

**Emprise et abus,
enquête sur Thomas Philippe
Jean Vanier et L'Arche
(1950-2019)**

Commission d'étude mandatée
par L'Arche internationale

**Emprise et abus,
enquête sur Thomas Philippe
Jean Vanier et L'Arche
(1950-2019)**

Bernard Granger, Nicole Jeammet, Florian Michel,
Antoine Mourges, Gwennola Rimbaut,
Claire Vincent-Mory

Janvier 2023

« Je partirai demain pour l'Italie et Rome. Je confie bien ce petit séjour à vos prières pour que tout soit bien comme le Bon Jésus désire. J'aimerais mieux que vous ne parliez pas de mon séjour en Italie – à personne – pour éviter des indiscretions et des interdictions. [...] Le silence cache beaucoup de choses et même sauvegarde l'œuvre de Dieu¹... »

« What I want is the truth about all this. If the truth is there, then we can talk about forgiveness and reconciliation, not before this. Believe me, I do not want to destroy L'Arche or anybody in it, I am in the boat myself, so every aggression would agress me too. All I want is the real truth. And it has not yet been told. I am sure. May God's light come upon each of us and guide our paths² ! »

1. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 10 décembre 1961, APJV. Jean Vanier se rend alors à Rome pour rencontrer secrètement Thomas Philippe.

2. Lettre d'Ulrike Dürrbeck à Jean Vanier, 19 octobre 2015, APJV. « Tout ce que je veux, c'est la vérité dans tout cela. Si la vérité est bien présente, alors on peut parler de pardon et de réconciliation, mais pas avant. Crois-moi, je ne veux pas détruire L'Arche ou quiconque dans L'Arche, je suis dans le même bateau et toute aggression m'agresserait moi aussi. Tout ce que je demande est la vérité vraie. Et elle n'a pas encore été dévoilée. J'en suis sûre. Que la lumière de Dieu vienne sur chacun d'entre nous et guide nos pas ! »

Sigles et abréviations

AAI : Archives de L'Arche internationale
AALM : Archives de L'Arche La Merci
AAT : Archives de L'Arche à Trosly
ACC : Archives du carmel de Caen
ACDF : Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Rome
ACJV : Archives du Centre Jean Vanier, (London, Ontario)
ACN : Archives du carmel de Nogent-sur-Marne
ADPF [ou selon les sources APDF] : Archives dominicaines de la province de France [ou Archives de la province dominicaine de France], Paris
AGOP : Archives généralices de l'ordre prêcheur, Rome
APB : Archives personnelles de Brigitte
APP : Archives personnelles de Pauline
APJV : Archives personnelles de Jean Vanier (Trosly-Breuil)
BAC : Bibliothèque et Archives Canada (Ottawa)
NFA : « Not for all »

Remerciements

La commission d'étude remercie celles et ceux qui ont fait le pari de la confiance en acceptant le principe de l'entretien et en confiant des archives personnelles.

La commission d'étude souhaite également exprimer sa reconnaissance à :
L'équipe de La Ferme, pour sa confiance et pour l'accueil délicat et de qualité dont les membres de la commission d'étude ont bénéficié pendant toute la durée de leur enquête, malgré l'objet de cette dernière et malgré le contexte sanitaire ;

La communauté de L'Arche Daybreak, pour son accueil chaleureux et pour son aide ;

Celles et ceux dont l'appui et la disponibilité ont été déterminants pour le travail de la commission, en particulier Alain Saint-Macary, Jean de La Selle et Joe Egan ;

Les frères de Saint-Jean, pour l'ouverture de leurs archives et la qualité de leur collaboration. Elles ont été une aide précieuse dans notre démarche de compréhension ;

La Fédération Thérèse-Élisabeth des carmélites de France-Nord et le carmel de Cognac pour leur aide dans la compréhension des liens entre J. Vanier, L'Arche et le Carmel ;

Les institutions de conservation des archives, publiques et privées, en France, au Canada et à Rome, qui nous ont réservé un excellent accueil et nous ont permis de consulter les dossiers pertinents pour notre recherche ;

Pamela Cushing, pour les échanges constructifs et pour l'accès sans réserve aux archives de Jean Vanier déposées au King's University College ;

Catherine Vincent, pour la traduction de documents.

