvera tout son sens s'il est placé dans un contexte théologique adéquat, en l'occurrence la mission pastorale des évêques¹⁰⁵. De son côté, la lettre de C. Moeller allait dans le même sens que le

document des divers théologiens en approuvant une refonte du schéma. Toutefois, l'auteur ajoutait une critique sur ce qui gravitait autour du Schéma Philips : « le texte que votre Éminence a reçu, comme commentaire du schéma proposé par M^{gr} Philips, pêche par trop peu d'importance donnée à la collégialité véritable¹⁰⁶. » Il est difficile de ne pas voir là un lien immédiat entre cette dernière critique et le fait que Léger propose la définition de l'épiscopat comme but du schéma.

Dans son intervention sur le schéma de 1962, Léger a également formulé des revendications pour une meilleure coordination des travaux conciliaires. À la fin de la première session, une majorité très large de Pères souhaitait une continuité des travaux de préparation durant l'intersession, de même qu'une révision des schémas à discuter¹⁰⁷. Plus profondément, on souhaitait une réorganisation du concile, car les schémas et les structures en place ne favorisaient que l'aile conciliaire conservatrice. Ce souhait se faisait entendre depuis la mi-novembre et se cristallisait autour d'un projet de super-commission. À la suite d'une audience de quelques évêques canadiens avec Jean XXIII, le cardinal en avait discuté en privé avec le pape. Enfin, il consacra une partie de son intervention du 3 décembre à demander la création d'une commission de permanence¹⁰⁸, la même revendication avait également été faite par d'autres cardinaux influents (Lercaro, Suenens, Döphner, Montini). Cette commission, selon les vœux du cardinal Léger, devra avoir pour charge « de contrôler, coordonner et accélérer les travaux des commissions afin qu'à la prochaine session au mois de septembre, les schémas qui seront proposés pourront être discutés de manière plus fructifiante et pourront obtenir plus facilement l'approbation de la majorité des pères¹⁰⁹. » À première vue, on peut se questionner sur le rapport de cette question avec le schéma *De Ecclesia* sur lequel devait porter l'intervention. La lettre de Moeller et la version manuscrite de Léger donnent des indications précises sur ce lien. Il en ressort que, dans l'esprit du cardinal, le schéma devait être révisé à l'intérieur d'un travail de coopération entre commissions. Commentant les rapports de l'Église et du monde moderne tels qu'évoqués dans le Schéma, C. Moeller dit : « Je crois qu'il faut affirmer *non placet*, en proposant *Reformetur, recognoscatur a commissione mixta*¹¹⁰. » De son côté, dans son texte manuscrit, Léger faisait sans doute la synthèse de toutes les discussions auxquelles il avait été mêlé et formulait son projet avec beaucoup de conviction. Dans ce texte, la proposition de la création d'une commission de permanence est précédée du commentaire suivant : « toutes les longues discussions qui eurent lieu ici, furent la répétition de discussions encore plus nombreuses qui eurent lieu à la Commission centrale. [...] Et ceci, à cause du manque de coordination qui a toujours existé entre les commissions dont l'autonomie était entière,

exclusive¹¹¹. » Par ailleurs, il est intéressant d'ajouter que la compétence que Léger souhaitait voir attribuer à cette commission était beaucoup plus large que ce qu'il a proposé le 3 décembre : « La commission serait compétente dans tous les domaines (à l'exception des votes déjà exprimés par cette assemblée à propos des trois Schémas) et pourrait exiger la refonte de quelques constitutions¹¹². »

Cette remise en contexte de l'intervention du 3 décembre indique, pensons-nous, une intention dominante. Léger rejette, sans le dire, le schéma de 1962. Il a déjà opté pour une solution alternative, soit une réélaboration du schéma qui aurait pour centre la mission pastorale des évêques. Le travail de définition théologique qu'implique cette question prime sur toutes les autres questions d'ordre davantage juridique. Enfin, le *De Ecclesia* serait un schéma central dont plusieurs autres dépendraient, d'où la nécessité d'une coordination et d'une collaboration entre les commissions.

B) Le choix du Schéma belge

À la suite au rejet du Schéma de 1962, on est devant la nécessité d'opter en faveur d'un texte qui pourrait représenter une base de travail pour l'élaboration d'un nouveau schéma. Les commentateurs de l'époque affirment qu'on a choisi le Schéma belge. Ce choix a eu lieu lors du travail en commission, au début de 1963. En réalité, il n'est pas tout à fait juste de parler purement et simplement de l'adoption du schéma belge : l'histoire est plus complexe¹¹³. C'est le résultat du travail d'élaboration qui a duré du 21 février 1963 au 4 juin 1963. Il n'en reste pas moins que les décisions qui ont été prises au début de 1963 ont été celles qui ont décidé de l'avenir du schéma sur l'Église. Léger a pris une part active dans toutes ces décisions.

La première étape de ce processus de décision intervient le 21 février 1963 lors de la réunion de la Commission doctrinale. La Commission avait pour mandat de reformuler le schéma sur l'Église selon les vœux exprimés par les Pères et selon les vœux de la Commission de coordination. Elle devait, en principe, remettre le nouveau texte à cette dernière avant le 10 mars 1963. La première question à laquelle elle devait répondre était évidemment celle du choix d'un texte de base. Les membres présents faisaient valoir les mérites de l'un ou l'autre schéma en circulation : le Schéma Parente, les schémas allemand, français, chilien et belge (Philips). M^{gr} Parente exposait les mérites de son schéma qui, selon lui, suivait les recommandations de la Commission de coordination et avait l'avantage de récupérer une partie importante du schéma de 1962¹¹⁴. Pour M^{gr} Charue, c'était plutôt le Schéma Philips qui correspondait au nouveau cadre proposé par le cardinal Suenens¹¹⁵. Garrone avançait une solution qui recueillait l'unanimité des membres, soit d'élaborer ce nouveau texte non pas à partir d'un seul des schémas en circulation, mais en utilisant¹¹⁶ la



LE CARDINAL LÉGER ET PAUL VI, CÉRÉMONIE DE CLÔTURE DU CONCILE, 1965.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

matière de plusieurs d'entre eux. Après ces discussions, on a procédé à la constitution des diverses commissions mixtes et des sous-commissions sur le *De Ecclesia*. Léger avait été nommé à la Sous-commission mixte *De Œcumenismo* et à la Sous-commission *De Ecclesia* avec Browne, König, Parente, Schröffer, Charue et Garrone. Cette Sous-commission, appelée aussi le « Comité des sept », avait pour tâche de décider de la forme que prendrait le *De Ecclesia*.

La première rencontre de la Sous-commission *De Ecclesia* devait se tenir le 26 février. Le 24 février, en préparation de cette rencontre, quelques-uns de ses membres et experts s'étaient rassemblés au Collège français. On retrouvait König, Léger, Charue, Daniélou, Lafortune et Philips¹¹⁷. Le but de cette rencontre était d'analyser les divers schémas en présence et d'arrêter une stratégie pour le travail du surlendemain en sous-commission. Nonobstant la suggestion de Garrone, il était évident qu'un schéma devait servir de base de départ¹¹⁸. Les participants à la réunion concluaient que le Schéma Philips devait constituer la trame de fond du texte et c'est cette stratégie qu'ils devaient défendre à la



LE CARDINAL LÉGER ET LE CARDINAL KÖNIG 1964.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

Sous-commission. Le 26 février, à l'ouverture officielle des travaux, selon le vœu du cardinal Ottaviani, on a demandé qu'on choisisse le Schéma Parente. Le cardinal König est intervenu et a proposé que l'on retienne plutôt le Schéma Philips. Il a aussitôt été appuyé par Léger, Garrone et Charue. On a soumis la proposition au vote et on a obtenu quatre voix sur sept. La Sous-commission *De Ecclesia* a donc adopté le Schéma Philips et l'a enrichi des divers commentaires reçus.

Au début de mars, le schéma est revenu devant la Commission doctrinale qui l'a étudié en deux temps : une session de travail en mars, où on a analysé les chapitres I et II, et une autre en mai où on a procédé à l'examen des chapitres III et IV. Ces travaux ont été ponctués de difficultés dues aux factions en présence. Au cours de ces sessions, Léger a dû prendre, de façon ponctuelle, des positions fermes en faveur du nouveau schéma.

Dès la première séance de travail du 5 mars 1963, on pouvait observer l'affirmation de vues différentes sur le schéma. À l'ouverture de la séance, le cardinal Browne a justifié le choix du Schéma Philips par les résultats du vote. Le cardinal Ottaviani est intervenu demandant si ce vote n'aurait pas dû être confirmé par la commission plénière, ce à quoi Browne, Léger et Charue ont répliqué qu'il avait appartenu à la Sous-commission d'en décider¹¹⁹. En fait, l'intervention d'Ottaviani traduisait un malaise qui serait constant au sein de cette commission, à savoir le refus, par une partie de ses membres, des travaux élaborés sur la base du Schéma Philips.

L'analyse *in genere* du schéma corroborait ce clivage. Au cours de ces débats qui ont eu lieu du 6 au 13 mars, Léger a relevé copieusement les aléas de ces travaux dans ses « Notes de réunion en Commission doctrinale¹²⁰ ». Le premier thème qui a retenu l'attention le 6 et le 8 mars était la discussion sur le Corps mystique. Parente continuait à défendre le fait que ce thème devait occuper une place centrale dans le schéma, ce à quoi s'opposaient Rahner et Charue, disant qu'il fallait présenter l'Église également à partir des allégories de l'Écriture. La position de Léger sur ce point nous est connue à travers les annotations qu'il apportait à un texte de Parente, en date du 10 février. Le cardinal remettait en question la possibilité d'identifier Corps mystique et Église¹²¹. Le 9 mars, alors que l'on discute de la dévotion eucharistique des orthodoxes, Léger, Browne et Rahner ont proposé une modification de formulation¹²². Le 11 mars, on a commencé l'examen du chapitre II. Le cardinal Browne soutenait l'idée que, comme tels, les apôtres n'étaient pas fondateurs de l'Église, mais plutôt des Églises. Ce à quoi Léger, appuyé de Garrone, s'est vivement opposé¹²³. Puis, Léger est intervenu une seconde fois sur le point quatre du deuxième chapitre au sujet de la nature de la participation des presbytres à la charge de l'évêque. M^{gr} Schröffer a demandé qu'on utilise la formule « *Coetu sacerdotali* », mais Léger s'est objecté expliquant que cela était étudié dans une constitution disciplinaire parallèle. Cette intervention montre bien que Léger demeurait attaché à ce qu'il demandait dans son

intervention du 3 décembre 1962, soit de faire de l'épiscopat le centre du schéma. Par la suite, Léger, Garrone, Charue et Ottaviani demandaient plutôt que l'on parle de dignité sacerdotale en union avec les évêques¹²⁴. Le 12 mars a eu lieu le débat sur le pouvoir ordinaire du corps épiscopal sur l'Église toute entière; les opinions sur ce point étaient très partagées¹²⁵. Pour résoudre ce conflit, on a proposé de faire un nouveau texte qui mettrait en relation le pouvoir des évêques avec le concept de synode. Le cardinal montréalais a adhéré à la proposition et pourtant, il écrit dans ses notes : « manœuvre de Ottaviani¹²⁶. »

La première séance se clôt ainsi le 13 mars avec un bilan plutôt mitigé, puisque tout ne semble pas fonctionner pour le mieux dans la commission et qu'en fait, plusieurs points critiques sont laissés sans véritable solution.

La deuxième session de la Commission doctrinale (15-28 mai) a commencé en catastrophe. Des événements graves se seraient produits entre les deux sessions de travail : de toute évidence, on aurait falsifié les textes. Le 15 mai, quelques membres de la Commission (Léger, Garrone, Charue, Dodewaard, Schröffer) se réunissaient au Collège français pour faire le bilan de la situation, identifier les problèmes et chercher une solution. Le cardinal Léger en a fait le résumé dans ses « Notes de réunions en Commission doctrinale ». Léger rapportait tout d'abord un fait très grave. Les textes qui avaient été préparés en février par la Sous-commission auraient été « falsifiés et combinés ». Outré, Léger notait que « la Commission doit posséder les textes élaborés en février¹²⁷. » Néanmoins, la note ne nous permet pas de savoir dans quelles parties du texte sont survenues ces falsifications. Après le 15 mai, on n'a plus entendu parler de cette question. Un second problème se rapportait à la communication des notes en provenance de la Commission de coordination. Léger écrivait que, « comme membre de cette commission, j'avais le droit de recevoir une copie des remarques, observations, desiderata de la Commission de coordination¹²⁸. » Or, les archives de Léger font état de deux notes du cardinal Suenens, une de février 1963¹²⁹ et une en date du 5 mars 1963¹³⁰. La note de mars, apparemment inconnue de Rahner et Charue, appuyait la position qu'ils soutenaient les 6 et 8 mars quant à la nécessité de définir l'Église également à partir des images bibliques. Devant ces deux problèmes, les personnes présentes au Collège français proposaient une seule solution : faire admettre Philips comme secrétaire du comité de rédaction.

Lorsque, le 16 mai, commença l'examen du chapitre III, la question qui fut alors immédiatement portée à l'étude était celle de la distinction entre la matière qui concerne tous les fidèles et celle qui ne vise spécifiquement que les laïcs. Léger avait sur ce point une position bien argumentée, soutenue par

les commentaires de Naud et Lafortune¹³¹. Philips proposait que le titre du chapitre soit plutôt : « *De laïcis: De populo Dei et speciatim de Laïcis* ». À la demande de M^{gr} Charue cette demande a été mise aux voix, vote remporté par 17 en faveur sur 21. Léger a poursuivi en proposant qu'une nouvelle rédaction de ce chapitre soit faite par M^{gr} Philips qui a accepté avec l'approbation de tous¹³². Le 18 mai, Philips revenait avec le nouveau texte en commission.

Au moment de l'analyse en commission du chapitre IV sur les religieux, le cardinal était absent, ayant dû retourner à Montréal le 26 mai¹³³. Moeller lui a rapporté, à la demande de M^{gr} Charue, ce qui s'était passé du 27 au 31 mai¹³⁴. Les prises de position antécédentes du cardinal nous indiquent à quel point il s'intéressait à ce sujet sur lequel il disposait encore de commentaires de Naud et de Lafortune¹³⁵.

Tous ces travaux en sous-commission et en commission du printemps 1963 montrent bien que le cardinal a, au moment crucial de la rédaction du second schéma, participé activement à donner vie aux vœux de la majorité. Sur les grandes questions qui ont décidé de l'avenir du texte, Léger s'est toujours montré un défenseur des positions qui allaient devenir celles du schéma actuel.

C) Les travaux ultérieurs

La contribution de Léger à la suite des travaux sur le *De Ecclesia* s'est concentrée dans ses interventions à l'occasion des débats *in aula* en 1963 et 1964. Ces interventions sont au nombre de quatre, auxquelles on peut ajouter un projet d'intervention qui ne fut pas présenté *in aula*. Nous analyserons plus en détail ces interventions dans les sections qui suivent. Pour le moment, nous entendons seulement montrer que Léger était favorable à la forme que prenait le *De Ecclesia*, soit le texte en huit chapitres.

À l'occasion de la session de l'automne 1963, la première intervention de Léger se rapportant au *De Ecclesia* est le projet de texte préparé par Lafortune¹³⁶. Ce texte fait l'analyse *in genere* du nouveau schéma. En fait, bien qu'on y indique que cette intervention aurait été remise au secrétariat du concile, on n'en trouve aucune trace dans les *animadversiones scriptae*¹³⁷. Le contenu de ce projet d'intervention prenait position en faveur des divisions ultérieures que le schéma allait connaître, plus précisément celles du chapitre III sur les laïcs et du chapitre IV sur les religieux¹³⁸. Concernant le chapitre III, l'intervention soulignait qu'on y trouve des éléments qui concernent les prêtres, les religieux et les laïcs et elle proposait de scinder le chapitre en deux : *De Populo Dei* et *De Laïcis*. Quant au chapitre IV, on relevait des difficultés semblables : quant au concept de sainteté qui ne pouvait être réservé qu'aux religieux, il concernait également les prêtres et les laïcs. Ces idées étaient de plus en plus acquises au concile.

La seconde intervention a eu lieu le 7 octobre 1963, *in aula*¹³⁹. Elle s'inscrivait dans le débat sur le chapitre II, relativement à la constitution hiérarchique de l'Église, et elle n'est pas passée inaperçue. H. Fesquet, dans son journal, notait à ce propos : « Quant au cardinal Léger [...] ses idées avancées sont bien connues et il ne pouvait intervenir que pour pousser à la roue¹⁴⁰. » Léger fait deux propositions : tout d'abord, définir concrètement ce par quoi la collégialité se concrétise dans l'Église ; en second lieu, il insiste sur la nécessité de définir la charge épiscopale en terme de service, un service qui doit être réalisé dans la pauvreté et la modestie. Ces deux suggestions traduisent assez bien le caractère de la position du cardinal, soit une approche davantage pragmatique. Par ailleurs, cette insistance sur la pauvreté et le service en fait probablement une des interventions les plus personnelles de Léger.

Le 30 octobre 1963, Léger est de nouveau intervenu *in aula* à l'intérieur du débat sur le chapitre IV sur les religieux. Dans une intervention de plus d'une page qui a été presque entièrement reproduite par la *Documentation catholique*, Léger reprend, d'une part, des idées qui avaient été évoquées dans le projet d'intervention écrite commentant le schéma *in genere*. Il relevait que l'idéal de sainteté des moines, tel que développé, était inapproprié à la vie des laïcs. Il ajoutait qu'il fallait éviter les formules qui signifiaient que l'appel à la perfection, à l'imitation du Christ, est limité aux religieux. Un autre volet de son intervention s'attardait sur de nouveaux aspects plus théologiques des questions relatives à la vocation à la sainteté et à la vie religieuse¹⁴¹.

Au cours de la troisième session, sa première intervention, faite par écrit et remise le 15 ou le 16 septembre, portait sur le chapitre VII alors intitulé : « *De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum ecclesia coelesti* »¹⁴². Dans ce court texte, Léger demandait que le chapitre insiste davantage sur la nature eschatologique de la vocation humaine et sur le rapport de l'espérance avec cette nature eschatologique. Il s'agissait là, selon lui, d'un des points forts pour les hommes de notre temps qui, en même temps, perdent et sont en quête de l'espérance.

Sa seconde intervention, prononcée *in aula* le 16 septembre 1964¹⁴³, a été beaucoup plus remarquée. Devant une assemblée conciliaire très divisée relativement à la question des titres mariaux, le cardinal a fait un discours flamboyant qui est allé directement au cœur du problème. La teneur de son intervention montrait bien que Léger était en faveur de l'insertion du Schéma sur la Vierge dans le *De Ecclesia* et ce, pour des raisons théologiques. En effet, il rappelait la nécessité du christocentrisme du culte marial et, du coup, il cherchait à harmoniser la théologie de ce chapitre avec l'ensemble du *De Ecclesia*. Cette intervention de Léger, de même que

celle de Bea, ont été très remarquées dans les médias et ont eu des répercussions significatives quant à l'issue du texte¹⁴⁴.

Cela dit, pour conclure ce premier point, on peut dire que, de toute évidence, le cardinal Léger a été mêlé du début à la fin au processus de rédaction qui a conduit au schéma en huit chapitres. Il a été continuellement favorable aux positions de la majorité. De plus, il a joué un rôle-clé au moment crucial de la nouvelle rédaction du schéma à l'hiver 1963, alors que l'on déterminait le canevas de base du schéma sur lequel allait désormais s'appuyer toutes les autres versions. Les développements qui suivent permettront de saisir davantage la position de Léger.

2.2. L'œcuménisme

Comme nous le suggérons précédemment, le *De Ecclesia* ne peut pas, à lui seul, permettre une appréciation juste de toute la richesse de l'évolution de Léger sur le thème de l'œcuménisme. En fait, tel que le soulignent G. Routhier et R. Burigana, « [Léger] croit fermement que la préoccupation œcuménique ne peut pas être reléguée exclusivement aux schémas œcuméniques, mais qu'elle doit animer l'ensemble de la réflexion en cours sur l'Église et ses rapports avec les autres religions et le monde¹⁴⁵. » Dans cette perspective, on peut donc déduire que la position du cardinal sur l'œcuménisme se caractérise de deux façons. En premier lieu, pour Léger, la question œcuménique est globalisante, c'est-à-dire qu'elle est concernée par l'ensemble des questions conciliaires. Deuxièmement, et par conséquent, l'œcuménisme est une catégorie théologique de premier plan, en ce qu'elle détermine les autres questions théologiques. Or, l'analyse du thème de l'œcuménisme dans le *De Ecclesia* confirme, croyons-nous, ce second caractère. En comparaison avec les *vota* de 1959 où Léger réunissait sous l'œcuménisme, sans justifications théologiques véritables, plusieurs thèmes ecclésiologiques, les positions qu'il prend lors des sessions conciliaires sont plus nuancées et témoignent d'une évolution théologique profonde. L'œcuménisme sera rattaché plus spécifiquement à deux thèmes : l'appartenance à l'Église et la doctrine mariale.