Nous souhaitons enfin remercier chacune et chacun des membres du comité scientifique pour leurs questions stimulantes, leurs relectures précises et leurs retours constructifs à chaque étape de notre travail.

À Madeleine Guérout, Michèle-France Pesneau,
Judy Bridges Farquharson qui, chacune en leur temps,
ont eu le courage de prendre la parole pour dénoncer
les abus qu'elles avaient subis.

Au P. Paul Philippe, dominicain, commissaire du Saint-Office,
qui le premier, avec une claire détermination,
a établi les fondements de cette histoire.

SOMMAIRE

Introduction générale	p. 19
------------------------------------	-------

PREMIÈRE PARTIE

ITINÉRAIRE DE JEAN VANIER

Par FLORIAN MICHEL et ANTOINE MOURGES	p. 45
---	-------

Introduction par FLORIAN MICHEL.....	p. 47
---	-------

Chapitre 1 : Un fils de bonne famille

par FLORIAN MICHEL	p. 51
<i>Les parents d'un bon garçon</i>	p. 52
<i>Une enfance en temps de guerre</i>	p. 55
<i>Quel cheminement vocationnel ?</i>	p. 59
<i>Quel éveil sexuel ?</i>	p. 69

Chapitre 2 : Jean Vanier, Thomas Philippe et l'Eau vive

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 73
<i>L'Eau vive : l'officiel et le secret</i>	p. 73
<i>Du « fils spirituel » au « disciple fanatique »</i>	p. 83
<i>Diriger l'Eau vive</i>	p. 96
<i>Jusqu'où aider Thomas Philippe</i>	p. 104

Chapitre 3 : Quasi prêtre et prophète

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 115
<i>Du Sacerdoce pour l'Église au sacerdoce pour l'Eau vive (septembre 1950-juin 1956)</i>	p. 116
<i>Après la sanction de 1956 : une vocation suspendue</i>	p. 125
<i>Jean XXIII, le « bon pasteur » ?</i>	p. 131
<i>Entre vocation sacerdotale et mission prophétique</i>	p. 137
<i>Un sacerdoce pour L'Arche ? (1975-1978)</i>	p. 142
<i>Conclusion</i>	p. 154

Chapitre 4 : Philosophe et théologien

par FLORIAN MICHEL.....	p. 157
<i>Les études de philosophie (1950-1956)</i>	p. 163
<i>Le travail doctoral (1957-1962)</i>	p. 167
<i>Le discours de soutenance (15 juin 1962)</i>	p. 172
<i>La thèse publiée (1962-1965) : une conclusion ambiguë</i>	p. 175
<i>Un fragment retranché : deux moralités distinctes ?</i>	p. 179

Chapitre 5 : Le saint et la star

par FLORIAN MICHEL.....	p. 183
« <i>L'Arche des saints et des fous</i> ».....	p. 186
<i>Réputation de sainteté</i>	p. 190
<i>Un masque</i>	p. 196

DEUXIÈME PARTIE

LES SECRETS DE LA SECTE MYSTIQUE, CONTINUITÉS ET TRANSFERTS DE L'EAU VIVE À L'ARCHE

Par FLORIAN MICHEL et ANTOINE MOURGES.....	p. 203
--	--------

Introduction Par FLORIAN MICHEL et ANTOINE MOURGES.....	p. 205
--	--------

Chapitre 6 : les Correspondances intimes

par FLORIAN MICHEL.....	p. 211
<i>Correspondances passives : les voix féminines</i>	p. 218
<i>Correspondances actives : Jean Vanier, épistolier de l'intime ?</i>	p. 233