A) L'appartenance à l'Église

En 1959, Léger traitait du thème de l'appartenance à l'Église indirectement à travers la question de la reconnaissance des baptêmes des protestants convertis au catholicisme. Le développement de cette question a pris une tournure beaucoup plus théologique au cours des sessions conciliaires. Deux positions assez tranchées s'affrontaient. D'un côté, les défenseurs de l'ecclésiologie sociétariaire pour qui l'appartenance à l'Église pouvait être circonscrite à partir de critères juridiques clairs. Dans ce sens, Gagnebet affirmait que « ne seront donc membres de l'Église au sens vrai et propre que ceux qui, bap-

tisés, professent notre foi, adhèrent à notre communion¹⁴⁶. » Dans les annotations de ce texte, Léger émettait des réserves sur le possessif « notre » utilisé à deux reprises. L'autre position, celle de la majorité conciliaire et celle des théologiens de Léger, défendait une définition moins juridique de l'Église. Cette position prenait place à l'intérieur de la discussion sur la nature de l'Église. Dans son évaluation du Schéma de 1962, A. Naud revient sur la question de l'appartenance à deux reprises. Il prenait en premier lieu une distance par rapport à l'écclésiologie sociétariaire. Au lieu de recourir au concept de « société » pour définir l'Église, il préférait parler d'une « communauté spirituelle et visible »¹⁴⁷. Il proposait ainsi de réfléchir à l'appartenance à partir de l'invitation faite à tous les hommes par l'Église pour qu'ils reconnaissent « l'unité fraternelle que suppose leur qualité d'enfant de Dieu et à s'unir dans la même famille spirituelle¹⁴⁸. » Dans un autre document, A. Naud demandait qu'on évite à tout prix les discussions sur les degrés d'appartenance à l'Église¹⁴⁹. Le théologien de Léger réitérait ces mêmes commentaires à l'endroit du Schéma belge : « Notre schéma affirme comme un dogme le salut de tous par (et dans) l'Église catholique romaine. Il s'agit d'une option extrêmement grave pour toute l'écclésiologie [...] Dans les limites de la très grande prudence qui sied à une constitution dogmatique, on attendrait sur ce point de la place de l'Église dans l'économie du salut un progrès théologique¹⁵⁰. » Le cardinal Léger partage, semble-t-il, les arguments de son théologien. En effet, ses archives contiennent un projet de déclaration à ce sujet¹⁵¹. Le texte proposait d'éviter une définition juridico-théologique de l'Église. Afin d'amener un « progrès théologique » sur cette question, on suggérait d'approfondir davantage la notion de Corps du Christ et de comprendre l'Église davantage à l'intérieur du mystère de la Trinité. En d'autres mots, l'Église catholique ne devait plus être conçue dans un rapport d'identité complet et absolu avec le Corps mystique du Christ, mais devait plutôt être réfléchie à l'intérieur du mystère trinitaire qui la dépasse. En comparaison avec la position de 1959, cette nouvelle position de 1963 témoigne d'une évolution théologique profonde : le rôle de l'Église catholique dans l'économie du salut est observé sous un autre angle. Bien sûr, il est difficile d'apprécier combien Léger a fait sien ce projet d'intervention. Toutefois, dans sa Supplique de 1962, le cardinal avait déjà formulé des idées du même ordre. Il prônait la reconnaissance des valeurs spirituelles et chrétiennes existant à l'extérieur de l'Église catholique. Entre cette position et ce nouveau questionnement du rôle de l'Église dans l'économie du salut, il n'y avait qu'un pas.

B) La doctrine mariale

On peut également observer une évolution théologique importante sur la doctrine mariale. En 1959, Léger demandait seulement, par souci œcuménique,

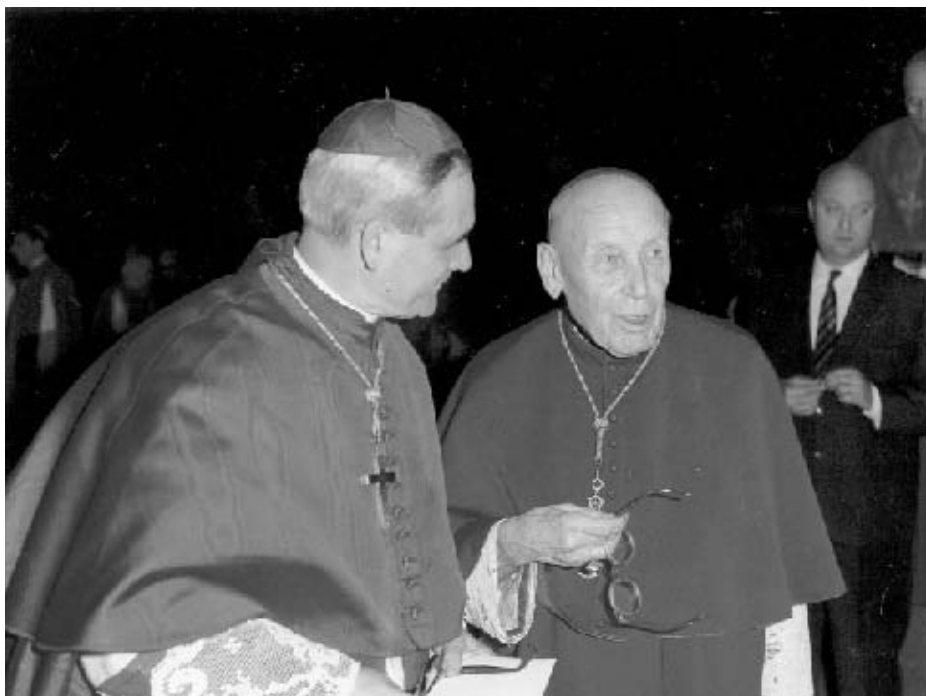
qu'on évite de proposer de nouvelles définitions mariales. Au cours des développements conciliaires qui ont conduit à son intervention très remarquée du 16 septembre 1964¹⁵², le cardinal a étoffé considérablement les aspects ecclésiologiques et théologiques de sa position. Lorsqu'on compare cette intervention avec les documents sur le même sujet dont Léger a pris connaissance au cours des première et deuxième sessions conciliaires, on peut suivre l'approfondissement de la position du cardinal. L'intervention du 16 septembre 1964 abordait la question de la doctrine mariale sous trois points de vue différents : le style employé pour parler de Marie, la non-opportunité de définir de nouveaux titres mariaux et la christologie de la doctrine proposée. Concernant le style, il remet en question l'utilité des hyperboles. « Il est illusoire de penser que les hyperboles aident les fidèles de notre temps à mieux prier. C'est par la sobriété des mots et du langage que les fidèles d'aujourd'hui sont atteints de la façon la plus efficace¹⁵³. » Ce commentaire prend son sens à la lumière des critiques dont faisait l'objet l'enseignement marial de l'Église catholique. En cette matière, les reproches les plus fréquents venant des églises de la Réforme voulaient que les catholiques ignorent trop souvent les textes scripturaires dits antimariaux et qu'ils élaborent toute une doctrine à partir de cette réception partielle de la révélation. En ce sens, Féret rappelait à Léger, dans une lettre du 2 février 1963, la nécessité de fonder la doctrine mariale dans la révélation scripturaire et les faits historiques¹⁵⁴. On peut certainement voir dans cette intervention de Léger en faveur d'une plus grande sobriété d'expression un appel pour renouveler l'enseignement marial aux sources de la révélation.

À propos de l'opportunité, ou plutôt de la non-opportunité, de définir de nouveaux titres mariaux, plus particulièrement le titre de médiatrice, Léger, en septembre 1964, se prononçait contre. Il souhaitait qu'on retire le titre du schéma. Tout en admettant que la prédication habituelle utilise volontiers de tels titres, il faisait remarquer que ces appellations ne sont pas proposées comme strictement doctrinales et il relevait également la faiblesse de leurs fondements scripturaires. Enfin, il soulevait l'obstacle sérieux à l'œcuménisme que constituait l'application du terme « médiatrice » à Marie, alors que le Christ est appelé l'unique Médiateur. En formulant cette revendication, Léger se plaçait publiquement en opposition au groupe d'évêques assez nombreux revendiquant avec fermeté ces nouveaux titres, ce que R. Laurentin, dans une lettre à Léger, appelle « le marianisme animé par le critère du *nunquam satis*¹⁵⁵. » Le cardinal n'était pas le seul à demander qu'on retire le titre de médiatrice¹⁵⁶. Il importe toutefois de relever le courage que cela demandait, ce que R. Laurentin, dans le *Figaro*, et Boegner, dans *La Croix*, ne manquaient pas de signaler¹⁵⁷. Par rapport à ses adversaires, Léger remettait

en question non seulement les fondements doctrinaux des titres mariaux, mais il faisait aussi passer les intérêts de l'œcuménisme devant ceux d'une partie des catholiques. Par ailleurs, ce courage se manifeste également si on place cette intervention en comparaison avec la piété mariale qui animait le Québec des années 1960. Par exemple, le cardinal Roy, archevêque de Québec, dans son rapport *in aula* de septembre 1964, prenait une position différente de celle de Léger. Il exprimait son appui aux différents titres, selon qu'ils étaient invoqués depuis longtemps par le peuple de Dieu¹⁵⁸. Or, pour Léger, cet argument n'était pas suffisant pour justifier l'insertion des titres mariaux. Bien sûr, cette position ne doit pas être interprétée comme une opposition au culte marial. Dans une lettre que Léger adressait au pasteur Jacques Beaudon le 19 septembre 1964, il précisait sa pensée dont l'objet est proprement œcuménique : « Plus de pondération chez les catholiques et moins de réticences chez les protestants nous conduiront un jour, je l'espère, à imiter ensemble la foi et les vertus de celle dont toute la vie fut un élan d'amour vers son fils, Jésus Christ¹⁵⁹. » Si on veut expliquer la position de Léger, il semble qu'il faille recourir à des arguments théologiques d'ordre œcuménique. Par l'œcuménisme, le cardinal interrogerait différemment les lieux théologiques : tout est désormais réfléchi en fonction de la communion entre les chrétiens.

Enfin, ces deux critiques culminent dans une troisième, plus fondamentale, à savoir la christologie à la base du texte soumis aux Pères conciliaires. Le 16 septembre, Léger exprime des réserves sur le christocentrisme réel du texte. « On s'exprime comme si tout le culte marial conduisait par lui-même à la connaissance, l'amour et la glorification du Christ. Les affirmations du schéma en ce sens [...] procèdent [...] d'une considération trop théorique des choses. Car il arrive souvent, comme le notait le cardinal Newman, qu'en fait le culte chrétien envers Marie n'est pas suffisamment ordonné à Dieu et au Christ¹⁶⁰. »

En émettant ce commentaire, Léger reprenait une critique qui était récurrente depuis 1962. Les archives Léger contiennent un texte de E. Schillebeeckx de 1962 où celui-ci relevait qu'une mariologie développée hors d'une synthèse théologique sur la Trinité et le Verbe incarné constituait un obstacle pour les frères chrétiens non catholiques¹⁶¹. Un autre document, la lettre de H.-M. Féret à Léger, pousse encore plus loin ce raisonnement théologique, associant la mariologie au mystère de l'Église : « La révélation scripturaire, les faits historiques de l'économie providentielle qui en sont le support, la liturgie enfin en laquelle se renouvelle sans cesse pour nous être communiquée la grâce de cette économie providentielle ne séparent pas plus le mystère de la vocation personnelle de Marie du mystère collectif de l'Église que ces deux mystères ne sont séparés, dans ces mêmes sources de la foi,



LE CARDINAL LÉGER ET LE CARDINAL BEA.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

du mystère de Jésus, Messie et Fils du Dieu vivant¹⁶². » L'intervention de Léger du 16 septembre s'inscrit à l'intérieur de ce raisonnement théologique, ce qui, en comparaison au *votum* de 1959, constitue un affinement théologique important et témoigne d'un approfondissement de Léger.

Ces deux brèves analyses de la position de Léger en matière d'œcuménisme permettent de documenter une évolution évidente de sa pensée. En 1959, Léger parlait de l'appartenance à l'Église et de la doctrine mariale seulement en vue de rendre l'Église acceptable aux chrétiens non catholiques. Déjà, dans la Supplique de 1962, il avait affirmé une évolution à ce chapitre en reconnaissant des valeurs chrétiennes subsistant à l'extérieur de l'Église. Au cours de la rédaction du *De Ecclesia*, cette évolution s'est encore signalée et de façon très significative. Cette fois-ci, sa critique remet en question le rôle de l'Église et de la Vierge dans l'économie du salut: sa critique porte sur la doctrine catholique elle-même. La question œcuménique est désormais définie au cœur du mystère trinitaire et du mystère du Verbe incarné. Ce passage témoigne d'un saut qualitatif et d'une réorientation théologique majeure. Cela serait tributaire en partie, vraisemblablement, de la connaissance de nouveaux discours théologiques à travers les textes d'experts et de la fréquentation de personnes provenant des Églises de la Réforme.

2.3. Le magistère et l'exercice du pouvoir

Le thème du magistère et de l'exercice du pouvoir a été en grande partie retiré du *De Ecclesia* dès 1962. Comme nous le disions précédemment, le schéma de 1962 contenait deux chapitres qui s'y rapportaient: le chapitre VII traitant proprement du magistère et le chapitre VIII sur l'autorité et l'obéissance dans l'Église. Ces deux chapitres rédigés dans une perspective très conservatrice et défensive s'identifiaient, en quelque sorte, à ce que Léger appelait un magistère de conservation. Par exemple, sur la question de l'enseignement magistériel non infaillible, le Schéma tentait de reconduire la doctrine de *Humanae generis*: une question sur laquelle le pape s'est prononcé ne devait plus être considérée comme une question ouverte¹⁶³. Or, comme le remarque A. Naud, les schémas de rechange présentés à l'automne 1962 n'avaient pas repris cette position doctrinale, ni même le Schéma Parente¹⁶⁴. En fait, le nouveau schéma de 1963 ne contenait plus qu'un très court paragraphe sur l'*obsequium*, qui est demeuré inchangé jusqu'à la rédaction finale où il est devenu le numéro 25 du document actuel¹⁶⁵. L'ensemble des questions qui formait le thème du magistère et de l'exercice du pouvoir a alors été récupéré en partie dans le débat sur la Révélation¹⁶⁶ et en partie dans la discussion sur l'Église dans le monde de ce temps, à propos de la liberté de recherche théologique¹⁶⁷. Néanmoins, cette reprise du thème dans d'autres schémas est loin de couvrir l'ensemble des thématiques conte-

nues dans les chapitres VII et VIII¹⁶⁸. Si on examine ces derniers, on se rend bien compte que plusieurs questions ont alors été exclues de l'*aula* conciliaire.

Devait-il en être ainsi? Devait-on rejeter toutes ces thématiques avec la théologie qui les soutenait? Ou, au contraire, devait-on continuer de traiter ces matières dans le *De Ecclesia* en les développant sur la base d'une nouvelle théologie? Nous pensons que Léger était d'avis qu'il fallait maintenir ces thématiques dans le *De Ecclesia*. L'analyse de ses archives suggère qu'il a cherché à poursuivre les idées qu'il avait ébauchées durant les phases antépréparatoire et préparatoire quant à l'*obsequium* et ce qu'il appelait un magistère chargé d'annoncer l'Évangile. Toutefois, puisque ce thème avait disparu presque entièrement des discussions conciliaires, une telle intention du cardinal ne peut être cernée que par des voies indirectes. Il convient de partager l'analyse en deux temps, soit l'examen du premier schéma à l'automne 1962, puis la période de rédaction du second schéma jusqu'à son intervention du 7 octobre 1963.

Les archives Léger font état de quelques textes d'experts qui analysent les chapitre VII et VIII. En premier lieu, il y a la longue analyse de Rahner traitant de chacun d'eux¹⁶⁹. À propos du chapitre VII, Rahner rappelait que le collège des évêques est également sujet du magistère infaillible dont le Christ pourvoit l'Église. Quant à l'exercice du magistère non infaillible, il rappelait la nécessité qu'on distingue les décisions de caractère doctrinal et de caractère disciplinaire en fonction des différents documents appropriés. Son commentaire sur le chapitre VIII est assez bref. Rahner indiquait seulement que les critiques sur le magistère de l'Église valaient pour le chapitre sur l'autorité et l'obéissance. Cela étant dit, il est intéressant de relever à propos de ce texte comment Rahner venait donner de la profondeur et des arguments théologiques aux positions que Léger défendaient déjà en 1959 et dans sa Supplique de 1962. Dans ses *vota*, le cardinal soulevait la nécessité d'exercer le magistère d'une manière qui s'inscrit davantage dans l'ensemble des dynamiques ecclésiales. Par ailleurs, il traçait un lien entre l'exercice du magistère et l'*obsequium* demandé aux fidèles. L'obéissance qui leur était demandée était alors qualifiée d'obéissance intelligente, plutôt que celle d'un esclave. Les diverses clarifications proposées par Rahner rencontraient partiellement ce souhait.

Un second texte, très annoté, représente l'analyse que P. Lafortune faisait du chapitre ¹⁷⁰. Selon le théologien de Léger, les malaises survenant dans l'Église provenaient principalement de l'exercice trop autocratique du magistère. Il était de grande importance de réformer cet exercice du pouvoir. Lafortune identifiait alors les valeurs que devrait rencontrer le schéma. Léger annote de manière très visible deux d'entre elles:



SA SAINTETÉ LE PAPE JEAN XXIII REND VISITE À L'ÉGLISE CANADIENNE À ROME, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

« - Dire les principales qualités que doit avoir cette transmission du message du Christ : Authenticité et Intelligibilité. Les hommes attendent qu'on montre comment ce message peut répondre aux besoins et aux questions de leur temps.

- Les voies de Dieu sont insondables. Dieu est l'Indicible. La Bible est pleine de formules d'humilité quand elle parle de Dieu et de l'ignorance que nous avons de sa nature et de ses desseins¹⁷¹. »

La première de ces valeurs rejoint, croyons-nous, ce que Léger met sous magistère chargé d'annoncer l'Évangile. Dans sa Supplique, il réclamait explicitement « une adaptation du magistère de l'Église aux besoins actuels¹⁷². » La seconde correspond au lien que Léger avait déjà suggéré entre le *De Fontibus* et le *De Ecclesia*.

Finalement, dans le commentaire que C. Moeller a préparé à l'intention de Léger, le 2 décembre 1962, on retrouve une mention de la question du magis-

tère. Il relevait que « le magistère papal paraît [...] absorber [...] le magistère ordinaire de l'Église, dans sa liturgie, comme aussi dans le collège des évêques, soit dispersé, soit réuni en concile¹⁷³. » Il s'agirait, selon C. Moeller, d'un déséquilibre: « le magistère du pape est abondamment traité sans qu'on en montre l'harmonie avec le magistère vivant de l'Église dans sa foi et sa liturgie, dans son corps épiscopal¹⁷⁴. »

Nous avons déjà souligné précédemment quelle avait été l'influence vraisemblable de ce texte de C. Moeller sur l'intervention du 3 décembre 1962. Si on relie cette intervention à la lumière de la question du magistère, une sentence, qui pouvait alors apparaître anodine, est mise en relief. Léger affirme que plusieurs schémas dépendent de la définition préalable de la nature de l'épiscopat et, par-dessus tout, le schéma intitulé « *De rationibus inter episcopos et Curiae Romanae Congregationes* »¹⁷⁵. Le fait que le cardinal cite précisément ce schéma est

fort pertinent. En effet, le magistère était exercé la plupart du temps dans l'Église à travers les organes de la Curie romaine. En soumettant ce schéma à la définition préalable de la nature de l'épiscopat, Léger donnait une force considérable aux positions théologiques évoquées par Rahner et Moeller. D'une certaine manière, on suggère de briser le cercle du magistère de sécurité et de conservation, proposant d'inscrire l'exercice magistériel dans une dynamique ecclésiale beaucoup plus large. La version manuscrite de l'intervention vient corroborer de manière indirecte l'insistance de Léger sur la nécessité d'un magistère vivant plutôt que d'un magistère de conservation. Ce texte contenait, en effet, un paragraphe, complètement disparu de la version présentée le 3 décembre, dans lequel Léger appliquait ce dualisme magistériel à l'expérience même du concile. On lit :

« Je crois pour ma part que tous les membres de la curie romaine sont bien intentionnés, mais dans un concile, ils devraient communier à cet esprit de paternité du pape et être des serviteurs prudents et aimants, afin que tous les évêchés du monde puissent retourner chez eux après avoir fait l'expérience bienfaisante de l'amour de la [??] de l'Église qui ne sont pas des mots écrits dans les *schemata*, mais des réalités vivantes écrites par l'Esprit Saint avec une encre indélébile dans le cœur de tous¹⁷⁶. »

En ce qui concerne le second moment de notre analyse, soit du début de 1963 jusqu'à l'intervention du 7 octobre 1963, le thème du magistère est encore plus dissout. On trouve en fait un texte de Elchinger qui en traite directement. Dans le cadre des discussions sur la réélaboration du schéma, l'évêque de Strasbourg affirmait que les chapitres III (*De Episcopatu ut Supremo Grado Ordinis et de Sacerdotio*), IV (*De Episcopis Residentialibus*) et VII (*De Ecclesiae Magisterio*) devaient former un tout. « Il faudrait traiter du magistère de l'Église au moment de parler de la mission et des pouvoirs de l'épiscopat. La structure des divers chapitres devrait être conçue selon une unité organique et il faudrait une complète unité de doctrine entre chacun d'eux¹⁷⁷. » En d'autres mots, il ne convenait pas de définir l'exercice magistériel dans des catégories à part, il devait être compris à l'intérieur de la définition de l'épiscopat. Cette position de Elchinger venait rejoindre celle de Léger sur la définition préalable de la nature de l'épiscopat. Or, dans l'intervention du 7 octobre 1963, le cardinal, sans parler comme tel de magistère, développe une démarche théologique qui s'apparente à celle de L.A. Elchinger. À propos du rôle de l'évêque à l'endroit de l'Église universelle, le cardinal souligne qu'il ne suffit pas d'affirmer sa sollicitude à l'égard de toute l'Église. Il faut préciser concrètement ce à quoi cela correspond et reprendre les termes plus vigoureux de Pie XII qui « parlait de l'évêque comme responsable de toute l'Église avec les autres évêques et comme envoyé à toutes les nations¹⁷⁸. » Comme L.A. Elchinger, Léger proposait de considérer l'épiscopat *per se* et l'exercice concret de son pouvoir à l'intérieur d'une unité organique. L'exercice du magistère n'est pas exclu de cette unité.

Qu'en est-il donc de la position de Léger sur le magistère et l'exercice du pouvoir ? On ne peut faire que des suppositions. Si le *De Ecclesia* avait retenu davantage d'éléments des chapitres VII et VIII, Léger aurait vraisemblablement adhéré à cette option. Cette partie aurait dû insister sur la participation des évêques à l'exercice du magistère pour l'Église universelle ; cet exercice magistériel aurait dû être conçu davantage comme un magistère vivant qui répond aux besoins des hommes d'aujourd'hui, qui est en lien avec toute la communauté et qui cherche à transmettre un message authentique et intelligible.

2.4. Les religieux et les laïcs

À l'occasion des discussions sur le *De Ecclesia*, Léger n'a pas fait d'intervention portant spécifiquement sur les laïcs. Il en parle à l'intérieur de son intervention sur les religieux en date du 30 octobre 1963¹⁷⁹. Cette particularité illustre bien la démarche théologique du cardinal qui s'intéresse surtout à ce qui distinguait et unissait les laïcs, les prêtres et les religieux¹⁸⁰. Dans cette optique, il faut donc lire l'intervention sur les religieux dans un cadre plus large. Les archives Léger contiennent plusieurs documents reliés à cette question de la distinction des ordres. Il s'agit de documents souvent très annotés par le cardinal. Lorsqu'on place son intervention du 30 octobre en comparaison avec tous ces documents, il devient manifeste que le cardinal a été nourri par ces derniers et qu'il a joué un rôle-clé à l'intérieur du débat conciliaire. Pour illustrer les développements sous-jacents à la position de Léger, il convient de distinguer trois moments : A) la critique du Schéma de 1962 ; B) la préparation du Schéma de 1963 ; c) l'intervention du 30 octobre 1963.

A) La critique du Schéma de 1962

Ce qui est frappant, en lisant les textes se rapportant au Schéma de 1962, c'est que le cardinal a été sensibilisé très tôt, notamment par ses théologiens P. Lafortune et A. Naud, aux distinctions qui allaient devenir celles du Schéma de 1963. Le thème des laïcs et celui des religieux sont analysés à partir de deux points de départ différents, mais ils forment pourtant à la fin un seul ensemble théologique. En ce qui concerne les laïcs, on se questionne sur ce qui les caractérise dans le monde, tout en se demandant ce qui est propre à tous les fidèles. Dans le cas des religieux, on cherche à démontrer, premièrement, ce qui, dans leur vocation, ne leur est pas exclusif, pour ensuite se questionner sur ce qui devrait former les bases de la vie religieuse. Il s'agit en somme des deux facettes d'un même problème.

Dans son commentaire du chapitre VI de 1962 sur les laïcs, Rahner formulait le vœu qu'on présente la vie des laïcs comme constituant le peuple de Dieu et la vie de l'Église. Léger accueillait ce souhait avec la note « très bien »¹⁸¹. Le théologien de Léger, A. Naud, développait cette perspective et en tirait des conclusions concrètes quant à la structure du texte. Selon lui, il fallait décléricaliser l'Église « en montrant que ce qui la fait, d'abord et avant tout, c'est le peuple fidèle [...]. Ce qui est premier, ce sont les laïcs et non les clercs ou les religieux. C'est pour cela qu'on traitera des laïcs avant de traiter des clercs et des religieux et même de la hiérarchie¹⁸². » L'analyse que nous avons faite précédemment sur le choix du Schéma belge montre que le cardinal partageait ces idées. Un autre aspect de la question sur les laïcs a été mis en évidence dans un texte de Félicien Rousseau très annoté par Léger¹⁸³. F. Rousseau s'interroge sur la particularité de la fonction des laïcs dans l'Église, sur ce qui la rend « irremplaçable ».

L'intérêt de Léger se concentre sur deux aspects. Premièrement, la particularité la plus typique du laïc serait de permettre « l'insertion du surnaturel dans le temporel¹⁸⁴. » Cela s'inscrit dans le rapport de dépendance de l'Église à l'égard du monde, un rôle de préparation, de conditionnement, de support, etc. que joue la nature par rapport à la grâce¹⁸⁵. » Le second aspect concerne le mariage : le schéma devrait insister davantage sur ce point, car le mariage « est un cas unique qui assure la consécration d'une fonction naturelle, temporelle¹⁸⁶. »

Sur la question des religieux, les théologiens de Léger avaient déjà à l'automne 1962 une position très argumentée. P. Lafortune insistait sur la nécessité que le schéma ne reproduise pas la division tripartite du code de droit canonique : clerc-religieux-laïc. La sainteté est l'idéal commun de tous les chrétiens : « le religieux peut se dire autant du clerc que du laïc¹⁸⁷. » Pour mettre en évidence cet idéal commun, P. Lafortune proposait alors de réunir le *De Laicis* et le *De Statibus*. A. Naud s'inscrivait dans la même ligne que Lafortune¹⁸⁸. Il inscrivait un *non placet* à la formule « *statu perfectionis* » en avançant un argument que le cardinal a souligné, à savoir que « l'appel à la perfection est adressé à tous les hommes et même aux laïcs¹⁸⁹. » Naud poursuivait avec une autre critique, également soulignée par Léger. À son avis, le *De Statibus Evangelicae Acquirendae Perfectionis* ne réussissait pas vraiment à situer la vie religieuse dans l'Église. Il se rangeait derrière Rahner selon lequel la vie religieuse est une des manifestations de la vie charismatique dans l'Église, et il poursuivait en disant que « dans ces perspectives, la vie religieuse prend un caractère moins absolu [...]. On comprend qu'elle appartient à la vie de l'Église, non pas à sa constitution¹⁹⁰. » Léger soulignait l'idée de l'appartenance à la vie de l'Église. En fait, cette argumentation rejoignait et approfondissait des souhaits qu'il avait déjà exprimés dans ses vota de 1959 quant à la participation des communautés religieuses à la vie de l'Église diocésaine.

Cela étant dit, on voit bien qu'à travers la critique du Schéma de 1962, on retrouve les principes qui serviront de base à la réorganisation des chapitres sur les laïcs et les religieux. Toutefois, au plan théologique, les idées sont encore embryonnaires.

B) La préparation du schéma de 1963

La matière qui concerne la préparation du Schéma de 1963 est très riche. Les archives Léger contiennent une bonne quinzaine de textes qui s'y rapportent¹⁹¹. Pour définir le travail qui s'est accompli entre la fin de 1962 et le début de la deuxième session, on pourrait parler d'un travail de déconstruction et de reconstruction du thème des religieux et des laïcs. Pour en illustrer toute la richesse, la démarche la plus appropriée consiste à partager ces textes sous diverses questions : l'appel à la perfection, les conseils évangéliques, la forme institutionnelle de la vie religieuse, sa particularité théologique, ce qui est commun à tous les fidèles, l'apostolat des laïcs.

L'appel à la perfection est un des arguments traditionnels par lequel on caractérisait le plus souvent la vie religieuse. Les discussions de 1963 remettaient en question cette exclusivité. En fait, les discussions reprenaient ce qui avait été dit en 1962, notamment les propositions de A. Naud et de P. Lafortune, à savoir que celle-ci s'adresse à tous les chrétiens. Dans le cadre de la rédaction du schéma, cela prenait la forme d'une distinction concrète entre l'appel à la sainteté adressé à tous et ce qui concerne exclusivement les religieux. Une lettre de C. Moeller à Léger, le 12 avril 1963, indiquait qu'il avait, avec G. Thils, proposé au cardinal Suenens de donner un nouveau titre au chapitre sur les religieux, soit le *De Sanctitate in Ecclesia*¹⁹². Ce chapitre contiendrait deux parties: une se rapportant à l'appel à la perfection pour tous, l'autre à la voie des conseils évangéliques. Suenens a manifesté son intérêt pour cette proposition, tout en signalant qu'il serait difficile de faire accepter ce changement de titre et cet élargissement du thème¹⁹³. Dans une autre lettre à Léger, en date du 6 juin 1963, C. Moeller semblait confirmer que cette approche théologique était en partie acceptée¹⁹⁴. En effet, il précisait que l'unanimité semblait être acquise sur la vocation de tous à la sainteté dans l'Église et qu'il n'y avait pas d'opposition à ce qu'on parle des religieux dans ce cadre¹⁹⁵.

La question des conseils évangéliques était plus délicate. Il s'agissait là d'un des fondements majeurs de la vie religieuse. Or, les discussions qui ont eu lieu ont profondément ébranlé ce fondement. Une première critique, formulée par P. Lafortune et A. Naud, découlait de la reconnaissance de l'appel à la sainteté pour tous. Les religieux ne pouvaient pas revendiquer les conseils évangéliques pour eux seuls, le Sermon sur la montagne « a proposé les conseils évangéliques à tous les fidèles¹⁹⁶. » A. M. Charue reprenait des arguments qui abondaient dans le même sens¹⁹⁷. La seconde critique formulée par A. Naud et P. Lafortune portait sur le contenu traditionnel des conseils évangéliques, à savoir l'obéissance, la pauvreté et la chasteté. Les théologiens de Léger affirmaient que les conseils évangéliques, selon les Écritures, ne pouvaient être limités à ces trois vertus. Cette démarche théologique de retour aux sources pour définir la vie religieuse correspondait à ce que Léger avait demandé dans sa Supplique en 1962.

En ce qui concerne la forme institutionnelle de la vie religieuse, on la présente habituellement comme une « *stabilis vivendi formae ad perfectionem* ». Ici encore, les critiques portaient sur l'exclusivité de cette forme de vie. A. Naud et P. Lafortune affirmaient que cela n'était pas exclusif aux religieux, mais concernait aussi les évêques et les prêtres¹⁹⁸. G. Martelet, de son côté, soulignait que la vie religieuse faisait partie de l'existence même de la vie de l'Église et qu'il y avait dans l'Église « leur spécificité d'institution¹⁹⁹. » Léger marquait cette dernière

remarque d'un point d'exclamation. Si on se reporte à la position qu'il défendait dans ses *vota* et aux idées auxquelles il adhérerait en 1962, on peut affirmer que le cardinal se range davantage du côté des arguments de A. Naud et P. Lafortune, selon qu'ils soutiennent indirectement une plus grande intégration des religieux à l'ensemble de la vie ecclésiale, et que la vie religieuse appartient à la vie de l'Église et non pas à sa constitution.

À propos de la particularité théologique de la vie religieuse, les documents étudiés contiennent peu d'allusions à cette question. Le travail de déconstruction est plus important que celui de reconstruction. On relève un texte de René Laurentin qui se rapporte directement à cette question²⁰⁰. Ce dernier proposait aux Pères conciliaires deux principes théologiques fondamentaux pour définir la vie religieuse: elle constitue un témoignage eschatologique et elle est la plénitude de la vocation baptismale. Léger annotait à côté de ce second principe: « moyen d'accomplir la vocation baptismale²⁰¹. » Ce bref commentaire montre que le cardinal avait intégré le travail de déconstruction et qu'il ne semblait plus réfléchir à la vie religieuse à partir d'un principe d'exclusion.

Les discussions sur le chapitre III, *De Laicis*, reprenaient des catégories semblables à celles sur les religieux. À propos de ce qui est commun à tous les fidèles, on peut remarquer une évolution par rapport à 1962. Les discussions de 1963 apportaient la distinction, bien connue aujourd'hui, entre peuple de Dieu et laïcs. On ne pouvait plus identifier purement et simplement ces deux concepts. Les archives contiennent un projet de *votum* sur le chapitre III préparé pour Léger par P. Lafortune et A. Naud²⁰². Les auteurs remarquent qu'on ne pouvait pas réserver le contenu de ce chapitre aux seuls laïcs, car « la très grande partie de ce qui est dans ce chapitre devrait s'adresser à tous les fidèles indistinctement et quelque soit leur état de vie²⁰³. » Par ailleurs, il est fort pertinent de remarquer que les théologiens de Léger notaient les conséquences que cette position pouvait avoir sur le chapitre sur la vie religieuse, selon que celui-ci serait alors privé « de tout ce qui fait la condition propre de tous les chrétiens²⁰⁴. » Dans un autre texte provenant de théologiens canadiens, Léger soulignait un argument qui allait dans le même sens que le projet de *votum*: « on ressent une certaine ambiguïté dans le vocabulaire tout au long des chapitres III et IV. Les termes "peuple de Dieu", "fidèles", n'incluent-ils pas à la fois pasteurs et laïcs? Hiérarchie et laïcité?²⁰⁵ »

Au même moment qu'on établit la limite entre peuple de Dieu et laïcs, on cherche à circonscrire ce qui caractérise en propre l'apostolat des laïcs. Dans ce sens, dans sa lettre à Léger du 12 avril 1963, C. Moeller précisait que le *De Laicis* devrait souligner le rôle propre des laïcs, « mais non exclusif dans l'apostolat surnaturel et le culte, et le rôle propre et

exclusif des laïcs dans la *consecratio mundi*²⁰⁶. » Il semble bien qu'on puisse affirmer que Léger se ralliait à la seconde partie de cette proposition relative au rôle des laïcs dans la *consecratio mundi*. En effet, le cardinal s'était déjà montré favorable en 1962 à cette insertion du surnaturel dans le temporel par le laïc. À savoir si cela était exclusif aux laïcs, les textes que nous avons étudiés ne nous permettent pas de certifier quelle est la position de Léger. En ce qui concerne le premier élément de l'affirmation de C. Moeller, le rôle non exclusif dans l'apostolat surnaturel et le culte, sans dire que le cardinal est contre, il nous semble qu'il éprouve certaines réserves dans la réception de cette idée. Cette question recoupe celle du sacerdoce des fidèles. Or, les archives Léger contiennent une lettre de M.-D. Chenu adressée au cardinal qui traite de ce thème²⁰⁷. On y lit à propos du sacerdoce universel des fidèles que « c'est, en effet, par la communauté des fidèles, par le peuple chrétien, que l'œuvre messianique accomplie une fois pour toutes par le Christ se poursuit au cours des siècles, en signe de l'avènement du royaume de Dieu²⁰⁸. » Léger ne semble pas complètement gagné à l'idée du sacerdoce des fidèles. C'est ce que suggèrent les annotations qu'il a faites à un texte de A. Naud contenant une liste d'*animadversiones particulares* sur le *De Laicis*²⁰⁹. Léger avait signé par « OK » les corrections avec lesquelles il était en accord. Parmi celles-là, il agréait à une remarque que A. Naud avait déjà suggérée en 1962²¹⁰, soit l'inopportunité d'insérer dans le schéma la distinction entre sacerdoce hiérarchique et sacerdoce universel²¹¹.

Ces discussions sur la vie religieuse et les laïcs ont en commun un effacement des distinctions. Il est difficile d'identifier clairement ce qui distingue les clercs, les religieux et les laïcs. La démarche théologique est souvent négative, c'est-à-dire qu'on ne définit pas positivement ce qui distingue chacun des ordres, on se limite, le plus souvent, à dire ce qu'ils ne sont pas. Au même moment, ce questionnement constitue une démarche radicalement différente de ce qu'envisageait le Schéma de 1962, et différente également de ce que Léger anticipait dans ses *vota* de 1959 et même dans sa Supplique.

C) L'intervention du 30 octobre 1963

L'intervention du 30 octobre²¹² est divisée en trois parties: une première sur la sainteté des laïcs, une deuxième sur la théologie de la vie consacrée et, enfin, une partie contenant des amendements particuliers. Au plan théologique, les deux premières parties reprennent une démarche qui s'apparente à la suggestion de C. Moeller et G. Thils en avril 1963, à savoir que le chapitre devrait contenir une partie sur l'appel de tous à la perfection et une partie sur la voie des conseils évangéliques. En effet, en parlant de la sainteté des laïcs, Léger montre que l'appel à la sainteté s'adresse à tous. Par ailleurs, le cardinal était conscient, semble-t-il, de l'impact que cela



PAUL VI ET QUELQUES ÉVÊQUES CANADIENS.
Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

pouvait avoir sur la définition de la vie religieuse. C'est pourquoi il cherchait à nouveau à en définir les fondements théologiques. L'idée théologique centrale qui caractérise toute l'intervention est la non-exclusivité de l'appel à la perfection.

Dans la partie sur la sainteté des laïcs, Léger commence son intervention en affirmant la non-exclusivité de l'appel à la sainteté. Rappelant que l'appel à la sainteté des moines fut longtemps dans l'Église le prototype de la vie religieuse, il indiquait les inconvénients qui découlèrent de son application à la vie des prêtres et surtout à celle des laïcs. « C'est en vain [dit-il] que plusieurs fidèles cherchèrent une vie selon l'évangile qui leur fut adaptée, il s'ensuivit une grande perte de forces spirituelles dans l'Église²¹³. » Il est intéressant de relever que le cardinal tire les conséquences autant pour les prêtres séculiers que pour les laïcs. Il réaffirmait et approfondissait ainsi une idée de P. Lafortune, à savoir que l'état religieux se retrouve aussi chez le prêtre et le laïc. Dans un autre ordre d'idées, on peut dire que Léger soutient indirectement la position selon laquelle la vie religieuse n'appartient pas à la consti-

tution de l'Église. En retirant à l'idéal de vie des moines sa valeur de prototype pour l'ensemble de l'Église, il privait la vie religieuse d'une manière de se concevoir qui était séculaire, voire millénaire.

De manière à montrer que la sainteté concernait tous les laïcs, Léger y allait de quelques suggestions. Il relevait que, dans tout le chapitre, le seul aspect de la vie des laïcs qui était mentionné, était celui de la vie conjugale. Or, il fallait ajouter à celle-là « toutes les activités de la vie humaine : le travail, la politique, les activités culturelles, les loisirs et les récréations²¹⁴. » C'est là une position qu'il anticipait déjà dans ses *vota* de 1959.

Le cardinal suggérait également de clarifier l'article 31 qui, selon lui, laissait planer un doute sur l'appel de tous à la sainteté, parlant surtout des trois conseils traditionnels. Il fallait parler de conseils évangéliques avec toute l'ampleur du Sermon sur la montagne, où « ce que nous appelons les conseils, l'Évangile l'étend aussi bien à la justice, à l'humilité, à la douceur et à la miséricorde²¹⁵. » Encore une fois, Léger proposait des idées qu'il avait reçues en 1962 et 1963, notamment de A. Naud et P. Lafortune, qui

demandaient de comprendre les conseils dans le cadre plus large du Sermon sur la montagne.

Finalement, l'archevêque de Montréal proposait une plus grande intégration des laïcs, avec les clercs et les religieux, dans les sciences sacrées, notamment pour le développement d'une « théologie des réalités terrestres »²¹⁶. C'est à ce prix, pensait-il, qu'on pourrait développer une spiritualité vraiment adaptée à la spiritualité des laïcs. Il est intéressant de rapprocher cette suggestion de celle de C. Moeller en avril 1963, alors qu'il parlait du rôle non exclusif des laïcs dans l'apostolat surnaturel et le culte et de leur rôle exclusif dans la *consecratio mundi*. Ici, Léger proposait d'associer les laïcs à une tâche qui avait été traditionnellement réservée aux prêtres et aux religieux, toutefois il ne faisait pas référence à quelque exclusivité. Au contraire, il réunissait clercs, religieux et laïcs autour du devoir d'élaborer une « théologie des réalités terrestres ».

En ce qui concerne la partie sur la théologie de la vie consacrée, Léger affirmait que son renouvellement devait passer par l'étude de l'Écriture Sainte et de la Tradition. Déjà, dans sa Supplique, le car-



AULA CONCILIAIRE, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

dinal avait demandé ce retour aux sources, de même que A. Naud et P. Lafortune en 1963.

L'intervention du 30 octobre se poursuivait par une mise en évidence des lacunes théologiques de la position traditionnelle sur les trois conseils. Ils n'ont pas tous le même fondement dans l'Écriture, par exemple, « l'obéissance comme conseil pose de difficiles problèmes d'exégèse; par contre la virginité est bien mise en évidence dans l'Écriture et la Tradition²¹⁷. » C'est là encore une des critiques qui avait été formulée lors des discussions en commission en 1963, notamment par les théologiens de Léger. Le cardinal tirait de cette critique une conséquence fort importante pour les distinctions entre prêtres et religieux. « Avant de traiter de la vie religieuse telle que décrite dans le droit actuel de l'Église, il faudrait d'abord parler de la vie consacrée en général et mettre en évidence la virginité. Le célibat du clergé séculier apparaîtra ainsi dans sa pleine lumière²¹⁸. » Léger établissait une distinction entre vie consacrée et vie religieuse. La première vaudrait

également pour les prêtres séculiers. Par ailleurs, le cardinal rejoignait et approfondissait indirectement une idée qui avait été avancée par A. Naud et P. Lafortune selon laquelle le concept de *Stabilis vivendi formas ad perfectionem* valait autant pour les religieux que pour les prêtres.

La dernière critique, en vue de définir la théologie de la vie consacrée, portait sur l'usage de certaines expressions: « ceux qui vivent de l'état de perfection »; « ceux qui sont appelés aux conseils évangéliques »; « ceux qui font profession d'imiter le Christ ». Selon Léger, ces formules n'étaient « pas conciliables avec l'affirmation [...] selon laquelle tous sont appelés à la perfection, à la sainteté, à l'imitation du Christ en vertu de la consécration et de la profession baptismales²¹⁹. » Léger avait déjà acquiescé au rejet de ces formules exclusives en 1962 et 1963, tel que proposé par A. Naud et P. Lafortune. Il ajoutait cependant l'incise « en vertu de la consécration et de la profession baptismales ». Il réaffirmait ainsi une position qu'il avait développée

en réaction à un texte de R. Laurentin, à savoir que la vie religieuse est un moyen d'accomplir la vocation baptismale.