Chapitre 7 : Hommes et femmes dans la dynamique sectaire

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 249
<i>Question de mœurs dans un foyer étudiant</i>	p. 250
<i>Après l'Eau vive : dispersion et union (1956-1964)</i>	p. 263
<i>Vers la fondation de L'Arche</i>	p. 281

Chapitre 8 : Jean Vanier, le Carmel et L'Arche

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 293
<i>Sociabilités carmélitaines de la famille Vanier</i>	p. 295
<i>Érotisme et confusions</i>	p. 303
<i>Le Carmel et L'Arche</i>	p. 318
<i>Conclusion</i>	p. 329

Chapitre 9 : Jean Vanier et Marie-Dominique Philippe (1950-1976)

par FLORIAN MICHEL	p. 331
<i>Jean Vanier, M.-D. Philippe et l'Eau vive</i>	p. 335
<i>M.-D. Philippe, conseiller de Jean Vanier ?</i>	p. 340
<i>Les parents Vanier et M.-D. Philippe</i>	p. 347
<i>« Didier », le « noyau » du groupe sectaire ?</i>	p. 350
<i>Conclusion</i>	p. 359

TROISIÈME PARTIE

AUTORITÉ ET GOUVERNANCE DANS L'ARCHE DE JEAN VANIER

Par CLAIRE VINCENT-MORY.....	p. 363
------------------------------	--------

Introduction	p. 365
---------------------------	--------

Chapitre 10 : L'Arche une ambition providentielle	p. 371
--	--------

<i>Une expérience utopique</i>	p. 372
--------------------------------------	--------

<i>L'Arche comme ambition construite</i>	p. 381
--	--------

<i>Conclusion</i>	p. 393
-------------------------	--------

Chapitre 11 : L'exercice du pouvoir	p. 395
--	--------

<i>L'autorité de fondation. Centralisation et personnalisation</i>	
--	--

<i>du pouvoir (1964-1979)</i>	p. 398
-------------------------------------	--------

<i>« Trosly la Sainte » (1980-1998).</i>	
--	--

<i>Une quasi-institutionnalisation religieuse</i>	p. 412
---	--------

L'encadrement progressif du pouvoir dans la maison-mère

<i>(depuis 1998)</i>	p. 430
----------------------------	--------

<i>L'autorité de Jean Vanier à l'échelon de la Fédération</i>	p. 441
---	--------

Chapitre 12 : L'autorité de Jean Vanier, un regard sociologique	p. 459
--	--------

<i>Pourquoi l'autorité de Jean Vanier paraît-elle légitime ? Les registres</i>	
<i>discursifs d'une autorité charismatique</i>	p. 460

<i>L'autorité selon Jean Vanier</i>	p. 484
---	--------

<i>Sortir de l'obéissance au leader charismatique ?</i>	p. 507
---	--------

<i>Conclusion</i>	p. 519
-------------------------	--------

QUATRIÈME PARTIE

DES ABUS AU CŒUR DE L'ARCHE

Par CLAIRE VINCENT-MORY et ANTOINE MOURGES.....	p. 523
---	--------

Introduction Par CLAIRE VINCENT-MORY.....	p. 525
--	--------

Chapitre 13 : Permettre l'interdit. La Ferme dans L'Arche

Par CLAIRE VINCENT-MORY et ANTOINE MOURGES.....	p. 535
---	--------

<i>1964-1972. Reconstruire un ministère visible et légitime</i>	
<i>pour Thomas Philippe</i>	p. 536

<i>La fondation de « La Ferme »</i>	p. 539
---	--------

<i>1972-1991 : Le lieu autonome du « vieux berger » de L'Arche</i>	p. 541
--	--------

<i>1991-2019. Un héritage problématique</i>	p. 554
---	--------

<i>Conclusion : La Ferme, nouvelle Eau vive ?</i>	p. 564
---	--------

Chapitre 14 : Séduire

Par CLAIRE VINCENT-MORY.....	p. 567
------------------------------	--------

<i>Établir une relation de confiance</i>	p. 567
--	--------

<i>Que peut-on dire du profil des personnes prises</i>	
<i>dans une relation abusive et transgressive ?</i>	p. 573

<i>Les ingrédients des configurations d'emprise</i>	p. 578
---	--------

Chapitre 15 : Que s'est-il passé ?