En ce qui concerne les amendements particuliers, deux d'entre eux nous paraissent plus pertinents. Par rapport à l'article 34, Léger affirmait qu'il n'était pas opportun de traiter des relations entre les institutions religieuses et les autorités dans l'Église: cela serait traité dans le schéma sur les religieux²²⁰. Or, en 1959, ces rapports d'autorité étaient au centre des vota de Léger. Cette nouvelle position témoigne d'une transformation importante de la pensée du cardinal. À propos de l'article 35, le cardinal s'interroge sur l'opportunité d'introduire des distinctions entre les instituts religieux majeurs et mineurs: cela pourrait être préjudiciable à la définition de la vie religieuse²²¹. On peut discerner à travers cette suggestion une ouverture de Léger pour concevoir les institutions de vie religieuse sur d'autres bases que celles qui avaient été traditionnellement les leurs.

La comparaison entre l'intervention du 30 octobre et les discussions correspondantes de 1962 et 1963 montre bien le lien étroit qui relie Léger à ces dernières. Toutefois, on peut également remarquer une évolution théologique : le cardinal cherche à approfondir le tout à l'intérieur d'une conception originale de la non-exclusivité de l'appel à la perfection. Une correspondance postérieure entre G. Lafont et Léger illustre bien comment l'intention du cardinal avait été bien comprise. Le 4 novembre 1963, G. Lafont écrit à Léger qu'il a été frappé du fait que l'intervention soulignait « la portée du sermon sur la montagne comme essentiel à toute spiritualité chrétienne, à commencer par celle des laïcs [...] Tout cela est très apaisant, même pour un religieux, car cela souligne davantage la continuité fraternelle entre tous les états de vie ; finalement, cela met mieux en lumière ce qu'il y avait de particulier à la vie religieuse²²². »

Léger lui répondait le 9 novembre en explicitant un peu plus sa position : « Les cadres temporels de l'Église peuvent facilement faire oublier les buts pour lesquels ils ont été édifîés. Lorsque le Seigneur annonçait le message du salut, et tout particulièrement les béatitudes, il s'adressait à une foule bigarrée [...] L'appel du Seigneur s'adressait à toutes les âmes de bonne volonté²²³. » Cette ouverture théologique à vouloir changer les cadres ecclésiaux constitue certainement une application concrète et profonde de ce que Léger suggérait dans sa Supplique, lorsqu'il demandait de distinguer ce qui est intemporel de ce qui est temporel.

2.5. La collégialité et les évêques

La collégialité et les évêques est un des thèmes sur lequel on peut observer clairement une évolution constante de la pensée de Léger. Suite à chacune des discussions sur ce thème, que ce soit en Commission centrale préparatoire, lors de la première session ou dans la Commission doctrinale, Léger a approfondi sa position. Au début, cette position était assez vague. Comme nous le disions, le cardinal parlait bien de la théologie de l'évêque du diocèse, des conférences épiscopales ou encore de la participation à l'administration générale de l'Église universelle. Néanmoins il n'utilisait pas les concepts ecclésiologiques qui se rapportaient à ces questions. Dans son intervention du 3 décembre 1962, Léger était un peu plus précis ; il demandait que la définition de l'épiscopat soit le centre du schéma et précisait que le concept « pastoral » trouvait son sens dans le cadre de la mission pastorale des évêques. Toutefois, il s'agissait d'une position encore assez générale. Le cardinal n'indiquait pas comment la définition de l'épiscopat pouvait constituer le centre du schéma et il ne donnait aucun indice sur le sens du mot « pastoral ». Les travaux qui ont suivi la première session jusqu'au début de la session de 1963 ont permis à Léger de pénétrer davantage la dimension théologique des questions reliées à la collégialité

et aux évêques, ce qui lui faisait défaut jusque-là. L'intervention du 7 octobre 1963, commentant le chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église (chapitre II), s'inscrit en partie dans ces développements. Pour comprendre tout le sens de son intervention, il convient de partager l'analyse en deux moments : les discussions entourant le deuxième schéma (A) et l'intervention du 7 octobre 1963 (B).

A) Les discussions sur le deuxième schéma

En vertu de ses fonctions au sein de la Commission doctrinale, le cardinal a été mêlé de près à toutes les discussions entourant le thème de la collégialité et les évêques, soit celles se rapportant à la critique du schéma de 1962 et à la préparation du schéma de 1963. Le traitement de ce thème a rapidement manifesté toute sa complexité. Il y a en effet plusieurs angles possibles pour traiter de cette question. Nous pensons qu'on peut regrouper les intérêts de Léger autour de trois grands pôles : le centre du chapitre II, la collégialité et l'évêque.

Le chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église, tel qu'il était conçu dans sa version de 1962, offrait une analyse statique de l'Église en définissant de manière purement descriptive la hiérarchie. Léger refusait, semble-t-il, d'adopter une telle démarche comme centre organisateur du chapitre. Dans un texte de L.A. Elchinger, en date du 21 février 1963, le cardinal soulignait très clairement l'idée selon laquelle le schéma devait « expliquer le pourquoi de l'Église et de ses divers échelons hiérarchiques, [de même que] le pourquoi de leur pouvoir²²⁴. » Léger relevait encore la même idée dans un commentaire de A. Chavasse, selon lequel le concile, face à l'incompréhension des hommes d'aujourd'hui, « devait rédiger des textes capables de faire connaître la magnifique intelligibilité de l'Église et de tout ce qui la compose²²⁵. » C'était là, en réalité, une idée que le cardinal adoptait déjà indirectement dans ses *vota* et dans la Supplique, alors qu'il souhaitait non plus un exercice autoritaire du pouvoir en Église, mais plutôt un exercice qui faisait appel à l'intelligence. Toutefois, comment peut-on présenter la structure hiérarchique de l'Église de telle sorte qu'elle puisse être compréhensible aux hommes actuels ? La suite du texte de L.A. Elchinger, également très annotée par Léger, offre une explication :

« Au lieu de développer pleinement l'aspect juridique de la hiérarchie et partir très souvent des pouvoirs de l'Église et de ses droits, c'est sur sa mission pastorale qu'il faut insister [...]. Il serait à la fois plus pastoral et plus œcuménique de prendre le thème de service comme fil conducteur à travers tout le schéma²²⁶. »

Il est intéressant de noter ici que L.A. Elchinger revient sur un thème déjà évoqué par Léger dans son intervention du 3 décembre 1962 et qu'il l'associe au concept de service, lui procurant ainsi une dimen-

sion théologique plus précise. Nous pensons que cette association a été adoptée par Léger et qu'elle a constitué pour lui ce qui devait être le centre organisateur du chapitre. Il souligne en effet la même association dans le texte de A. Chavasse qui affirme que, dans l'Église, tout est service du peuple de Dieu : « c'est l'esprit de service qui doit animer tous les possesseurs de la charge apostolique et chacune de leurs fonctions²²⁷. » La même idée est évoquée par K. Rahner dans son analyse du chapitre III (1962) et, surtout, cette idée avait été formulée par le cardinal Suenens le 11 mars 1963. Commentant les travaux de la Sous-commission *De Ecclesia*, le Modérateur conciliaire suggérait qu'on présente d'abord la hiérarchie sous son aspect ministériel²²⁸.

Le thème de la collégialité, de son côté, est en lui-même multiforme et a été traité sous de nombreux aspects lors des travaux conciliaires. À l'occasion des discussions entourant le deuxième schéma, l'attention de Léger s'est concentrée seulement sur quelques aspects. Pour bien saisir les intérêts du cardinal, il convient en premier lieu de signaler une lettre de C. J. Dumont à Léger en date du 17 février 1963²²⁹. Dumont indiquait que rien, dans le droit canonique, et dans la doctrine, n'impose au pape une consultation de l'épiscopat, ce qui constituait un motif d'éloignement pour les frères orthodoxes. Il suggérait ainsi qu'on en tienne compte dans le *De Ecclesia*. Cette suggestion recoupait directement une proposition que Léger faisait dans ses *vota* en 1959. Or, il est intéressant de noter que les intérêts du cardinal sur cette question semblent s'être déplacés : à partir de 1963, il s'est concentré sur des aspects de la collégialité plus propres à la doctrine catholique comme telle²³⁰. Un premier aspect qui avait intéressé Léger est celui du rapport des évêques avec le successeur de Pierre. Déjà, le 2 décembre 1962, C. Moeller avait indiqué à Léger la faiblesse du schéma de 1962 où la communion *cum Petro* était absorbée dans la soumission au pape²³¹. Le cardinal avait souligné dans le texte de L.A. Elchinger un commentaire qui explicitait davantage le *cum Petro et le sub Petro*. On lit que le pape « n'est pas le centre de l'Église au même titre que l'évêque l'est de l'Église locale. L'évêque a des coopérateurs qui ne sont pas des collègues (les presbytres et les diacres). Le pape a des collègues (les évêques), bien que ceux-ci lui soient subordonnés²³². » Dans la même ligne, un groupe de théologiens canadiens critiquaient la trop forte insistance sur le *sub Petro*. Ils notaient qu'à chaque fois qu'on parle de la « collégialité de l'épiscopat et de son exercice, il y a une trop forte insistance sur la primauté et l'infaillibilité papale, ce qui dénote une crainte injustifiée que la collégialité puisse porter atteinte à cette autorité²³³. » Léger soulignait ce commentaire en ajoutant la note « bien ». L'intervention de Léger le 11 mars au sein de la Sous-commission *De Ecclesia* s'inscrivait à l'intérieur de cette compréhension du *cum et sub Petro*. Il défén-

daient le fait que les apôtres étaient fondateurs de l'Église et non pas seulement des Églises, comme le suggérait le cardinal Browne²³⁴. Un second aspect qui avait attiré l'attention de Léger est celui des formes à travers lesquelles se manifestait la collégialité. Le cardinal adoptait, semble-t-il, un commentaire de A. Naud selon lequel le schéma était trop timide sur la collégialité de l'épiscopat universel et ne prévoyait son exercice qu'à travers « des manifestations extraordinaires comme le concile²³⁵. »

Le troisième pôle autour duquel gravitent les intérêts de Léger est celui de l'évêque. Dans ce cas, son attention se déplace dans deux directions. La première direction est celle de la sacramentalité de l'épiscopat. Dans le commentaire de A. Chavasse, le cardinal soulignait que « le sacrement de l'épiscopat est un acte de Dieu par lequel quelqu'un est mis par Dieu au service de son peuple²³⁶. » Il est pertinent de relever ici que Léger était intéressé par une définition de la sacramentalité de l'épiscopat qui s'inscrivait dans le cadre du service. La seconde direction se rapporte aux relations entre l'évêque et le presbytérat. Il s'agit là d'un point d'intérêt majeur pour Léger; dans tous les textes se rapportant au *De Ecclesia*, durant la préparation du second schéma, le cardinal souligne presque toujours ce qui se rapporte à cette question. On peut observer une constante à travers toutes les annotations: Léger exprime des réserves par rapport à l'expression « collège des presbytres ». Le premier texte annoté dans ce sens est le commentaire de K. Rahner. Dans son analyse du chapitre III, celui-ci approfondit ce qui pourrait justifier cet aspect collégial. Chacun des presbytres ne serait pas comme tel coopérateur singulier de l'évêque, les presbytres constitueraient plutôt un « *quasi senatum* » où ils sont liés par la fraternité et la charité entre eux et avec l'évêque²³⁷. Léger soulignait ce commentaire avec la note « très bien ». Dans le commentaire de A. Chavasse, il soulignait une affirmation sur la source du sacerdoce des presbytres, soit le sacerdoce de l'évêque: « l'évêque possède le sacerdoce dans sa source. Il communique une participation au presbytre et au diacre qu'il s'associe²³⁸. » Léger annotait à nouveau une idée correspondante dans le texte de L.A. Elchinger. Dans ce cas, ce dernier disait clairement qu'il faut conserver la distinction traditionnelle des rangs dans le sacerdoce: le *sacerdotium* est le sacerdoce dans sa plénitude dans l'évêque; pour le sacerdoce de second rang, il faudrait parler de *presbyteratus*²³⁹. Léger soulignait également ce que M^{gr} Elchinger affirmait sur le collège des presbytres « dans la mesure où les prêtres sont appelés à coopérer à la mission de l'évêque, qui est de rassembler les fidèles en une communauté: ils participent à la mission d'ensemble de l'Église locale et doivent accomplir leur ministère dans une perspective communautaire. Toutefois, en parlant de collège des coopérateurs de l'épiscopat, il faut éviter d'établir

un parallélisme entre le collège des presbytres et le collège des évêques²⁴⁰. »

Ces idées non seulement recoupaient mais permettaient aussi un approfondissement de ce que Léger mettait sous la théologie de l'évêque du diocèse, alors qu'il souhaitait la participation de tous les religieux à la mission de l'évêque dans son Église²⁴¹. Le cardinal a su saisir ces développements et élargir sa pensée en conséquence. Son intervention dans la Sous-commission *De Ecclesia* le 11 mars 1963 s'inscrivait, de toute évidence, en continuité avec ces commentaires. Le cardinal demandait qu'on parle de la dignité sacerdotale en union avec l'évêque plutôt que de parler de *Coetu sacerdotali*²⁴².

B) L'intervention du 7 octobre 1963

En analysant de près l'intervention du 7 octobre, il apparaît clairement que celle-ci s'inscrit en continuité directe avec les discussions qui ont eu lieu de la fin de la première session au début de la deuxième. L'intervention *in aula* se partage en trois parties: une première sur la collégialité, une autre sur les évêques et, en troisième lieu, une application pratique de l'enseignement conciliaire aux insignes d'apparat liés à la fonction épiscopale.

Après avoir exprimé son *placet* à la notion de sacramentalité de l'épiscopat telle qu'exprimée dans le schéma²⁴³, Léger formule trois remarques sur la collégialité épiscopale. En premier lieu, tel que le remarque H. Fesquet, Léger a voulu détruire dans l'œuf la crainte que la collégialité puisse apparaître comme pouvant aller à l'encontre des pouvoirs de Pierre²⁴⁴. Il affirme que loin « d'affaiblir la doctrine du primat du pape, la collégialité la met en plus vive lumière. Car le corps met en évidence la tête et démontre sa nécessité. Plus les évêques agissent collégialement, plus apparaît le besoin d'un centre et d'un gardien de l'unité²⁴⁵. » Cette idée rejoignait et approfondissait la remarque faite par le groupe de théologiens canadiens à l'effet qu'il était injustifié de concevoir la collégialité comme une menace à l'autorité papale. La deuxième remarque porte sur le mode d'agrégation au collège épiscopal. Léger suggérait qu'on dise que cette agrégation se fait par la consécration épiscopale²⁴⁶. Si on place cette suggestion en parallèle avec le *cum et sub Petro*, il apparaît que le cardinal renforce les fondements du *cum Petro*. Une dernière remarque vient développer la critique de A. Naud, à savoir que le chapitre était trop timide dans sa définition de l'exercice de la collégialité épiscopale, la limitant au concile. Léger, se référant habilement à Pie XII, demandait qu'on précise davantage le rôle des évêques à l'égard de l'Église universelle. Il ne suffisait pas d'affirmer la sollicitude des évêques pour l'Église universelle, il fallait reprendre les termes plus vigoureux de Pie XII dans *Fidei Donum* qui parlait alors « de l'évêque comme responsable de l'Église avec tous les autres évêques et comme envoyé à toutes les nations, en communion avec Pierre et tous les évêques²⁴⁷. »

À propos des évêques, Léger demandait qu'on développe davantage ce thème à la lumière du mystère de l'Église défini dans le premier chapitre²⁴⁸. Si on la compare avec l'intervention du 3 décembre 1962, où Léger souhaitait que la définition de l'épiscopat soit le centre du schéma, et avec les discussions de 1963, cette suggestion témoigne d'un approfondissement ecclésiologique significatif. La définition de l'évêque et de ses fonctions n'est pas comprise de façon statique et descriptive, mais à l'intérieur du mystère de l'Église. Dans cette perspective, le cardinal fait trois remarques particulières. Dans un premier temps, il relève que le schéma met insuffisamment en lumière le lien de l'évêque avec le Christ. Pour affirmer que l'évêque reçoit sa mission du Christ, il ne suffit pas de dire qu'il est présent à l'Église par les évêques, il faut encore montrer clairement que le lien entre le Christ et les évêques manifeste la nature propre et originale de l'autorité dans l'Église²⁴⁹. Une telle suggestion n'est pas sans lien avec ce que Léger soulignait dans A. Chavasse sur le fait que, par le sacrement, l'évêque est mis par Dieu au service du peuple de Dieu. La deuxième remarque vient approfondir cette première. Pour montrer que le Christ est rendu présent à l'Église par les évêques, le schéma devrait affirmer que l'épiscopat est le miroir, le signe et le sacrement vivant du Christ²⁵⁰. Enfin, dans la troisième remarque, le cardinal aborde le thème du service. Il reprend ce qu'il avait noté dans les discussions de 1963, c'est-à-dire que le concept de « service » devrait avoir un rôle central dans le schéma et il va encore plus loin demandant qu'on insère le mot service dans le titre du chapitre²⁵¹. Dans un autre ordre d'idées, il convient de remarquer une omission dans ses remarques sur l'évêque. Léger ne parle plus des relations entre les prêtres et l'évêque, ce qui était pourtant un sujet d'intérêt majeur lors des discussions ayant eu lieu en 1963. Cela s'explique probablement par le fait que le second schéma qui avait été soumis aux Pères conciliaires contenait déjà des positions qui satisfaisaient les revendications du cardinal à ce chapitre.

La troisième partie de l'intervention change de ton radicalement par rapport aux deux premières: Léger procède, en quelque sorte, à une application pratique de la pensée qu'il développe précédemment. Afin de démontrer que les évêques, à la manière du Christ, sont venus pour servir et non pour être servis, il conviendrait, selon le cardinal, de réviser l'utilisation des insignes et des ornements dans l'exercice de la fonction ministérielle. Ils constitueraient parfois un contre-témoignage dans les relations entre les évêques et les fidèles²⁵². À la différence des commentaires précédents, cette dernière suggestion semble sans lien immédiat avec les discussions de 1963 ou encore avec les positions du cardinal dans les phases antépréparatoire et préparatoire. On peut certes y voir un approfondissement de l'idée de service, néanmoins cela dépasse consi-



AULA CONCILIAIRE, 1962.

Archives conciliaires Paul-Émile Léger.

dérablement et de manière originale la teneur de ce qui avait été dit. Selon H. Fesquet, il faudrait y discerner l'influence qu'a exercée Jean XXIII sur le cardinal²⁵³. Il faudrait sans doute y voir aussi un lien avec les travaux du groupe paraconciliaire « L'Église des pauvres » auxquels le cardinal participait occasionnellement, de même qu'un lien avec les missions de Léger en Afrique²⁵⁴.

Lorsqu'on compare l'intervention du 7 octobre 1963 avec les positions précédentes de Léger, on est surpris de prime abord par sa profondeur théologique. Certes, on peut identifier une continuité avec ce que Léger a défendu au cours de ses diverses interventions, tant durant les phases antépréparatoire et préparatoire que durant la première session. Les mêmes thèmes reviennent. Toutefois, il y a plus qu'une simple reprise : l'intervention du 7 octobre approfondit et réarticule les positions antérieures. Elle approfondit la pensée de Léger, donne lieu à une assimilation des catégories ecclésiologiques propres à la question de la collégialité et des évêques, ce qui n'était pas le cas entre 1959 et 1962. Elle l'approfondit aussi parce qu'elle n'est pas purement et simplement le résultat des discussions ayant eu lieu en 1963 : Léger y ajoute de nouveaux contenus théologiques. L'intervention du 7 octobre réarticule les positions antérieures puisqu'elle les organise à l'intérieur d'un nouveau concept ecclésiologique. On voit poindre dans cette intervention une vision de plus en plus structurée de l'Église sur la base du concept de service, de même qu'une conception plus concrète des formes à travers lesquelles se réalisent la collégialité et la fonction épiscopale. Cet

approfondissement et cette réarticulation ne s'expliquent pas entièrement par les discussions en commission. Il faut chercher ailleurs les explications. Nous croyons qu'on peut avancer deux hypothèses vraisemblables. En premier lieu, plus le concile progresse, plus Léger serait intégré aux dynamiques de toutes sortes qui animent l'activité conciliaire. Deuxièmement, on peut supposer un développement théologique personnel du cardinal qui, à mesure que les divers schémas avancent, parvient à une position plus définie sur certaines questions.

3. CONCLUSION

À la lumière de cette longue analyse de la participation de Léger au *De Ecclesia*, il apparaît qu'il serait faux d'affirmer que le cardinal est entré en concile et en est ressorti en demeurant le même. Au contraire, tout au long de l'élaboration du schéma sur l'Église, l'évêque de Montréal a approfondi et raffiné sa vision ecclésiologique ; il en a également tiré des conclusions très concrètes pour l'exercice de la fonction épiscopale. L'analyse permet d'identifier des moments et des personnes ayant exercé une influence plus forte sur lui. De toute évidence, les périodes de travail en commission et en sous-commission étaient des moments particulièrement constructifs pour Léger. Il en est toujours ressorti avec une conscience théologique plus précise. Parmi les personnes qui ont le plus nourri sa réflexion, il faut placer au premier rang les théologiens P. Lafortune et A. Naud ; en second lieu, il semble que le cardinal éprouvait également une complicité particulière avec le groupe des évêques et théologiens belges. On peut remarquer ici et là une

influence de ces derniers dans ses interventions *in aula*, notamment à la première et à la deuxième sessions. L'analyse de la participation au *De Ecclesia* montre aussi ses limites. D'une part, il est apparu évident qu'on ne peut pas expliquer l'ensemble des positions de Léger sur le *De Ecclesia* en recourant seulement aux archives qui s'y rapportent plus directement. D'autre part, il ne suffit pas de placer le cardinal au centre des dynamiques et des influences pour tout expliquer. Léger recevait tout cela de manière originale avec ses attentes, ses vues et sa psychologie propres. Pour avoir une meilleure compréhension des positions de Léger sur le *De Ecclesia*, il faudrait les placer en parallèle avec celles qu'il avance dans la préparation d'autres schémas, notamment *Dei Verbum et Gaudium et spes*. Par ailleurs, il faudrait discerner les diverses influences provenant des travaux conciliaires en général et de groupes ou d'activités paraconciliaires. Néanmoins, l'analyse actuelle permet quelques conclusions sur la réception et la contribution du cardinal.