Par CLAIRE VINCENT-MORY.....	p. 583
<i>Les actes abusifs impliquant Jean Vanier</i>	p. 584
<i>Les actes abusifs impliquant Thomas Philippe</i>	p. 589
<i>Les actes abusifs impliquant Gilbert Adam</i>	p. 592
<i>L'encouragement à la transgression ?</i>	p. 595

Chapitre 16 : Convaincre

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 599
<i>Justifier des pratiques hétérodoxes</i>	p. 600
<i>Autorité sacerdotale, sentiment amoureux, culpabilité</i>	p. 611
<i>Clore le Cercle</i>	p. 616

Chapitre 17 : Consentir ?

Par CLAIRE VINCENT-MORY.....	p. 623
<i>« J'avais peur de devenir folle » La perte des repères</i>	p. 625
<i>« Ma confiance en lui est totale »</i>	p. 627
<i>« Qui étais-je pour m'opposer à une telle conviction ? »</i>	p. 628
<i>« L'idée de trahir Dieu m'avait complètement empoisonnée »</i>	p. 632
<i>Aux deux bouts du spectre : expérience libératrice ou destructrice</i>	p. 634
<i>Conclusion</i>	p. 637

Chapitre 18 : Défaire l'emprise

Par ANTOINE MOURGES.....	p. 639
<i>Le temps de la sortie de l'emprise</i>	p. 639
<i>Obstacles et soutiens sur le difficile chemin de la déprise</i>	p. 645
<i>Dénoncer la relation abusive</i>	p. 651

CINQUIÈME PARTIE

HYPOTHÈSES PSYCHIATRIQUES

Par BERNARD GRANGER.....	p. 665
--------------------------	--------

Chapitre 19 : Abus, délire et perversion

<i>Introduction</i>	p. 667
<i>Questions de méthode</i>	p. 669
<i>Abus sexuels</i>	p. 670
<i>Personnalité de Jean Vanier</i>	p. 673
<i>Empreinte de Thomas Philippe</i>	p. 677
<i>Vie sexuelle de Jean Vanier</i>	p. 683
<i>« Folie érotique » de Thomas Philippe</i>	p. 685
<i>Avis psychiatriques de 1956 sur Thomas Philippe</i>	p. 689
<i>Caractéristiques du délire de Thomas Philippe</i>	p. 692
<i>Cicatrisation sur un mode pervers</i>	p. 697
<i>Délire à plusieurs</i>	p. 703
<i>Un noyau pervers narcissique au sein de l'Église catholique</i>	p. 705
<i>Conclusion</i>	p. 709

SIXIÈME PARTIE

REGARD D'UNE PSYCHANALYSTE

Par NICOLE JEAMMET.....	p. 713
-------------------------	--------

Chapitre 20 : les dangers d'une solitude méconnue.....

<i>Quelques éléments significatifs de l'histoire de Georges Vanier</i>	p. 718
<i>Quelques éléments significatifs de l'histoire de Pauline Vanier</i>	p. 720
<i>La rencontre rocambolesque de Pauline et Georges Vanier</i>	p. 721
<i>Un environnement familial et mondial anxigène</i>	p. 723
<i>L'importance des expériences relationnelles précoces</i>	p. 728
<i>Une rencontre déterminante : J. Vanier et T. Philippe</i>	p. 735
<i>Brigitte, Hélène et Judy</i>	p. 749
<i>Que conclure ?</i>	p. 759

SEPTIÈME PARTIE

CONTRIBUTION À UNE ANALYSE CRITIQUE DE LA SPIRITUALITÉ DE JEAN VANIER

Par GWENNOLA RIMBAUTp. 763

Introductionp. 765

Chapitre 21 : Jean Vanier un nouveau Maître spirituel ?

Caractérisation des écrits de Jean Vanierp. 771

Rapport aux Écrituresp. 774

Rapport à l'Église catholiquep. 781

Positionnement de guide et maître spirituelp. 785

Conclusion du chapitrep. 789

Chapitre 22 : Une spiritualité d'alliance ?p. 791

Modèle christologique de l'alliance avec les « pauvres »p. 794

Modèle de l'alliance nuptiale avec Dieup. 801

Conclusion du chapitrep. 804

Chapitre 23 : Une spiritualité de communion ?

*Inflation du mot « communion » dans l'œuvre écrite
de Jean Vanier*p. 805

Sens du mot « communion »p. 808

Enracinement théologique incertainp. 812

Conclusion du chapitrep. 817

Chapitre 24 : Une mystique carmélitaine ?p. 819

Les premiers indices d'une union mystique des épouxp. 820

La place de la mystique au fil des ansp. 825

Vers quelle conclusion ?p. 829

Chapitre 25 : Une filiation persistante à Thomas Philippe

Une référence persistante : Thomas Philippep. 834

Le visage de l'innocentp. 851

Un double niveau de langage, pour tous et vers les « initiés ?p. 845

Conclusionp. 848

Conclusion de la partie

Le bon grain et l'ivraiep. 851

Conclusion généralep. 859

Annexesp. 873

Présentation des auteursp. 905

Introduction générale

Les origines de la commission d'étude

Le présent rapport est le fruit de l'enquête réalisée par la commission d'étude mandatée par L'Arche internationale à l'automne 2020 pour «éclairer l'histoire de la fondation de L'Arche et ses ressorts, ainsi que pour identifier les dynamiques culturelles et institutionnelles au sein de L'Arche ayant pu faciliter ces situations d'abus¹».

Pourquoi une telle enquête, d'une telle ampleur? Dans l'histoire de L'Arche, ponctuellement et discrètement, des femmes ont tenté de signaler à diverses reprises les abus qu'elles avaient subis de la part de l'un ou l'autre des fondateurs, Thomas Philippe et Jean Vanier. En 2014, à la suite de la réception de témoignages de membres de L'Arche dénonçant des abus commis sur leurs personnes par T. Philippe, Mgr d'Ornellas, évêque accompagnateur de L'Arche internationale, a diligenté une enquête canonique, conforme au canon n°1717. Il mandate le dominicain Paul-Dominique Marcovits pour «écouter le plus possible les personnes, afin non seulement de connaître les faits dans leur exactitude, mais aussi manifester à ces personnes que l'Église comprend leur souffrance et leurs paroles²». Cette enquête de trois mois a donné lieu à la remise d'un rapport en 2015, dans lequel le dominicain conclut au

1. Document de présentation de la commission d'étude sur le site de L'Arche internationale (lien en bas de la page 23)

2. Lettre de Mgr d'Ornellas au père Marcovits, 18 novembre 2014, AAR.

bien-fondé des allégations¹. Elle a provoqué, entre autres, le témoignage écrit *a posteriori* d'une femme canadienne, Judy Farquharson, «Myriam» sous son nom d'anonymat, déclarant avoir été abusée non seulement par T. Philippe mais aussi par J. Vanier. L'existence de cette situation était déjà connue d'une personne en responsabilité dans L'Arche, au moins depuis le milieu de l'année 2013. La lettre de J. Farquharson, en mai 2016, fait écho à un autre témoignage reçu au mois de décembre 2014, dans la plus grande confidentialité, par une responsable de L'Arche internationale. Témoignant de son expérience personnelle d'abus par le fondateur, une femme désirant demeurer anonyme invitait à la vigilance, tout en refusant formellement que son existence et son récit ne soient divulgués. Les responsables de L'Arche internationale pressent alors le fondateur de s'exprimer, au terme de son existence, sur les accusations portées à l'encontre de T. Philippe et contre lui-même – sans succès probant.