Qu'a reçu le cardinal au cours de la préparation du *De Ecclesia*? Comme nous l'avons toujours signalé au fil de l'analyse, en recourant à une comparaison entre les positions de 1959 et les positions ultérieures, la pensée de Léger connaît de profondes modifications théologiques qui sont le résultat de ce qu'il a reçu à travers les travaux. À propos du schéma sur l'Église comme tel, le cardinal reçoit une conception ecclésiologique. En 1959 et au début de la première session, il n'avait pas une vision de ce que devait être le schéma. Cette conception s'est construite au fil des travaux. En octobre 1963, Léger



ÉVÊQUES CANADIENS À VATICAN II.

Fonds conciliaire P.-É. Léger.

commence en effet à élaborer une vision organique du *De Ecclesia* autour du thème de service. Le thème de l'œcuménisme, de son côté, est un de ceux sur lequel la pensée de Léger a connu un grand approfondissement. D'une position plutôt prosélytique en 1959, il passe à une ouverture à ce qu'il y a de vrai et de chrétien dans les autres religions chrétiennes et non chrétiennes. On voit également poindre une idée encore plus déterminante, à savoir la remise en question de la manière de concevoir l'Église catholique dans l'économie du salut. Une telle ouverture confirme une réception radicale de l'œcuménisme. À propos du thème des religieux, l'approfondissement théologique de Léger est à ce point important qu'on peut presque parler d'un renouveau de sa pensée. D'une conception purement juridique de la question, il parvient au fil des travaux à une vision proprement théologique de celle-ci. On ne sent plus le ton vindicatif de 1959, mais on trouve plutôt une ouverture à toute la complexité théologique de la distinction des ordres, de même qu'une sensibilité véritable à la redéfinition de la vie religieuse sur de nouvelles bases. En ce qui concerne la collégialité et les évêques, là encore Léger développe une compréhension de plus en plus argumentée de ce thème. On a montré comment la réception du concept de service et du questionnement sur les formes à travers lesquelles s'exerce la collégialité a

eu un impact déterminant sur sa pensée. Finalement, il faudrait ajouter que ces divers niveaux de réception n'étaient pas purement passifs, c'est-à-dire que le cardinal ne faisait pas seulement accepter tout ce qui venait de la majorité. Sur certains thèmes, il n'a pas hésité à exprimer des réserves ou bien à afficher des opinions divergentes: c'est le cas de la question du sacerdoce des fidèles, du collège des presbytres et du thème du magistère.

Quelle est la contribution de Léger au *De Ecclesia*? Comme nous le disions dans l'introduction, il est assez difficile d'identifier la contribution exclusive d'un Père. On peut toutefois cerner certains points sur lesquels la participation du cardinal était plus significative, sans supposer qu'il était le seul à en faire la promotion. Une première contribution de Léger au *De Ecclesia* est son support sans faille au document en huit chapitres tel que nous le connaissons aujourd'hui. À plusieurs moments cruciaux en commission et *in aula*, le cardinal s'est fait le défenseur des vœux de la majorité. Sur la question de l'œcuménisme, Léger a permis, par son intervention sur la doctrine mariale, une prise en considération radicale de la valeur de l'œcuménisme. Il a fait passer les intérêts de l'œcuménisme avant les intérêts propres de la communauté catholique. Dans cette perspective, il a promu une compréhension de la place de Marie dans l'Église plus

acceptable pour l'ensemble des chrétiens. L'impact de cette intervention sur les débats a été signalé par plusieurs commentateurs. Une dernière contribution importante de Léger est d'avoir présenté *in aula* une revendication portant sur un aspect très pratique de l'exercice du ministère épiscopal, à savoir l'usage des insignes d'apparat. De tels propos n'étaient pas courants dans les discussions sur le *De Ecclesia*. En prêtant sa voix à ces revendications, le cardinal défendait une vision de l'épiscopat cohérente avec sa fonction de service. Cette intervention a également été très remarquée par les commentateurs.

Tout cela étant dit, ce qui distingue Léger, ce n'est pas comme telle son expertise théologique, comme cela pouvait être le cas chez certains évêques allemands et français. Ce n'est pas non plus le fait d'être un homme de pouvoir, comme pouvaient l'être les grands cardinaux de la curie. Ce qui caractérise Léger, c'est sa vision organique: il ne réfléchit pas la théologie de l'épiscopat sans ses expressions pratiques, il ne conçoit pas la doctrine catholique sans ses répercussions œcuméniques, il ne définit pas les religieux sans les prêtres et les laïcs. On peut affirmer, croyons-nous, qu'une meilleure connaissance de l'ensemble de la participation conciliaire de Léger le révélera comme un grand défenseur des vues de la majorité.

Pierre C. Noël

Notes

1. Pour se donner une idée de l'ampleur de la production actuelle sur Vatican II, on verra nos chroniques « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (1997), p. 435-454; 55, 1 (1999), p. 115-149; 56, 3 (2000), p. 543-583; 58, 1 (2002), p. 177-203.
2. Pour une rapide esquisse de ce « moment Vatican II », voir É. FOUILLOUX, « La phase antépréparatoire (1959-1960), dans G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II 1959-1965. I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris, Cerf/Peeters, 1997, p. 69-74.
3. Bernard OLIVIER, *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*, Paris, Karthala, 2000, 360 p.
4. Alberto MELLONI, *Vatican II in Moscow*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1997, 352 p.
5. Claude SOETENS (dir.), *Vatican II et la Belgique*, Ottignies, Éditions Quorum SPRL, collection Sillages-Arca, 1996, 336 p.
6. Voir G. ROUTHIER, *La réception de Vatican II dans une Église locale. L'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec 1982-1987*, Thèse de doctorat, Université de Paris-IV (Sorbonne) et ICP, 1991, 1557 p. Voir aussi *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993, sp. le chapitre II, « L'enracinement du concile dans un terrain », p. 114-136.
7. Voir G. ROUTHIER, « Lectures dialectiques de l'événement conciliaire : Vatican II et le Québec des années 1960 », dans *Chrétiens et société XVI^e-XX^e siècles*, 6 (1994), sp. p. 64-79.
8. On pense ici à l'ouvrage de Luc PERRIN, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Éd. de l'atelier, 1997, 320 p.
9. Ce sont surtout les travaux sur la réception de Vatican II qui ont mis en rapport Vatican II et les contextes particuliers de quelques diocèses. Voir G. ROUTHIER, *La réception de Vatican II dans une Église locale*. Voir aussi A. UNZUETA, *Vaticanum II und Ortskirche. Rezeption des konziliären Kirchenbildes in der Diözese Bilbao*, Frankfurt a.m., Peter Lang, 1993, 538 p. et O. HAHN, *La réception du deuxième concile du Vatican dans l'Église catholique allemande sous le pontificat de Paul VI (1963-1978), et plus particulièrement dans le diocèse de Limbourg*, Université de Paris IV-Sorbonne, 1998. Pour une première approche, on verra « La réception de Vatican II dans le diocèse du Limbourg (Allemagne) : Accueil et résistance », *Recherches de sciences religieuses*, t. 87, n° 1 (1999), p. 27-55. Quelques études sont actuellement en cours, dont celle de G. Turbanti sur la réception de Vatican II au diocèse de Bologne.
10. On a quelques travaux sur la participation à Vatican II des évêques d'une région. Toutefois, la plupart de ces recherches ne construisent pas réellement l'interaction entre un contexte donné et les contributions d'un groupe d'évêques à Vatican II.
11. On trouve quelques éléments dans les contributions publiées récemment dans M.T. FATTORI et A. MELLONI (dir.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999. Voir en particulier les contributions de L.J. BARAÚNA, « Alguns aspectos da participação brasileira no Concílio Vaticano II », p. 1-22; P. DABEZIES, « Los obispos del Uruguay en el concilio Vaticano II », p. 23-66; A. LAZZAROTTO, « I vescovi cinesi al concilio », p. 67-86; L. ZANATTA, « Il 'mal di concilio' della chiesa argentina. Ragiografia di un episcopato al Vaticano II. Prima sessione e intersessione (ottobre 1962-settembre 1963) », p. 141-216.
12. On connaît, ailleurs, quelques consultations isolées, au diocèse de Saint-Hertogenbosh (Pays-Bas), dans quelques paroisses du diocèse de Paris, aux diocèses de Namur et Malines-Bruxelles (Belgique), ainsi qu'aux diocèses français de Grenoble, Pamiers, Poitiers, St-Brieuc, allemand de Munich et anglais de Northampton. Ces consultations ont cependant un caractère fort limité.
13. Sur le sujet, voir S. SERRÉ, « Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962 », dans Gilles ROUTHIER (dir.) *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, (1997), p. 113-141. On verra aussi le mémoire de maîtrise de S. SERRÉ, *Les consultations préconciliaires au Québec*, Université Laval, 1998, 186 p. Parmi les douze consultations des laïcs répertoriées à ce jour, cette dernière étude se concentre sur celles conduites dans les diocèses de Québec, St-Jérôme et Sainte-Anne-de-la-Pocatière. C'est dire qu'il reste encore des études à conduire à ce niveau.
14. Voir Patrick ALLAIRE, « La consultation du clergé de Québec » dans G. ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 99-111.
15. Voir Pierre LAFONTAINE, « L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé : portrait d'une Église » dans G. ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, p.81-98.
16. R. MARTEL, *Un évêque à Vatican II, M^{gr} Albert Sanschagrin*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999, 202 p. Pour couvrir l'ensemble, il faudrait compléter par une étude des consultations du clergé des diocèses de Nicolet et de Joliette. Nous n'en avons repéré aucune autre à ce jour.
17. « Le Réveil du Québec », *ICI*, 170, p. 15.
18. Voir G. ROUTHIER et C. LAFLÈCHE, « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'aggiornamento conciliaire », dans G. ROUTHIER (dir.), *Vatican II : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 129-162.
19. Voir R. BRODEUR, « Le mouvement catéchétique : vecteur de la réception de Vatican II au Québec », dans G. ROUTHIER (dir.), *Vatican II : enracinement et réception*, p. 117-128.
20. Sur le mouvement œcuménique au cours des années 1950, on verra G. ROUTHIER et R. BURIGANA, « La conversion œcuménique d'un évêque et d'une Église. Le parcours œcuménique du cardinal Léger et de l'Église de Montréal au moment de Vatican II. 1- Les premiers ébranlements », dans *Science et Esprit*, 52,2 (2001), p. 171-191; « 2- L'engagement résolu », *Science et Esprit*, 52,3 (2001), p. 293-319.
21. Voir Gilles ROUTHIER, « Le devenir de la théologie catholique au Canada francophone depuis Vatican II », dans *Transversalités*, 72 (1999), spécialement la première partie (p. 59-79). Sur l'ensemble de ces mouvements, voir G. ROUTHIER, « Les mouvements de pensée avant Vatican II » dans *La réception de Vatican II dans une Église locale...*, p. 741-791.
22. Nous avons, de manière systématique, encouragé les études sur la réception de l'annonce du concile au Québec. Voir G. ROUTHIER, « L'annonce et la préparation de Vatican II : réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse*, 63 (1997), p. 25-44; Y. THERRIEN, « La couverture de Vatican II dans les quotidiens francophones du Canada (1959-1962) », dans *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 145-164; M. PELCHAT, « Les revues canadiennes-françaises de dévotion et le concile Vatican II (1959-1962) », *Ibid*, p. 165-188; G. BAILLARGEON, « Les intellectuels québécois et Vatican II : de l'annonce du concile à son ouverture (1959-1962) », *Ibid*, p. 189-208; R. MARTEL, « D'événement romain à réalité abitibienne : Vatican II au cours de la phase préparatoire », dans *Vatican II au Québec : enracinement et réception*, p. 177-200.
23. Voir G. ROUTHIER, « La période préparatoire : premier *aggiornamento* du catholicisme québécois » dans *Vatican II au Québec...*, p. 201-224, où nous faisons un bilan des évolutions du catholicisme québécois au moment où la Révolution tranquille bat son plein.
24. L'image est de M^{gr} Paul-Émile Charbonneau, premier évêque de Hull et participant au concile Vatican II. Voir G. ROUTHIER et B. CAULIER (dir.), *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 37.
25. On verra un premier essai sur le sujet, J. GROOTAERS, « Le catholicisme du Québec et son insertion dans le milieu conciliaire », dans G. ROUTHIER, *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 447-476.
26. Le nombre des membres de droit, à la première session, était de 2 904, mais seulement 2 449 évêques prirent part effectivement aux travaux de la première session.
27. La seule assemblée comparable, par le nombre, était l'assemblée de la République populaire de Chine. Toutefois, on ne peut pas parler réellement, dans ce cas, d'assemblée délibérante.
28. Sur les différents groupes actifs au moment du concile, voir S. GÓMEZ DE ARTECHE Y CALANINA, *Grupos 'extra aulam' en el II Concilio Vaticano y su influencia*, Université de Valladolid, thèse de doctorat, 3 vol., 2 585 p. On connaît, du même auteur, deux articles qui reprennent de manière synthétique son étude approfondie. Voir « Formation de groupes au concile Vatican II » I et II, dans *IDO-C*, 68, 5 et 6 (février 1968), 30 p. Voir également Hilari RAGUER, « Physionomie initiale de l'assemblée », dans G. ALBERIGO (dir.), *Histoire de Vatican II...*, t. II. *La formation de la conscience conciliaire*, Paris, Cerf, 1998, p. 236-266.
29. Les meilleures études sur le sujet demeurent celles de L. PERRIN, « Coetus internationalis patrum' e la minoranza conciliare, dans M. T. FATTORI et A. MELLONI, *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, p. 173-188, repris largement dans « Le

- Coetus internationalis patrum et la minorité à Vatican II», *Catholica*, n°63 (printemps 1999), p. 71-84.
30. Voir D. O'GRADY, *Eat from God's Hand. P. Gauthier and the Church of the Poor*, Derby, 1967; D. PELLETIER, « Une marginalité engagée: le groupe "Jésus, l'Église et les pauvres" » dans M. LAMBERIGTS, C. SOETENS, J. GROOTAERS (dir.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 63-90.
 31. Voir P. NOËL, « Gli incontri delle conferenze episcopali durante il concilio. Il gruppo della Domus Mariae », *L'Evento e le decisioni...*, p. 95-134 et J. GROOTAERS, « Une forme de concertation épiscopale au concile Vatican II. La Conférence des vingt-deux (1962-1963) », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 91 (1996), p. 66-112.
 32. Voir Massimo Faggioli, « Quelques thèmes de réflexion sur le modèle de l'évêque post-conciliaire », *Revue des sciences religieuses*, 76, 1 (2002), p. 78-102.
 33. On a souvent mis en évidence tout ce qui s'est préparé au Collège belge. Le Journal conciliaire de Congar y fait abondamment écho. Il serait intéressant de voir un peu plus clair sur les activités au Séminaire belge, à l'*Anima*, à la *Domus Mariae*, à l'*Angelicum*, etc.
 34. J.-M.R. Tillard écrira à ce sujet: « L'autobus que prenaient la plupart de ceux qui logeaient au Collège canadien transportait également des évêques français (...) et la plupart des *periti* dominicains résidant à l'*Angelicum*. Au retour surtout, les discussions étaient souvent très profondes, et parfois des *modi* à proposer étaient suggérés, voir rédigés. » dans *L'Église canadienne...*, p. 295. Un autre témoin de l'époque, le P. B. Olivier, dans ses chroniques conciliaires, indique lui aussi l'importance des conversations d'autobus dans la dynamique conciliaire.
 35. À titre d'indicateur, notons que Léger est, sur l'ensemble des Pères conciliaires, celui qui se classe au deuxième rang pour le nombre d'interventions au cours des débats en assemblée, à Vatican II.
 36. On verra en particulier les contributions rassemblées dans *Les commissions conciliaires à Vatican II*, p. 370.
 37. J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven University Press, 1998, p. 318.
- La consultation du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke**
1. Voir à ce sujet Pierre LAFONTAINE, « L'enquête pré-conciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé: portrait d'une Église » dans Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, (1997), p.81-98.
 2. Voir à ce sujet Patrick ALLAIRE, « La consultation du clergé de Québec » dans Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, (1997), p.99-111.
 3. Les diocèses de Montréal et Québec sont ici présentés pour donner des ordres de grandeurs.
 4. Archives de la chancellerie du diocèse de Saint-Jérôme, 115-131 962-35.
 5. Voir annexe I.
 6. Archives de la chancellerie du diocèse de Saint-Jérôme, 115-131 962-4.
 7. Archives de la chancellerie du diocèse de Saint-Jérôme, 115-131 962-38.
 8. Archives de la chancellerie du diocèse de Saint-Jérôme, 115-131 V-36.
 9. I.B. Parent, secrétaire des conférences de Causapscal, mars 1962.
 10. Robert Lebel, au nom des prêtres du Grand Séminaire de Rimouski, mars 1962.
 11. Service des archives de l'Archidiocèse de Sherbrooke, P44/262.5.
 12. Québec et Gaspé: à titre indicatif seulement.
 13. Prêtres du Grand Séminaire de Rimouski, *Suggestions et desiderata en marge du prochain Concile œcuménique*, p. 4.
 14. Vicariat n° 13, *Suggestions et desiderata en marge du Concile*.
 15. Prêtres du Grand Séminaire de Rimouski, *op. cit.*, p. 2.
 16. Par exemple, on exprime le souhait d'une plus grande unité dans l'Action Catholique des diocèses (p. 3).
 17. « [...] on souhaiterait aussi un élargissement et une réadaptation des normes régissant la communication des fidèles avec les non-catholiques » p. 3.
 18. Prêtres du Grand Séminaire de Rimouski, *op. cit.* p. 5.
 19. Prêtres du Grand Séminaire de Rimouski, *op. cit.*, p. 10.
 20. I.B. Parent, secrétaire pour le vicariat forain de Causapscal.
 21. Benoît Roussel, secrétaire pour le vicariat forain réuni à Saint-Alexis.
 22. Archives diocésaines de Sherbrooke, P44/262.5, p. 1.
 23. *Ibid.*, p.3.
 24. D'après le texte, il est difficile de savoir ce qu'on entend par *année de pastorale*, mais d'après les suggestions faites dans les autres diocèses, il semble que nous puissions croire qu'on réclame ici une année de stage pastoral en paroisse pour les futurs prêtres.
 25. « Qu'un prêtre qui participe à une cérémonie liturgique soit dispensé de l'Heure du bréviaire correspondante: ceci pendant toute l'année. » Archives diocésaines de Sherbrooke, P44/262.5 p. 1.
 26. *Ibid.*, Question 6.
 27. *Résumé des réponses envoyées par les prêtres séculiers et religieux du diocèse (de St-Jean), en réponse aux questions*, Question 15.
 28. *Ibid.*, Question 19.
 29. *Ibidem*, Questions 5-6.
 30. Autres voies à valoriser contre l'isolement: la vie spirituelle plus intense, le don entier de sa personne au ministère, la vie intellectuelle (lecture, recherche) plus intense et la rencontre de parents et amis.
 31. *Ibid.*, Questions 21 et 22.
 32. « En langue vulgaire; et non pas tant de psaumes ou psaumes à réciter *sub gravi*, mais un temps déterminé, v.g. 40 minutes, à consacrer à la prière à l'aide de tels textes: alors on pourrait aller lentement, méditer un verset, profiter de la Sainte Écriture avec grand avantage, sans prendre plus de temps qu'un autre jour ou un autre prêtre. Autrement, 99,9% des récitants se débarrassent de cela comme d'une corvée, sans aucun fruit spirituel de consolation » - citation d'un commentaire personnel, *Ibid.*, Question 29.
 33. *Résumé des réponses envoyées par les prêtres séculiers et religieux du diocèse (de St-Jean), ...*, Question 40.
 34. *Ibid.*, Questions 7, 10 et 40.
 35. *Ibid.*, Question 30.
 36. *Ibid.*, Question 23.
 37. Quand on parle de mettre un agent spécialisé au repérage des vocations, il n'est jamais question dans les textes d'autres vocations que celle du prêtre.
 38. *Ibid.*, Questions 1 et 2.
 39. Selon ce que l'on peut comprendre des commentaires, il semble que le latin qui ne serve plus au ministère ne devrait plus être enseigné au Grand Séminaire, le temps accordé à cet enseignement devrait servir à autre chose, accompagnement spirituel, connaissance de la Bible. La théologie n'en serait que mieux comprise.
 40. Selon les commentaires supplémentaires d'un prêtre qui a écrit à Gérard-Marie Coderre en complément à ses réponses aux questions posées par ce dernier.
 41. *Ibid.*, Questions 8, 9 et 11.
 42. A.M.D.G, *Quelques suggestions en vue du Concile*, Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme, p.1.
 43. *Rapport de la 1^{ère} Commission, Sous-commission n°1, 5*, Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme: « que l'autorité se préoccupe que le prêtre soit heureux et non débordé de travail afin de lui permettre de mener une vie spirituelle plus intense. »
 44. *Rapport de la 1^{ère} Commission, Sous-commission n° 4, 5*, Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme.
 45. « Ne plus faire du vicaire un prêtre de "seconde zone" » - A.M.D.G *op. cit.*; « Qu'il ne soit pas le vicaire du curé, mais de la paroisse. » - *Rapport de la première Commission, sous-commission n° 3*. Il y a aussi tout un développement à propos de la relation entre le vicaire et le curé dans *Quelques développements des points précédents*, p. 5.
 46. Grands séminaristes du diocèse de Saint-Jérôme, *Quelques réflexions sur le recrutement et la culture des vocations sacerdotales*, p. 3.
 47. *Rapport de la 3^e Commission*, n°1, Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme.
 48. Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme.
 49. Voyez la ressemblance avec Saint-Jean-de-Québec, plus haut dans cette page.
 50. Voyez la ressemblance avec le diocèse de Saint-Jean.
 51. On s'attend à ce que le prochain Concile précise la doctrine de la collégialité épiscopale et qu'il élabore une théologie de l'épiscopat. Il faudrait faire une synthèse des dogmes mariaux et mieux encadrer les cultes de saints (Encadrement suggéré: éviter d'encourager les dévotions

populaires, éviter de donner un caractère mondial à un saint local). La doctrine des Limbes et celle des Indulgences devraient être précisées ou revues. Il conviendrait aussi de réviser la doctrine de l'Infaillibilité pontificale. Sur le plan de la vie ecclésiale, on peut lire avec étonnement la demande d'un Concile panaméricain écrite à la main et ajoutée au bas d'une page. On voudrait aussi que soit redonnée aux patriarches orientaux la première place après le pape. Autres exemples, le calendrier liturgique et les dévotions mériteraient quelques aménagements.