Au mois de mars 2019, les responsables de L'Arche reçoivent un nouveau témoignage anonyme qui constitue cette fois un point d'appui suffisant pour lancer une enquête. En mai, ils mandatent GCPS Consulting, un organisme britannique indépendant spécialisé dans les enquêtes relatives aux faits d'abus sexuel, pour faire l'«examen des allégations concernant le fondateur Jean Vanier» et «auditer» la manière avec laquelle L'Arche internationale a traité «les signalements d'abus, passés ou récents²». À la même période, ils confient à Antoine Mourges, historien, la tâche complémentaire de rendre compte, par un premier travail d'enquête historique, du rôle de J. Vanier dans le groupe des initiés qui entoure T. Philippe avant L'Arche. GCPS et Antoine Mourges remettent leurs deux rapports au mois de février 2020³. Les

1. L'enquête canonique, ordonnée le 18 novembre 2014 par Mgr Pierre d'Ornellas, est confiée au F. Paul-Dominique Marcovits, dont le rapport est remis en date du 18 février 2015 (19 pages, avec de nombreux documents). L'enquête, avec toutes ses pièces, a été transmise à la commission d'étude de L'Arche.

2. Cahier des charges, GCPS, 3 mai 2019, p. 2-5, AAI.

3. Antoine MOURGES, «L'implication de Jean Vanier dans le groupe des “tout-petits” du P. Thomas Philippe, o.p., 1950-1970». Première approche historique, février 2020, 81 p., diffusion restreinte.; Global Child Protection Services Consulting [GCPS], «Final Report on an internal review into historical safeguarding concerns commissioned by L'Arche internationale», s.l., 2020, 65 p., diffusion restreinte.

principales conclusions sont rendues publiques en février 2020 par L'Arche et par la presse¹, quelques mois après le décès de J. Vanier.

Attestant non seulement de la recevabilité des témoignages cohérents et convergents de six femmes, mais aussi de la connaissance ancienne de J. Vanier des faits d'abus impliquant T. Philippe, ces conclusions suscitent, à l'intérieur de L'Arche comme en dehors, un véritable choc et beaucoup d'émotion. Partout dans le monde, des membres de L'Arche expriment leur incompréhension et leur sentiment de trahison. Au Canada, pays où la famille Vanier est révérée, des établissements scolaires J. Vanier sont débaptisés. Dans le monde catholique, c'est la sidération. L'environnement médiatique agit comme une caisse de résonance : les conclusions des deux rapports semblent faire douloureusement écho, non seulement aux dénonciations portées par le mouvement global #metoo, mais aussi aux enquêtes portant sur les crimes sexuels, notamment dans des institutions catholiques². Dans ce contexte, pour les responsables de L'Arche :

«Ces révélations [...] exigent de L'Arche une compréhension rigoureuse et profonde lui permettant de tirer toutes les conclusions possibles quant à son histoire, sa culture et son fonctionnement d'hier et d'aujourd'hui³.»

Pour cette raison, à l'automne 2020, ils choisissent de constituer une commission d'étude composée de six chercheurs de différentes disciplines : histoire, sociologie, psychiatrie, psychanalyse, théologie.

Indépendante, la commission d'étude est restée libre de ses choix de méthode, de sources, de son calendrier de travail, de ses interprétations comme de ses conclusions. Après deux années de travail, elle tient à rendre publique, sous sa propre responsabilité, l'intégralité de son travail, de sorte que la culture du secret, soigneusement entretenue

1. L'Arche internationale, *Rapport de synthèse*, 22 février 2020, 11 p. Rapport disponible sur le site de L'Arche. Lire Céline HOYEAU, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Douloureuses-revelations-Jean-Vanier-2020-02-22-1201079841>

2. Depuis 2000, des enquêtes relatives aux crimes sexuels dans de nombreux pays où L'Arche est implantée se succèdent, certaines relatives aux crimes pédophiles (Irlande 2000; Australie 2017), d'autres aux crimes sexuels dans des institutions religieuses (États-Unis 2010), catholiques en particulier (Belgique 2011; Pays-Bas 2015; France 2021).