52. *Suggestions*, Archives de la chancellerie de Saint-Jérôme, p. 4, note manuscrite.

Les nombreuses rencontres d'évêques par M^{gr} Albert Sanschagrin, o.m.i., à Vatican II

1. Réjean PLAMONDON, « Le service d'information de la CCC à Vatican II », in Gilles ROUTHIER, dir., *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, collection « Héritage et projet », n° 58, 1997, p. 220.
2. Cf. Gilles ROUTHIER, « Recherche et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 1 (février 1999), p. 126 : « Aussi, faut-il rappeler que l'activité conciliaire ne se réduit pas au débat *in aula* et aux travaux des commissions officielles. Les jeux de coulisses sont parfois plus importants que ce qui est mis en scène. »
3. Je cite Tagle d'après la traduction française de Joseph FAMERÉE in « Vers une Histoire du concile Vatican II », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 89, n°s 3-4 (1994), p. 640, note n° 14. Famerée cite Luis Antonio G. Tagle d'après la version italienne de son texte : « La partecipazione extraeuropea al Vaticano II e l'interpretazione storica e teologica del concilio », publiée dans *Cristianesimo nella storia*, vol. 13, n° 3 (octobre 1992), p. 539-557. La phrase intégrale de Tagle est la suivante : « *Gli studi sulla ricezione del concilio si potrebbero grandemente avvantaggiare se gli studi storici rivelassero come i vescovi portarono i propri mondi al concilio et permisero che questi fossero trasformati in dialettica e comunione con altri mondi* » (p. 555-556).
4. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, o.m.i., *Journal du concile Vatican II*, Diocèse d'Amos, 1962-1965, 493 p. ; outre les 51 lettres à sa mère — le journal conciliaire proprement dit —, ce volume contient également 42 lettres adressées à ses diocésains lors des sessions conciliaires.
5. Sous cette forme, le mot « contact » apparaît 41 fois et le mot « rencontre », cinq fois.
6. Dans la suite de cette étude, se retrouvent indistinctement inclus sous ce titre les cardinaux, les évêques résidentiels et titulaires, ainsi que les prélats *nullius*.
7. À 36 reprises, le mot « contact » est suivi par le nom d'au moins un évêque ; les autres fois, nous retrouvons soit le nom d'un laïc (homme ou femme), d'un religieux ou d'un Prêlat domestique. Le mot « rencontre », quant à lui, est suivi à quatre reprises par le nom d'au moins un évêque ; l'autre fois, c'est celui d'un religieux.
8. Nous précisons qu'il s'agit d'évêques catholiques parce que M^{gr} Sanschagrin a également eu un contact avec un évêque orthodoxe russe dont il ne mentionne pas le nom. Il écrit seulement : « **Contact** : un archiprêtre orthodoxe russe (à la longue barbe blanche), observateur au Concile. Il est évêque, ordinaire des russes orthodoxes vivant en Europe. Nous parlons en français... » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n°18, 17 octobre 1963).
9. Nous n'avons pas inclus dans ce groupe les évêques faisant déjà partie des groupes mentionnés précédemment. Ce faisant, il s'agit d'un groupe totalement nouveau.
10. Dans cette figure, le même évêque peut se retrouver dans plus d'une catégorie ou à plus d'une reprise dans la même. Cependant, nous avons compté une seule fois ses deux voisins *in aula*, cités à de nombreuses reprises dans le JC. Considérant qu'ils feront l'objet d'un traitement particulier, nous n'avons pas inclus les évêques oblates.
11. M^{gr} Sanschagrin utilise souvent les expressions « j'ai rencontré », « je rencontre ».
12. M^{gr} Sanschagrin utilise des expressions comme « causer avec », « parler avec », « revenir avec », « entrer avec », « souper ou dîner avec », etc.
13. Ce sont Card. G. Ferretto (Curie romaine), A. Samoré (Curie romaine), I.T. Suhr (Danemark), C. de Provenchère (France), Card. P. Gerlier (France), P. Veuillot (France) et J. Villot (France).
14. Ce sont B. Piñera Carvallo (Chili), E. Dominguez Recinos (Honduras), M.D. Miranda y Gómez (Mexique), R. Bogarin Argaña (Paraguay) et S. Kuijpers (Surinam).
15. Il s'agit de P. Poreku Dery (Ghana).
16. Ce sont B. Piñera Carvallo (Chili), R. Bogarin Argaña (Paraguay), Card. P. Gerlier (France) et M.D. Miranda y Gómez (Mexique).
17. Ce sont A. Samoré (Curie romaine), E. Dominguez Recinos (Honduras) et S. Kuijpers (Surinam).
18. Au sujet de M^{gr} Sergio Pignedoli, M^{gr} Sanschagrin écrit : « C'est un excellent ami » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 9, 13 novembre 1962).
19. Au sujet de M^{gr} Bernardino Piñera Carvallo (Temuco, Chili), M^{gr} Sanschagrin écrit : « ...le meilleur ami que j'aie en Amérique latine » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 9, 14 novembre 1962) ; *Id.*, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 19, 22 octobre 1963 : « J'invite à dîner le meilleur ami que j'aie dans l'Épiscopat latino-américain, Son Exc. M^{gr} Bernardino Pinera, Évêque de Temuco, au Chili. »
20. Ce sont A.I. Antezana y Rojas (Bolivie), F. Beckmann (Panamá), I.A. Oviedo y Reyes (Nicaragua) et G.B.V. Thangalathil (Inde).
21. Nous retrouvons deux évêques en Amérique du Nord (Canada et Mexique), deux en Amérique centrale (Nicaragua et Panamá) et quatre en Amérique du Sud (Bolivie, Chili [deux] et Paraguay).
22. L'un de ces évêques vient de l'Angleterre et les trois autres, de la France.
23. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Lettre du concile à ses diocésains*, n° 17, 7 novembre 1963, p. 2 : « La question des diacres mariés est bien délicate. Même en pays de mission, on est divisé sur ce point. Les missionnaires de l'Islam, visiblement, n'en veulent pas. Par contre, plusieurs évêques de l'Amérique latine se sont prononcés favorablement et y verraient une substitution heureuse à leur manque de prêtres. » Nous renverrons désormais à ce document de la manière suivante : LCD, 17.
24. Pour les fins de la présente étude, j'ai exclu les informations en rapport avec les congrégations générales et les sessions publiques du concile. J'ai conservé celles se rapportant à des groupes plus restreints *extra aula*.
25. Si nous ajoutons les 324 lignes qui concernent les rencontres de M^{gr} Sanschagrin avec des personnes autres que des évêques, c'est un total de 1 195 lignes de textes, soit 18 % du JC, qui sont alors consacrées à ce thème.
26. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 4, 10 octobre 1962 : « Je connaissais la plupart d'entr'eux depuis plusieurs années. C'est un plaisir de se rencontrer de nouveau. »
27. Décrivant son horaire quotidien, M^{gr} Sanschagrin écrit : « À notre arrivée à la maison [après les congrégations générales] : Dîner. On commente la réunion du matin, puisque les Évêques sont seuls à table et qu'il n'y a pas danger de manquer au secret » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 6, Introduction).
28. Dans le JC, 158 lignes nous en conservent les traces.
29. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 6, Introduction.
30. Pour les fins de la présente étude, les données du JC ont été confrontées avec celles des *Annuario Pontificio* des années 1962 et 1963.
31. Nous en retrouvons quatre en Afrique (Hurley, Mabathoana, Phakoe et Whelan) et trois en Asie (Cooray, Peiris et Pillai). Ces données ont pu être établies à partir des informations de l'*Annuario Pontificio per l'Anno 1963*.
32. **Afrique** : Afrique du Sud (2) et Basutoland (2) ; **Amériques** : Canada (10) et États-Unis (3) ; **Asie** : Ceylan (3) ; **Europe** : Allemagne (2), Belgique (1), Écosse (1), Espagne (1), France (4) et Italie (2). Ces données ont pu être établies à partir des informations de l'*Annuario Pontificio per l'Anno 1963*.
33. Ce sont J. Bonhomme (Basutoland), A. Clabaut (Baie d'Hudson) et K.W. Vervoot (Pilcomayo, Paraguay). Note : Entre parenthèses, j'ai indiqué le nom du Vicariat apostolique dont ils sont démissionnaires.
34. Ce sont Thomas B. Cooray (nommé à la Commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien), Denis Eugène Hurley (élu à la Commission des séminaires, des études et des écoles catholiques), Emanuel Mabathoana (nommé à la Commission pour les missions) et John E. Taylor (élu à la Commission de la discipline des sacrements). Cf. « Les Commissions conciliaires », *La Documentation Catholique*, tome LX, n° 1419 (1^{er} mars 1964), col. 333-346 ; Note : Le JC mentionne seulement Cooray, Hurley et Taylor. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa*

- mère, n° 6, 22 octobre 1962; *Ibid.*, n° 7, 29 octobre 1962; *Ibid.*, n° 24, 29 novembre 1963.
35. Il s'agit de Thomas B. Cooray, évêque de Colombo in Ceylon (Ceylan) et de Denis Eugène Hurley, évêque de Durban (Afrique du Sud). Au sujet du premier, M^{gr} Sanschagrín écrit: « Il a été une autorité dans la Commission centrale préparatoire au concile, selon le témoignage du Cardinal Léger », et au sujet du second: « Son Éminence le Cardinal Léger le considère aussi comme une autorité. Il siégeait sur la Commission centrale » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 5, Introduction).
36. Au début de la première session du concile, il y avait seulement quatre théologiens. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 3, 2 octobre 1962: « Et à la maison générale, on nous offre tous les services dont nous pouvons avoir besoin, y compris celui d'avoir avec nous quatre théologiens (oblats) du Concile. »; ces quatre théologiens ne sont pas nommés. Ce sont les Pères Marcel Bélanger, Armand Reuter, Joseph Rousseau et André Seumois. Cf. « La liste des experts au Concile », *La Documentation Catholique*, tome lxx, n° 1387, 4 novembre 1962, col. 1408; au terme de la seconde session, leur nombre était passé à neuf et M^{gr} Sanschagrín n'en fait aucune mention. Aux quatre premiers *periti*, il faut ajouter G. Barry, J. Gervais, A. Guay, J. King et W. Vogt. Cf. « Liste définitive des 396 experts du concile », *La Documentation Catholique*, tome lxi, n° 1419, 1^{er} mars 1964, col. 345-348.
37. Le Père Léo Deschâtelets, supérieur général des Oblats, a été nommé à la Commission des Missions. Cf. « Les dix Commissions conciliaires », *La Documentation Catholique*, tome lxx, n° 1388, 18 novembre 1962, col. 1462.
38. Ce sont Cooray (Ceylan), Hurley (Afrique du Sud) et Mabathoana (Basutoland).
39. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Lettre du concile à ses diocésains*, n° 7, 9 novembre 1962, p. 2: « Il fallait entendre, au Concile, le plaidoyer des évêques japonais ou des évêques africains pour que le catholicisme, au moins dans sa liturgie qui est son expression populaire, se dissocie de la culture et de la langue latines pour éviter de se présenter à leurs congénères comme quelque chose d'étranger et d'occidental. La religion, disaient-ils, ne doit pas s'inféoder à une culture mais transcender toute culture, tout en s'adaptant à chacune. Cette argumentation des Églises en formation m'a profondément touché. ». Nous renverrons désormais à ce document de la manière suivante: LCD, 7.
40. Dans cette figure, manquent 20 évêques dont le contexte des rencontres ne nous est pas fourni par le JC.
41. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 10, Introduction.
42. Elles sont constituées de 79 congrégations générales, de 3 sessions publiques et de la cérémonie de clôture de la première session (8 décembre 1962). Une analyse du JC nous permet de retrouver chacune de ces réunions dites officielles. Selon son propre témoignage, M^{gr} Sanschagrín n'en aurait manqué aucune. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 12, 7 décembre 1962; *Ibid.*, n° 36, 20 novembre 1964. Les données du JC ont été vérifiées à l'aide des Acta du Concile pour les années 1962 et 1963 — voir bibliographie.
43. Avant son départ pour la deuxième session du concile, M^{gr} Sanschagrín écrit dans une CP: « Et je me propose de ne rien manquer, durant mon séjour à Rome, pour approfondir la doctrine sous-jacente aux schémas, surtout en assistant aux conférences des grands maîtres en théologie » (CP, 166, p. 2).
44. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 6, 24 octobre 1962.
45. La différence entre les nombres 83 et 103 vient du fait que le JC ne mentionne pas explicitement les circonstances dans lesquelles se sont déroulées des rencontres avec 20 évêques.
46. Nous écrivons « au moins 103 évêques », car nous avons deux raisons de croire que M^{gr} Sanschagrín n'a pas fait pas écho dans son JC à toutes ses rencontres personnelles avec des évêques. Notre premier argument en faveur de cette thèse provient du groupe des évêques amis, ci-haut mentionnés, dans lequel nous avons retrouvé quatre noms dont le JC ne mentionne en aucun temps un contact entre ces évêques et M^{gr} Sanschagrín. Il nous apparaît impossible qu'il ne les ait pas rencontrés au cours des deux premières sessions. Notre second argument nous vient de sa rencontre avec M^{gr} Jean Weber et M^{gr} Arthur Elchinger, le 19 octobre 1963. Il écrit dans son JC: « Les deux sont de bons amis que j'avais connus pendant la première session » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 18, 19 octobre 1963); s'il mentionne effectivement une rencontre avec M^{gr} Weber lors de la première session — Cf. *Ibid.*, n° 8, 4 novembre 1962 —, en aucun moment il n'est question d'une rencontre avec M^{gr} Elchinger. D'ailleurs, l'unique mention du nom de cet évêque dans le JC apparaît le 19 octobre 1963.
47. Selon la revue des Oblats de Marie Immaculée, M^{gr} Sanschagrín est arrivé à Tocopilla, Chili, en décembre 1948, avec trois autres confrères. Cf. André DORVAL, « La petite histoire oblate, Du Chili au Pérou », *Apostolat*, vol. 70, n° 1 (janvier-février 1999), p. 25; au cours de son séjour en Amérique latine, il a fait au Surinam, en 1949, une enquête pour l'établissement éventuel des Oblats dans ce pays. Cf. *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 3, 1^{er} octobre 1962. Il a collaboré également, en 1951, à la fondation de la mission oblate de Bolivie. En 1953, il revient au Canada. Cf. *Pro memoria*, 1962, Archives du diocèse d'Amos, III-B-2.2, p. 1.
48. « Fonction confiée à M^{gr} A. Sanschagrín », *L'Écho d'Amos, Val d'Or*, vol. xiii, n° 38 (jeudi le 20 septembre 1962), p. 12.
49. Avant de se rendre au Honduras en 1964, M^{gr} Sanschagrín écrit: « Le but second [de son voyage], mais non le moindre, est d'y visiter les huit missionnaires du diocèse d'Amos, qui travaillent à l'archidiocèse de Tegucigalpa. Les trois prêtres séculiers, qui travaillent en coopération avec les prêtres des Missions Étrangères, sont MM. les abbés Gauthier, Albert et Blanchard. Deux jeunes filles travaillent avec les Oblates Missionnaires, Mlles Duchemin et Baril. Les trois dernières jeunes filles, parties en octobre dernier, travaillent avec les Filles de Jésus: Mlles Massy, Tremblay et Michaud » (« Journal de voyage au Honduras, Lettre à sa mère, du 2 au 17 mars 1964 », in *Nouvelles diocésaines et documents* (1964), p. 54).
50. Suite à la réunion de la Commission Épiscopale Canadienne pour l'Amérique latine, M^{gr} Sanschagrín écrit: « Le point le plus important au programme: le grand séminaire de Suyapa, que les Évêques canadiens construisent au Honduras » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 9, 12 novembre 1962).
51. Nous reviendrons ultérieurement sur ce groupe d'évêques.
52. Cf. Albert PRIGNON, « Les évêques belges et le Concile Vatican II », in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma — La Sapienza, (Rome 28-30 mai 1986)*, Rome, École française de Rome/Palais Farnèse, collection de l'École française de Rome, n° 113, 1989, p. 304: « Le Concile Vatican II appartient à l'Église. Les évêques belges et leurs théologiens, en communion avec beaucoup d'autres, y ont joué un rôle qu'il faut bien reconnaître considérable. »; Gilles ROU-THIER, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 1 (février 1999), p. 135-136.
53. Après son intervention *in aula*, M^{gr} Sanschagrín est félicité par des évêques: « Le premier à le faire a été le Cardinal Suenens, archevêque de Bruxelles, en Belgique, [...] Il m'invita à aller lui rendre visite demain à son habitation » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 10, 23 novembre 1962); *Ibid.*, n° 10, 24 novembre 1962: « Cet après-midi, je me suis rendu, avec le Père André Guay, o.m.i., rencontrer Son Éminence le Cardinal Suenens, qui m'avait invité à le visiter. »; *Ibid.*, n° 23, 21 novembre 1963: « Contact: Son Éminence le Cardinal Léon Suenens, Archevêque de Bruxelles et modérateur au concile. Il se souvient de notre entrevue de l'an dernier. » Nous reviendrons ultérieurement sur l'objet de leurs conversations.
54. Une première conversation est signalée entre eux à l'occasion de sa participation à leur conférence, le 17 novembre 1962. Cf. *Ibid.*, n° 9, 17 novembre 1962; la seconde, c'est à la suite de sa propre intervention *in aula*, le 23 novembre suivant; les deux Frères viennent le féliciter. Cf. *Ibid.*, n° 10, 23 novembre 1963.
55. Des relations entre M^{gr} Sanschagrín et des frères séparés existent déjà depuis un certain temps en Abitibi. Du moins, c'est ce que nous pouvons conclure à partir d'une information de son JC: « Avant mon départ d'Amos, j'ai reçu la visite de deux ministres protestants, de Maestral et Pottinger, qui sont venus me présenter leurs vœux à l'occasion de la deuxième session du Concile » (M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 14, Introduction). Ces deux ministres sont les Rév. Claude de Maestral — United Church à Noranda — et Willard Pottinger — Église presbytérienne à Val d'Or. Cf. « Catholiques et non-catholiques ont prié tous ensemble pour l'Unité », *L'Écho d'Amos, Val d'Or*, vol. xv, n° 5 (jeudi le 30 janvier 1964), p. 3.

56. Cf. « Catholiques et non-catholiques ont prié... », *L'Écho d'Amos*, p. 3.
57. Les commissions seront signalées dans l'ordre chronologique où elles ont été le sujet des conversations avec M^{gr} Sanschagrín. Nous ferons de même avec les schémas conciliaires.
58. Suite à sa conversation avec M^{gr} René Stourm, M^{gr} Sanschagrín écrit: « Il regrette que les deux commissions préconciliaires de l'A.C. et des techniques de diffusion aient été fusionnées en une seule commission » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 7, 29 octobre 1962).
59. Considérant qu'il s'agit d'un sujet abordé par le cardinal Suenens, nous y reviendrons plus loin en traitant l'ensemble des dialogues Suenens-Sanschagrín. Nous ferons de même avec d'autres sujets en rapport avec le concile: préparation au mariage, secret conciliaire et experts au concile.
60. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 8, 6 novembre 1962: « J'ai rencontré, sur mon déambulateur, Son Exc. M^{gr} Martin, Évêque de Nicolet, qui fait partie de la Commission conciliaire de la liturgie. Depuis la constitution de la commission, celle-ci se réunit tous les jours pendant au moins deux heures. Le travail est très avancé, m'a dit M^{gr} Martin, et la tendance des commissaires est dans un sens très pastoral. On remettra dans le schéma quelques-uns des textes déjà préparés par la commission pré-conciliaire mais qui avaient été supprimés par après. L'inconnu ? Le vote des Congrégations générales qui doit être des deux tiers, si la mesure doit être acceptée. »
61. Suite à sa rencontre avec M^{gr} Casimiro Morcillo González pour lui manifester son intention de prendre la parole sur le schéma des moyens de communication sociale, M^{gr} Sanschagrín note: « ...il me dit que c'était une des premières demandes faites pour parler sur ce schéma et qu'il était content de l'accepter parce qu'il semblait craindre que la décision subite de passer à ce schéma ne donne pas suffisamment de temps aux Pères pour se préparer » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n°10, 21 novembre 1962).
62. Face à certaines interventions concernant le schéma sur l'Église, M^{gr} Georges-Léon Pelletier fait part d'une remarque à M^{gr} Sanschagrín: « "Dans la première session, [...] on voulait les schémas plus pastoraux. Maintenant on les veut plus scripturaires et plus dogmatiques" » (*Ibid.*, n° 16, 3 octobre 1963).
63. Ce sont des dialogues avec M^{gr} Albertus Martin, entre autres, et sur lesquels nous reviendrons plus loin.
64. Au moment où M^{gr} Sanschagrín parlait avec M^{gr} Georges-Léon Pelletier, le Cardinal Paolo Marella s'est arrêté pour saluer ce dernier: « Il nous fit part des tribulations qui furent les siennes dans la préparation du schéma [Des évêques et du gouvernement de l'Église]. "Il est difficile, dit-il, de concilier des points de vue opposés" » (M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 21, 7 novembre 1963).
65. Le jour même de son intervention, le félicitent le Cardinal Suenens, M^{gr} Helder Pessôa Câmara et M^{gr} Maurice Roy. Cf. *Ibid.*, n° 10, 23 novembre 1962. Quelques jours plus tard, il reçoit des félicitations de M^{gr} Miguel Dario Miranda y Gómez. Cf. *Ibid.*, n° 11, 27 novembre 1962.
66. Ses remarques ont pour objet des événements qui se produisent lors des célébrations eucharistiques et des congrégations générales, ou encore leur Église locale, la politique de leur pays, des événements d'Église, etc. M^{gr} Sanschagrín écrit à son sujet dans son JC: « ...je conserve comme voisin [*in aula*] mon bon ami, l'évêque anglais de Newcastle, Son Exc. Mgr Cunningham, dont le sens de l'humour met du piquant à nos réunions » (*Ibid.*, n° 16, 30 septembre 1963).
67. Cf. *Ibid.*, n° 19, 21 octobre 1963: « Ce matin, des femmes entrent avec nous dans la basilique. Elles présentent des papiers aux gardes secrets, qui les laissent passer. Sont-ce les femmes-"observateurs" que Paul VI recevrait au Concile, d'après ce que nous racontent nombre de journaux. [...] La réalité: c'étaient des femmes journalistes, qui ont dû quitter la basilique quand M^{gr} Felici cria: extra omnes! Mon voisin, l'Évêque de Leeds, me dit qu'il est opposé à ce que les Enfants de Marie viennent au Concile!... ». M^{gr} Sanschagrín avait écrit dans son JC au sujet de cet évêque, au moment où il devient son voisin *in aula*: « Il doit sûrement voter pour McMillan, en politique, car il est très conservateur. [...] Je crois que nous nous entendrons bien, malgré nos idées opposées » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 17, 8 octobre 1963).
68. Lors de la première rencontre, leur conversation porte sur la vie de leurs Églises locales. Cf. *Ibid.*, n° 10, 23 novembre 1962; à la seconde, M^{gr} Sanschagrín le salue sans préciser l'objet des propos échangés. Cf. *Ibid.*, n° 19, 21 octobre 1963.
69. M^{gr} Sanschagrín avait l'intention de voter *Placet juxta modum* sur le troisième chapitre du schéma sur la liturgie et ce, à cause d'une restriction faite à l'usage de la langue du peuple dans l'administration des sacrements; sa rencontre avec M^{gr} Albertus Martin et M^{gr} Henri Jenny l'amène à faire un autre choix: « Mais j'ai rencontré tout juste avant la réunion LL. EE. Nsgrs Jenny (France) et Martin (Nicolet), tous deux membres de la Commission de Liturgie. Ils nous supplient de ne pas abuser des *Juxta Modum*, parce que nous n'en finissons plus. De plus, disent-ils, si le schéma est de nouveau remis sur le métier, il est dangereux de perdre du terrain. Aussi ai-je voté "Placet" » (*Ibid.*, n°18, 18 octobre 1963).
70. *Ibid.*, n° 23, 20 novembre 1963.
71. Cette rencontre a lieu entre eux à l'invitation du cardinal lui-même. Cf. *Ibid.*, n° 10, 23 novembre 1962.
72. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 10, 23 novembre 1962: « Le premier à le faire [féliciter M^{gr} Sanschagrín] a été le Cardinal Suenens, [...] qui m'a dit être humilié chaque fois qu'une nouvelle du Saint-Siège était publiée dans les journaux et qu'il n'en connaissait pas l'exactitude. »; *Ibid.*, n° 10, 24 novembre 1962: « Il revint sur mon intervention disant que j'avais raison de souligner le manque d'information des Évêques et qu'il est difficile de rectifier une fausse nouvelle après qu'elle est parue. »
73. *Ibid.*
74. *Ibid.*, n° 10, 24 novembre 1962.
75. Cf. *Ibid.*
76. Cf. *Ibid.*: « Le Père Guay lui enverra un court mémoire pour proposer des améliorations au schéma sur le mariage »; le Père André Guay, o.m.i., accompagnait M^{gr} Sanschagrín chez le cardinal, le 24 novembre 1962.
77. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 23, 21 novembre 1963: « Il [Suenens] me dit: "Il faudra avoir l'œil ouvert quand on présentera le schéma sur le mariage". Il partage mon avis que l'annexe qu'on a ajoutée au schéma sur la préparation au mariage n'est pas à point: trop canonique et pas assez pastorale! »
78. *Ibid.*, n° 10, 25 novembre 1962; note: M^{gr} Sanschagrín ne rapporte pas ce sujet de conversation dans ses notes de la journée du 24 novembre, où il a rencontré le cardinal Suenens; il le fait uniquement au terme de sa lettre hebdomadaire à sa mère.
79. Cf. *Ibid.*, n° 10, 24 novembre 1962.
80. Cf. *Ibid.*, n° 24, 2 décembre 1963.
81. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 8, 5 novembre 1962; note: nous avons décidé que cette information avait un rapport quelconque avec le concile. Pour cette raison, nous l'avons mise dans cette catégorie. Nous apprenons par les notes de cette journée que M^{gr} Franco est le représentant de l'épiscopat espagnol auprès de l'épiscopat canadien. Considérant que M^{gr} Sanschagrín accomplit la même fonction auprès de l'épiscopat espagnol, ces deux évêques communiquent régulièrement entre eux. Cf. *Ibid.*, n° 10, Introduction.
82. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, LCD, 17, p. 2.
83. *Id.*, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 23, 24 novembre 1963.
84. Canada: Desrochers; Europe: Breheret (France), McQuaigh (Irlande); Amérique latine: Carboni (Nonce au Pérou), Dominguez Recinos (Honduras), Durán Moreira (Chili), González y Robledo (Nicaragua), González Ruiz (Pérou), Mery Beckdorf (Chili), Piñera Carvallo (Chili) et Valenzuela Rios (Chili); Afrique: Duval (Algérie) et Lacaste (Algérie); Asie: Nguyen-van-Hien (Viet-Nam).
85. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 20, 31 octobre 1963.
86. Cf. *Ibid.*, n° 4, 10 octobre 1962; n° 9, 15 novembre 1962 et n° 12, 5 décembre 1962.
87. Cf. *Ibid.*, n° 16, 5 octobre 1962 et n° 17, 8 octobre 1962. Note: M^{gr} Sanschagrín est inquiet pour ses missionnaires et, à deux reprises, il en traite avec l'évêque de Tegucigalpa, M^{gr} Evelio Dominguez Recinos.
88. Cf. *Ibid.*, n° 4, 8 octobre 1962; n° 8, 3 et 5 novembre 1962.
89. Cf. *Ibid.*, n° 17, 10 octobre 1963.
90. Selon le JC, ce sont Antoine Abed, maronite (Liban), Paolo Achkar, melchite (Syrie), François Ayoub, maronite (Syrie), Élie Farah, maronite (Chypre), Georges Hakim, melchite (Israël) et Athanassios Toutoungy, melchite (Syrie). Selon la LCD, 17, un dialogue a lieu avec un évêque oriental, mais sans mention de son nom. Nous ne pouvons savoir

- s'il s'agit de l'un d'eux ou d'un autre évêque. Pour cette raison, nous n'avons pas inclus cet évêque dans le groupe des 103 évêques rencontrés par M^{gr} Sanschagrin.
94. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 7, 30 octobre 1962.
92. Cf. *Ibid.*, n° 24, 27 novembre 1963.
93. Cf. *Petit Larousse illustré, Dictionnaire encyclopédique pour tous*, Paris, Librairie Larousse, 1981, art. « Makários III », p. 1495; M^{gr} Sanschagrin demande à M^{gr} Farah « comment l'archevêque Makarios pouvait conduire de pair et son Église et son pays. » — « Les schismatiques n'ont pas de vie intérieure, mais seulement une religion extérieure. Et leurs évêques sont tous politiciens » (*Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 6, 25 octobre 1962).
94. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 6, 25 octobre 1962: « Il me dit que même si ses séminaristes ont la liberté de se marier avant de recevoir le sous-diaconat, de fait 90 % environ ne le font pas. Le célibat ecclésiastique s'en vient dans les mœurs de l'Église orientale. »
95. Cf. *Ibid.*, n° 20, 31 octobre 1963.
96. Cf. *Id.*, LCD, 17, p. 2. Dans cette lettre, M^{gr} Sanschagrin ne mentionne pas le nom de cet évêque. Nous reviendrons sur l'objet de cette conversation.
97. Cf. *Diocèse d'Amos, Annuaire ecclésiastique 1962*, Amos, Chancellerie de l'évêché, 1962, p. 50.
98. Ce sont les Choquet, Desrochers, Dominguez Recinos, Gerlier, Mazé, Nguyen-van-Hien, Pignedoli, Piñera Carvallo et Weber.
99. Cf. M^{gr} Albert SANSCHAGRIN, *Journal du concile, Lettre à sa mère*, n° 4, 11 octobre 1962; n° 9, 14 novembre 1962 et n° 19, 22 octobre 1963.
100. Cf. *Ibid.*, n° 18, 20 octobre 1963 et n° 21, 8 novembre 1963.
101. *Ibid.*, n° 18, 20 octobre 1963.
102. Cf. *Ibid.*, n° 24, 29 novembre 1963. Le JC ne contient aucune information sur la nature des textes remis.
103. Cf. « En marge du 30e anniversaire de la J.O.C., quelques dates à retenir... », *Prêtre aujourd'hui*, vol. XII, n° 6 (juin-juillet 1962), p. 241.
104. Cf. Jean MONCION, *Lettre à M^{gr} Albert Sanschagrin*, Ottawa, 23 août 1963, Archives du Projet de recherche sur Vatican II, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, p. 1. Note: cette lettre du directeur du Centre Catholique de l'Université d'Ottawa nous apprend que M^{gr} Sanschagrin lui avait demandé, avant son départ pour la seconde session du concile, de lui faire parvenir de la documentation au sujet du Service de Préparation au Mariage. Cette lettre contient aussi une liste des documents qui lui sont expédiés. On y retrouve « 1) [25 copies d']un résumé du S.I.P.M. (Définition, historique, statistiques canadiennes, liste des pays touchés) [...] ; 2) [25 copies de la] remise à jour d'une série d'articles (origine, le manuel du cours, le cours par correspondance, autres réalisations, rayonnement international, témoignages) [...] ; 3) Trois exemplaires français et anglais du cours et du manuel technique, 25 dépliants sur cours S.P.M. et cours gens mariés, 25 spécimens de la revue "Foyers heureux" [...] ».
105. Joseph FAMERÉE, « Vers une Histoire... », p. 640, note 14.
106. Nous renvoyons ainsi au journal conciliaire de M^{gr} Sanschagrin: JC = Journal du concile, 21 = Numéro de la lettre à sa mère, 63/11/05 = Date.
107. Note: La date du JC nous indique la date où cette réunion s'est tenue.
108. À cette liste, il faut ajouter cinq conférences, auxquelles il a assisté, à l'occasion de sa présence aux réunions des évêques français et espagnols (voir annexe J). Note: M^{gr} Sanschagrin ne mentionne pas dans son JC si le confrencier est un acteur du concile, c'est-à-dire un Père du concile, un expert ou un observateur. Nous avons complété ces informations à l'aide des documents suivants: « *Index Observatorum Delegatorum ad Concilium Vaticanum II et Hospitium Secretariatus ad Unitatem Christianorum Fovendam* », *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii (Ecumenici Vaticani II*, Appendix Altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMXXXVI, p. 234 et 242; « La liste des experts au Concile », *La Documentation Catholique*, tome LIX, n° 1387 (4 novembre 1962), col. 1406-1408; « Indications complémentaires sur les Commissions conciliaires et les experts », *La Documentation Catholique*, tome LX, n° 1391 (6 janvier 1963), col. 62-64; « Au sommaire des leçons », *La Documentation Catholique*, tome LX, n° 1382 (19 août 1962), col. 1058-1059.

LE CARDINAL P.-É. LÉGER ET LE DE ECCLESIA

*. Cette recherche a partiellement bénéficié du support des Fonds FCAR et CRSH, ainsi que du *Onderzoekfond* de la *Katholieke Universiteit Leuven*.

- Pierre LAFONTAINE, *Inventaire des archives conciliaires du Fonds Paul-Émile Léger*, Montréal, Fondation Jules et Paul-Émile Léger, 1994, 78 p. [Dorénavant: Fonds Léger]
- Gilles ROUTHIER, « Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXX, 205 (1994), p. 281-302. [Dorénavant: « Les réactions du cardinal »]
- Id.*, « L'itinéraire d'un Père conciliaire. Le cardinal Léger », dans *Cristianesimo nella storia*, 19 (1998), p. 89-147. [Dorénavant: « L'itinéraire d'un Père »]
- Id.* et Riccardo BURIGANA, « La conversion œcuménique d'un évêque et d'une Église. Le parcours œcuménique du cardinal Léger et de l'Église de Montréal au moment de Vatican II », dans *Science et Esprit*, 52 (2000), p. 171-191; 293-319. [Dorénavant: « La conversion œcuménique »]
- Gilles ROUTHIER, « L'itinéraire d'un Père », p. 90.
- André NAUD, « Un Je dans l'immense Nous conciliaire », dans Brigitte CAULIER et Gilles ROUTHIER (ed.), *Mémoires de Vatican II*, Québec, Fides, 1997, p. 39-71.
- André NAUD, « Le cardinal Léger au Concile, dans *L'Église de Montréal*, 109, 43 (21 Novembre 1991), p. 1086. [Dorénavant: « Le cardinal Léger »]
- On doit cependant ajouter qu'une pareille recherche, placée dans le cadre d'une étude plus vaste sur Léger à Vatican II, devrait nécessairement se référer davantage au contexte historique et théologique du diocèse de Montréal.
- Umberto BETTI, « Histoire chronologique de la Constitution », dans G. BARAUNA (sous la direction de), *La Constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II*, Tome II, Paris, Cerf (coll: « Unam Sanctam », 51b), 1966, p. 57-83 [Dorénavant: « Histoire chronologique »]. Alberto MELLONI, « Le début de la deuxième session. Le grand débat ecclésiologique », dans Giuseppe ALBERIGO (sous la direction de), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), vol. III: Le concile adulte*, Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 2000, p. 11-131.
- La Commission théologique avait tenu deux sessions de travail pour réviser les schémas préparés par la Sous-commission *De Ecclesia*, soit du 18 au 30 septembre 1961 pour les quatre premiers chapitres et du 5 au 10 mars 1962 pour les autres chapitres. Par la suite, la Commission centrale avait également tenu deux sessions de travail, une du 3 au 12 mai 1962 et une autre du 12 au 20 juin 1962.
- Voir Joseph A. KOMONCHAK, « Le combat pour le concile durant la préparation », dans Giuseppe ALBERIGO (sous la direction de), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), vol. I: Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1997, p. 341 [Dorénavant: « Le combat pour le concile »] Nous reviendrons ultérieurement sur le rôle de Léger lors des travaux de la Commission centrale préparatoire.
- À ce jour, seulement les procès-verbaux relatifs au schéma préparatoire sur la liturgie sont disponibles. Voir *Ibid.*, p. 342.
- Ibid.*, p. 341.
- Voir Gilles ROUTHIER, « Les réactions du cardinal ».
- Voir Fonds Léger, 776; 777; 780 à 787.
- U. BETTI, « Histoire chronologique », p. 62.
- Cette sous-commission avait été formée le 21 février 1963.
- Les membres étaient Léger, Browne, König, Parente, Schröffer, Charue, Garrone.
- Selon le règlement conciliaire, le *De Ecclesia*, après son report en commission, aurait dû être retravaillé selon les recommandations faites par les Pères *in aula*. Une fois amendé, il serait revenu devant les Pères pour un deuxième examen.
- Il s'agit des schémas allemand, chilien, français, italien, lesquels seront finalement suivis d'une Nouvelle version du Schéma Philips (Schéma belge) qui propose une version encore plus synthétique en quatre chapitres: le mystère de l'Église, la hiérarchie, les laïcs, les religieux.
- Ce plan, destiné à assurer une plus grande clarté doctrinale de l'ensemble des textes conciliaires, proposait de partager les schémas autour de deux pôles: l'Église *ad intra* et l'Église *ad extra*.
- Dans son intervention du 3 décembre 1962, le cardinal Léger faisait une proposition en ce sens appelant la création d'une Commission de permanence. Jean XXIII devait exaucer ce vœu deux jours plus tard.
- Les travaux ont été rapides, ils ont commencé le 26 février et se sont terminés dès le début de mars.

24. 1. La consécration épiscopale constitue le degré suprême du sacrement de l'ordre; 2. tout évêque, légitimement consacré, en communion avec les autres évêques et le Pontife romain qui est leur tête et principe d'unité, est membre du corps épiscopal; 3. le corps ou le collège des évêques, accompagné du collège des prêtres dans sa fonction d'évangélisation, de sanctification et de sollicitude pastorale, uni avec la tête [...] jouit du plein et suprême pouvoir sur l'Église universelle; 4. ce pouvoir appartient de droit divin au collège; 5. le diaconat est rétabli comme un degré distinct et permanent du ministère sacré, selon qu'il sera utile dans les diverses régions de l'Église.
25. Avant de retourner *in aula*, le travail de la Sous-commission a été révisé en Commission plénière. La première session de travail a eu lieu les 18, 25 et 26 novembre 1963, la seconde du 2 au 14 mars 1964 et la dernière du 1^{er} au 6 juin 1964.
26. À l'exception des chapitres sur la Vierge et sur l'Église pérégrinante qui n'avaient pas encore été amendés et qui devaient donc être soumis à l'examen des Pères.
27. Le chapitre a été étudié en commission les 22, 23, 26, 27, 29 octobre et les 6 et 12 novembre 1964.
28. À propos de l'histoire de la Note Explicative Préliminaire, on peut se référer à l'ouvrage de J. GROOTAERS et G. THILS, *Primauté et collégialité: le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Preavia*, Leuven, University Press Leuven (coll.: « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 72), 1986, 226 p.
29. Nous n'avons pas pu obtenir les procès-verbaux des deux premières sessions de travail de la Commission doctrinale. Voir *supra* note 25.
30. Voir Fonds Léger, 375: S. TROMP, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum* (du 15 mars au 16 juillet 1964), p. 20. La consultation de l'agenda de Léger permet d'établir que le cardinal a quitté Rome le 26 mai 1963 pour ne revenir que le 5 juin. Le 6 juin, il a participé à la réunion des cardinaux entre 10h00 et 11h30.
31. Voir Fonds Léger, 376: S. TROMP, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum* (du 17 juillet au 31 décembre 1964), p. 20.
32. Voir Fonds Léger, 24: P.-E. LÉGER, *Cahier de Notes sur les 80^e-92^e Congrégations générales*, 15.9.1964-1.10.1964, non paginé, [38 p.]; *Notes de réunion en Commission doctrinale*, 23.9.1964, 2 p. Plusieurs interventions qui ont été faites reprenaient des critiques que le cardinal avait évoquées *in aula* concernant l'opportunité de tous ces titres mariaux.
33. Léger a été absent des réunions des 18 et 28 septembre. En fait, il était à Montréal le 18 septembre et n'est revenu à Rome que le 27 septembre. En ce qui concerne la série de réunions du mois d'octobre, Léger a été absent aux réunions du 22, 26 et 27 octobre. Le 26, il a participé à la réunion de la C.C.C. au Collège canadien et le 27, il a participé à la béatification du Bienheureux Dominique de la mère de Dieu. À propos de la réunion du 12 novembre, le cardinal assistait également, ce même jour, à la première réunion de la Commission cardinalice pour la réforme du Code de droit canonique.
34. Voir *Acta et documenta Concilio œcumenico Vaticano II Apparando*, Series I, Volumen II, Pars IV, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, p.38-58. [Dorénavant: AD I/2: 6]
35. Voir Fonds Léger, 132a.
36. Voir *supra* note 15.
37. Voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii œcumenici Vaticani II*, Volumen VI, Pars I, 53-62. [Dorénavant: AS VI/1]
38. Dans ces deux derniers cas, nous recourrons également aux articles de Routhier [voir *supra* note 2] et de Komonchak [voir *supra* note 11] sur le sujet. D'autres sources auraient pu être pertinentes: par exemple, les diverses interventions publiques de Léger avant le concile et les résultats de l'enquête du diocèse de Montréal. Néanmoins, le corpus que nous avons choisi nous semble suffisant pour les fins de notre propos. Il va sans dire que dans le cadre d'une étude plus systématique sur la contribution de Léger à Vatican II, il serait nécessaire de consulter ces autres sources.
39. Un tel intérêt n'est sans doute pas étranger au fait que Léger est canoniste de formation. Il avait enseigné le droit canonique au Séminaire de Saint-Sulpice à Paris.
40. Voir Gilles ROUTHIER, « Les réactions du cardinal », p. 283-284.
41. *Ibid.*, p. 297-298.
42. Voir Joseph A. KOMONCHAK, « Le combat pour le concile », p. 349-351.
43. AS VI/1, p. 58.
44. AS VI/1, p. 59-60. Dans l'analyse qu'il a faite de cette Supplique, G. Routhier a travaillé à partir du texte contenu dans les archives de Léger. Il fait alors mention d'une citation que nous ne trouvons pas dans le texte publié dans les *Acta Synodalia* et qui est très pertinente par rapport à la question qui nous intéresse: « Sans de profondes transformations, non seulement ces schémas ne feraient aucun bien à l'Église, mais ils lui feraient du mal et ne serviraient aucunement à son prestige. Ils n'aideraient en rien l'effort de rajeunissement de l'Église et de mise à jour qui est aussi nécessaire dans l'ordre de la pensée théologique que dans les autres. » Voir Gilles ROUTHIER, « Les réactions du cardinal », p. 289.
45. AD I/2: 6, p. 43-51.
46. Fonds Léger, 132a.
47. Gilles ROUTHIER et Riccardo BURIGANA, « La conversion œcuménique », p. 177
48. Voir Gilles ROUTHIER, « Les réactions du cardinal », p. 294.
49. Voir *Ibid.*, note 74.
50. Voir AS VI/1, p. 56.
51. *Ibid.*, p. 58.
52. Il s'agit du chapitre VII, *De Ecclesiae magisterio* et du chapitre VIII, *De auctoritate et obedientia in Ecclesia*.
53. AD I/2: 6, p. 45.
54. *Ibid.*, p. 44.
55. *Ibid.*, p. 39.
56. *Ibid.*, p. 42.
57. *Ibid.*, p. 41.
58. Voir Fonds Léger, 132a, question n° 41.
59. Léger était conscient de cette réalité depuis de nombreuses années. C'est sans doute à travers sa relation avec Jean Matruci qu'il s'est familiarisé avec l'exégèse moderne.
60. AS VI/1, p. 55.
61. *Ibid.*, p. 57.
62. *Ibid.*, p. 56.
63. *Ibid.*, p. 60.
64. *Ibid.*, p. 60.
65. Du moins, tel est le cas à partir des documents que nous consultons. Une recherche plus large, notamment en ce qui a rapport aux activités de l'Action catholique à Montréal, pourrait sans doute montrer ce qu'il en est vraiment. À ce sujet, il conviendrait d'analyser les rencontres consultatives avec un groupe de laïcs de Montréal qui furent organisées les 4, 11, 15, 19 et 29 octobre 1961.
66. Voir Fonds Léger, 132a, questions 7, 10, 16, 22, 39, 40.
67. Voir AD I/2: 6, p. 40.
68. Voir *Ibid.*, p. 42.
69. *Ibid.*, p. 43.
70. AS VI/1, p. 60.
71. *Ibid.*, p. 60.
72. Voir Fonds Léger, 132a, questions 8, 9, 20, 38, 45.
73. AS VI/1, p. 58.
74. *Ibid.*, p. 59.
75. Fonds Léger, 132a.
76. AD I/2: 6, p. 44.
77. Voir FL: Notion d'églises locales (776); notion de Patriarcat d'Occident (777); primauté (781); magistère infaillible du pape et la primauté (782, 783); collégialité épiscopale (784); épiscopat (785-786); évêque et église particulière (787); papauté et épiscopat (788).
78. Naturellement, il est assez difficile d'identifier ce que peut être la pensée de Léger sur la seule base de ces annotations. Nous nous limiterons à quelques constatations simples.
79. Selon Thils, il faut préférer « magistère infaillible » à « infaillibilité ».
80. Fonds Léger, 783.
81. Voir Fonds Léger, 777.
82. Fonds Léger, 786.
83. Fonds Léger, 788.
84. Fonds Léger, 785.
85. *Ibid.*
86. *Ibid.*
87. Fonds Léger, 787.
88. Joseph A. KOMONCHAK, « Le combat pour le concile », p. 351.
89. Voir, *Ibid.*, p. 351.
90. AS VI/1, p. 59.

91. Voir AS IV/4, p. 182-183.
92. Voir Fonds Léger, 747. De manière générale, cette note manuscrite reprend l'essentiel de l'intervention *in aula*. Toutefois, sur certains points, elle est beaucoup plus explicite et révèle davantage la position du cardinal.
93. Voir Fonds Léger, 748, 752 à 760 et 765.
94. Voir Fonds Léger, 656, 736, 793, 794, 828, 832, 845 et 845a.
95. Fonds Léger, 656.
96. Voir Fonds Léger, 828.
97. Voir Fonds Léger, 794.
98. Fonds Léger, 747. La version présentée *in aula* est fort ressemblante: « *Ex principalioribus elementis quae in schemate de Ecclesia continentur, modo particulari eminent caput de episcopatu. Etenim ex clara expressione episcopatus naturae, necnon ex determinatione loci, qui, iure divino, in Ecclesia episcopis pertinet, multa alia schemata pendent, et praesertim illud cuius titulus est: « De rationibus inter episcopos et Curiae Romanae Congregationes ». Praeterea si apte exponitur missio imprimis pastoralis episcoporum, vocabulum « mens pastoralis » admirationem, quandoque iam in hac aula expressam, non amplius provocabit. » [AS IV/4, p. 182]*
99. Voir Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans Giuseppe ALBERIGO (sous la direction de), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), vol. II: La formation de la conscience conciliaire*, Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1998, p. 356 [Dorénavant: « Le difficile abandon »].
100. Voir *Ibid.*, p. 356.
101. Voir AS IV/4, p. 182.
102. Voir Fonds Léger, 736. Ce texte aurait vraisemblablement été remis le 29 novembre 1962.
103. Voir Fonds Léger, s 845 et 845a.
104. Voir Fonds Léger, 747.
105. Voir AS IV/4, p. 182.
106. Fonds Léger, 845a.
107. Voir Jan GROOTAERS, « Le concile se joue à l'entracte. La seconde préparation et ses adversaires », dans Giuseppe ALBERIGO (sous la direction de), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), vol. II: La formation de la conscience conciliaire*, Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1998, p. 428 [Dorénavant: « Le concile se joue à l'entracte »]
108. Voir AS IV/4, p. 182-183. Le 6 décembre 1962, on annonçait en concile que le pape appuyait le projet d'une commission de coordination et en demandait la création.
109. *Ibid.*, p. 183.
110. Fonds Léger, 845a.
111. Fonds Léger, 747.
112. *Ibid.*
113. Dans son article sur le journal de M^{gr} Philips, Declerck met à jour l'histoire de ce schéma dont les premiers moments commenceraient dès la mi-octobre 1962. On apprend que Philips a fait appel à la collaboration de Congar, Colombo, Rahner, Ratzinger, Semmerloth et aussi M^{gr} McGrath. Voir Léo DECLERCK, « Brève présentation du journal conciliaire de M^{gr} Gérard Philips », dans M. T. FATTORI et A. MELLONI (éd.), *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, p. 220-221.
114. Voir Fonds Léger, 373: S. Tromp, *Consensus plenarius Commissionis de doctrina fidei et morum* (du 21 février au 13 mars 1963); *Relatio secretarii Commissionis*, Rome, 23.4.1963, p. 2.
115. Voir *Ibid.*, p. 3.
116. Voir *Ibid.* p. 3.
117. Voir Fonds Léger, 25: 24 février.
118. Les archives de Léger font état de deux textes qui analysent la valeur des divers schémas. Voir Fonds Léger, s 735 et 737.
119. Voir Fonds Léger, 373, p. 15.
120. Voir Fonds Léger, 25.
121. Voir Fonds Léger, 657.
122. Voir Fonds Léger, 373, réunion du 9 mars.
123. Voir *Ibid.*, réunion du 11 mars.
124. Voir *Ibid.*, p. 24.
125. Dans une note qu'il livrait après la lecture du texte de la Sous-commission (février 1963), le cardinal Suenens a donné son avis sur le deuxième chapitre. On ne sait pas si cette note avait été remise à tous les membres de la commission le 11 mars. Le texte disait: « la voie qui, dans le chapitre sur la hiérarchie, pourrait leur rendre l'Église plus accessible, ne serait-elle pas la présentation des ministères qui sont à son service. Sans rien retrancher de ce qui est affirmé sur la sacramentalité et la collégialité de l'épiscopat, ne pourrait-on pas présenter tout d'abord et clairement la hiérarchie sous son aspect ministériel, son aspect de service à l'humanité. » Voir Fonds Léger, 837.
126. Fonds Léger, 25, réunion du 12 mars.
127. Voir Fonds Léger, 26.
128. *Ibid.*
129. Voir *supra* note 125. Cette note confirme que Suenens a pris connaissance du texte de la Sous-commission *De Ecclesia* et il le commente avant sa discussion devant la Commission doctrinale plénière. Le cardinal Suenens se montre favorable au texte élaboré par le comité des sept. Il dit: « si, après l'examen de la commission de théologie, le texte conserve ses affirmations substantielles sur ce sujet [la collégialité], je crois qu'une des tâches les plus importantes de cette période intersessionnelle aura été accomplie. »
130. Voir Fonds Léger, 802.
131. Voir, Fonds Léger, 770.
132. Voir Fonds Léger, 665.
133. Voir Fonds Léger, 4, Agenda de Léger, 26 mai.
134. Voir Fonds Léger, 850.
135. Voir Fonds Léger, 774.
136. Voir Fonds Léger, 764.
137. Le fait que Léger n'ait pas prononcé cette intervention *in aula* et qu'il n'y ait aucune trace de celle-ci dans les interventions écrites suggère de la considérer avec certaines réserves. Cela étant dit, son étude nous paraît pertinente pour connaître ce qu'aurait pu être la position de Léger ou, du moins, celle de son théologien.
138. Voir Fonds Léger, 764: « Mon *votum* général sur la constitution *De Ecclesia* porte sur les difficultés inhérentes à la distribution de la matière. Cependant, comme ce schéma est en voie d'être rédigé selon une nouvelle division et que celle-ci n'a pas encore pu être soumise à l'assemblée, il était difficile de porter un jugement complet sur ce problème important. C'est pourquoi je préfère remettre mon *votum* au Secrétariat sans le lire en Congrégation générale. »
139. Voir AS II/2, p. 223-225.
140. Henri FESQUET, *Le journal du concile*, Paris, Robert Morel Éditeur, 1966, p. 213-214 [Dorénavant: *Le journal du concile*].
141. Nous y reviendrons ultérieurement dans la partie réservée aux religieux et aux laïcs.
142. Voir AS III/1, p. 481-482.
143. Voir AS III/1, p. 445-448.
144. Voir, Fonds Léger, 890, Commentaires de la presse sur l'intervention du cardinal Léger. On peut lire également Fonds Léger, s 911, 913, 914 et 916.
145. Gilles ROUTHIER et Riccardo BURIGANA, « La conversion œcuménique. », p. 174.
146. Voir Fonds Léger, 656.
147. Voir Fonds Léger, 754.
148. *Ibid.*
149. Voir Fonds Léger, 755.
150. Fonds Léger, 750.
151. Voir Fonds Léger, 766.
152. Voir AS III/1, p. 445-448.
153. *Ibid.*, p. 445.
154. Voir Fonds Léger, 847; 797.
155. Voir Fonds Léger, 912.
156. Il y avait aussi Volk, un groupe d'évêques brésiliens, Béa et Döpfner.
157. Voir Fonds Léger, 890.
158. Voir AS III/1, p. 435-438.
159. Voir Fonds Léger, 913.
160. Voir AS III/1, p. 447.
161. Voir Fonds Léger, 793.
162. Voir Fonds Léger, 797.
163. Voir AS IV/4, p. 50.
164. Voir André NAUD, *Un aggiornamento et son éclipse. La liberté de pensée dans la foi et dans l'Église à Vatican II et aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1996, p. 46-47. [Dorénavant: *Un aggiornamento et son éclipse*]
165. Voir *Ibid.*, p. 48.

166. La constitution *Dei Verbum* contient deux paragraphes traitant du magistère, les numéros 8 et 10.
167. Voir *Gaudium et spes* 62.
168. Le contenu de ces chapitres se rapportait à un grande variété de thématiques. Chapitre VII : 28. *De existentia et natura magisterii authentici*; 29. *De obiecto magisterii authentici*; 30. *De subiecto magisterii authentici*; 31. *De organis subsidiariis magisterii authentici*; 32. *De munere et auctoritate theologorum*; 33. *De magisterii in pastoralis munere auxiliaribus*; 34. *De cooperatione omnium fidelium cum Ecclesiae magisterio*; 35. *De erroribus praecavendis*. Chapitre VIII : 36. *De crisi et vera notione auctoritatis*; 37. *De origine et natura auctoritatis in Ecclesia*; 38. *De relatione inter praepositos et subditos et iure criticae liberae*; 39. *De opinione publica in Ecclesia*.
169. Voir Fonds Léger, 828.
170. Voir Fonds Léger, 748.
171. *Ibid.*
172. AS VI1, p. 57.
173. Fonds Léger, 845.
174. *Ibid.*
175. AS IV4, p. 182.
176. Fonds Léger, 747.
177. Fonds Léger, 731.
178. AS III2, p. 224.
179. Voir AS II3, p. 632-635.
180. Il va sans dire que le cardinal a pris position en faveur des laïcs dans d'autres interventions relatives à d'autres schémas. Cependant, nous nous limitons ici à ce qui se rapporte au *De Ecclesia*.
181. Voir Fonds Léger, 828.
182. Fonds Léger, 759. Tout en émettant cette idée, A. NAUD formulait quelques réserves sur la théologie du sacerdoce des laïcs. Il se demandait si la réflexion théologique était suffisamment mûre pour qu'on puisse donner une telle importance à ce concept.
183. Voir Fonds Léger, 842.
184. *Ibid.*
185. *Ibid.*
186. *Ibid.* G. MARTELET signalait la même chose en février 1963. Il affirmait qu'il « manque tout un paragraphe sur le mariage. Les grandes rubriques pourraient être : mariage et sanctification de la chair par l'Esprit; mariage et croissance naturelle du Corps mystique; mariage et sanctification première des enfants [voir Fonds Léger, 732]. » Léger marquait cette affirmation de la note « bien ».
187. Fonds Léger, 617.
188. Voir Fonds Léger, 758.
189. *Ibid.*
190. *Ibid.*
191. Voir entre autres Fonds Léger, 669; 732; 749; 761; 770 à 773; 775; 806; 830; 843; 849; 850; 851.
192. Voir Fonds Léger, 849.
193. Voir *Ibid.* Moeller prenait soin d'indiquer à Léger que la position qu'il défendait rejoignait les arguments de Naud et Lafortune.
194. Voir Fonds Léger, 850. La lettre fait état des réunions de la commission doctrinale tenues du 27 au 31 mai.
195. Voir *Ibid.*
196. Fonds Léger, 773.
197. Voir Fonds Léger, 669: « En parlant de l'état des religieux, il ne faudrait pas donner l'impression que la morale chrétienne est une morale à deux degrés, l'une concernant les laïcs, l'autre les religieux. Il me paraît important de ne pas laisser monopoliser les conseils évangéliques par l'état religieux. Du point de vue canonique, ce serait une grosse erreur. »
198. Fonds Léger, 775.
199. Fonds Léger, 732.
200. Voir Fonds Léger, 843.
201. *Ibid.*
202. Voir Fonds Léger, 770; 771.
203. *Ibid.*
204. *Ibid.*
205. Fonds Léger, 830.
206. Fonds Léger, 849.
207. Voir Fonds Léger, 851.
208. *Ibid.*
209. Voir Fonds Léger, 772.
210. Voir *supra* note 182.
211. Voir Fonds Léger, 772.
212. Voir AS II3, p. 632-635.
213. *Ibid.*, p. 633.
214. *Ibid.*, p. 633.
215. *Ibid.*, p. 633.
216. Voir *Ibid.*, p. 633-634.
217. *Ibid.*, p. 634.
218. *Ibid.*, p. 634.
219. *Ibid.*, p. 634.
220. Voir *Ibid.*, p. 634.
221. Voir *Ibid.*, p. 634.
222. Fonds Léger, 853.
223. Fonds Léger, 854.
224. Fonds Léger, 731.
225. Fonds Léger, 730.
226. Fonds Léger, 731.
227. Fonds Léger, 730.
228. Voir *supra* note 125.
229. Fonds Léger, 848.
230. Bien entendu, cela ne doit pas être interprété comme une césure avec le champ œcuménique, mais plutôt comme un approfondissement.
231. Voir Fonds Léger, 845.
232. Fonds Léger, 731.
233. Fonds Léger, 829.
234. Voir *supra* note 123.
235. Fonds Léger, 756.
236. Fonds Léger, 730.
237. Voir Fonds Léger, 828.
238. Fonds Léger, 730.
239. Voir Fonds Léger, 731.
240. *Ibid.*
241. Les archives Léger contiennent également un texte de Martelet en date du 21 février 1963, où celui-ci affirme qu'il « y aurait lieu de bien mentionner la participation de tout prêtre au sacerdoce du Christ [Voir Fonds Léger, 732]. » Il s'agissait là d'une position différente de celle de Chavasse et de Elchinger. Il est intéressant de remarquer que Léger n'a pas souligné ce texte de Martelet.
242. Voir *supra* note 124.
243. Voir AS II2, p. 223-224.
244. Voir Henri FESQUET, *Le journal du concile*, p. 214.
245. AS II2, p. 224.
246. Voir *Ibid.*, p. 224.
247. *Ibid.*, p. 224.
248. Voir *Ibid.*, p. 224.
249. Voir *Ibid.*, p. 224-225.
250. Voir *Ibid.* p. 225.
251. Voir *Ibid.* p. 225.
252. Voir *Ibid.*, p. 225.
253. Voir Henri FESQUET, *Le journal du concile*, p. 214.
254. Sur le groupe "L'Église des pauvres", voir D. PELLETIER, « Une marginalité engagée: le groupe "Jésus, l'Église et les pauvres" », dans M. LAMBERIGTS, C. SOETENS et J. GROOTAERS, *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, KUL Faculteit Godgerleerdheid Bibliotheek Leuven (coll.: « Instrumenta theologica », 18), 1996, p. 63-89. Finalement, on pourrait aussi expliquer cela par la personnalité vive du cardinal: un homme capable de coup de cœur et de conversion radicale.

Publications du Centre

Cheminements

Mathieu, Jacques, Alain Laberge et Louis Michel, (dir.). *Espaces-temps familiaux au Canada aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Avec la participation de Jacinthe Ruel, Isabelle Rodrigue, Claire Gourdeau, Tommy Guénard. Sainte-Foy, CIEQ, 1995, 90 p.

Courville, S. et B. Osborne (dir.), *Histoire mythique et paysage symbolique, Mythical History and Symbolic Landscape, Actes des colloques de Québec et de Kingston*, Sainte-Foy, CIEQ, 1997, 113 p.

Routhier, Gilles, (dir.), *Évêques du Québec (1962-1965): entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Sainte-Foy, CIEQ, 2002, 65 p.

Cheminements-Conférences

Baker, Alan R.H., « *L'Union fait la force, aidons-nous les uns les autres* »: *Towards a Historical Geography of Fraternal Associations in Loir-et-Cher (France) 1815-1914*, Sainte-Foy, CIEQ, 1998, 7 p.

McCalla, Douglas, *Consumption Stories: Customer Purchases of Alcohol at an Upper Canadian Country Store in 1808-9 and 1828-9*, Sainte-Foy, CIEQ, 1999, 11 p.

Delpal, Bernard, *L'observation quantitative du fait religieux: les approches sérielles et les comportements « dissonants »*, Sainte-Foy, CIEQ, 1999, 6 p.

Watelet, Hubert, (dir.), *Quatre essais sur Temps et culture, Actes du séminaire international Temps et culture*, avec la participation de Douglas Hay, Chad Gaffielf, Benoît Garnot, Paul Servais, Sainte-Foy, CIEQ, 2000, 40 p.

Wallot, Jean-Pierre, *Le Bas-Canada: une histoire mouvante. Du conservatisme atavique à la rationalité limitée*, Sainte-Foy, CIEQ, 2000, 20 p.

Black, Iain S., *Between Tradition and Modernity: Hongkong Bank Building in Hong Kong and Shanghai, 1870-1940*, Sainte-Foy, CIEQ, 2001, 20 p.

Laboratoire de géographie historique/CIEQ
Faculté des lettres
Université Laval
Sainte-Foy, Québec
Canada G1K 7P4
Tél.: (418) 656-7704
Fax.: (418) 656-3960

Centre d'études québécoises/CIEQ
Université du Québec à Trois-Rivières
Trois-Rivières, Québec
Canada G9A 5H7
Tél.: (819) 376-5098
Fax.: (819) 376-5179

Courrier: cieq@cieq.ulaval.ca

C h e m i n e m e n t s

Entre 1962 et 1965, chaque année, les évêques du Québec passent trois à quatre mois à Rome, certains y séjournant même six mois. Le reste de l'année, ils retrouvent leur diocèse au Québec où ils constatent les rapides changements de mentalité. Pendant quatre ans, ils vont et viennent ainsi entre deux mondes traversés par un souffle de renouveau : l'Église catholique en concile et la société québécoise marquée par la Révolution tranquille. À l'interface de ces deux mondes en mutation, ils ont eux aussi à vivre des changements et c'est au contact de leur diocésain ou des évêques du monde entier qu'ils évoluent.

Ces trois courts essais présentent des évêques du Québec insérés dans deux mondes en changement. Le premier retrace les consultations pré-conciliaires des laïcs menés par quelques évêques du Québec. À travers ces consultations, ils prennent la mesure des attentes et des espérances de leurs fidèles à la veille du concile. Le second présente les nombreuses rencontres de Monseigneur Sanschagrin au moment de sa participation au concile. À travers son évêque, le diocèse d'Amos s'ouvrait aux problèmes et aux préoccupations du monde entier. Enfin, le troisième essai retrace l'itinéraire du cardinal Paul-Émile Léger tout au long du débat conciliaire sur le schéma sur l'Église. Situé au carrefour d'influences contradictoires qui venaient de toute part, l'évêque de Montréal devait définir sa propre position, inscrivant ainsi sa propre voix dans une assemblée aux dimensions du monde entier.

C

h

e

m

i

n

e