3. Commission d'étude de L'Arche, «Commission d'études et comité scientifique. Objectifs et fonctionnement», 30 novembre 2020.

pendant des décennies, cesse enfin autant que possible et pour que les pièces de cette histoire – à peine croyable sur certains points – soient enfin exposées et accessibles à tous.

Les objectifs

Présenter les ambitions de la commission d'étude impose d'écarter immédiatement deux malentendus possibles. La commission d'étude n'est pas une instance juridique *post mortem* : ses membres ne sont ni juges, ni procureurs, ni avocats de la défense, mais enquêteurs au sens étymologique du terme, puisque l'*historien*, et par extension le scientifique, est d'abord un *enquêteur*. Le mandat de la Commission est – autant que possible – d'établir des faits historiques et de rendre intelligible une histoire collective complexe. En restituant publiquement les résultats de son enquête, l'intention de la Commission, comme celle de L'Arche internationale, est de mettre à la disposition de tous des éléments solides, rigoureusement sourcés et croisés, capables de proposer une compréhension éclairée des faits reprochés et de leurs contextes de déploiement, ainsi que de nourrir la réflexion de qui voudrait participer à la lutte contre les faits d'emprise et d'abus dans L'Arche. Ce point invite à écarter un second malentendu possible : la Commission n'est pas une *instance experte*, au sens précis où, *chercheurs et enquêteurs*, ses membres n'ont pas l'intention d'offrir une aide à la décision opérationnelle en formulant préconisations ou recommandations.

La commission d'étude tient à dire qu'elle a conscience de ne pas répondre aux attentes de chacun. Il ne lui était pas possible par exemple de retracer l'histoire globale de L'Arche, avec ses obscurités et ses lumières. Parce que ce n'était pas son mandat, la Commission n'a pas non plus enquêté sur les autres situations d'emprise ou d'abus qui ont pu exister dans le milieu de L'Arche et qui n'étaient liées ni à J. Vanier, ni à T. Philippe. Il n'était pas davantage envisageable pour la Commission de broser un portrait de J. Vanier en « pécheur » « sauvé » par l'œuvre qu'il a fondée et par les actes de bonté qu'il a posés. A-t-il été purifié par l'œuvre de L'Arche ? Comment L'Arche doit-elle se positionner par rapport à ses fondateurs ? La question du pardon et de la miséricorde, la

balance des « péchés » et des « mérites », ne relèvent pas de sa compétence. Si des incertitudes persistent sur certains points – elles sont assumées au fil du rapport – la Commission affirme que rien n'a été avancé sans une vérification minutieuse ni une confrontation des sources et des témoignages.

Les objectifs de la Commission, tels qu'ils sont définis dans la lettre de cadrage en date du 27 novembre 2020¹ sont les suivants :

« À la lumière des faits mis à jour au sujet de Thomas Philippe puis de Jean Vanier, il s'agit essentiellement de répondre aux questions suivantes : Comment éclairer l'histoire de notre fondation et ses ressorts ? Quelles ont été les dynamiques culturelles et institutionnelles à l'œuvre au sein de L'Arche ? Dans quelle mesure les situations d'abus mettant en cause Thomas Philippe et Jean Vanier ont-elles pu avoir une dimension systémique ?

Les faits et analyses produits par la Commission se rapporteront à l'histoire et au mythe fondateur – au rôle et à la place du fondateur – aux valeurs et à la spiritualité mises en œuvre – au discours et au vocabulaire utilisé. Ils devraient concerner aussi les modes de fonctionnement : gouvernance, exercice de l'autorité, gestion des conflits, modes de recrutement, accompagnement des personnes accueillies et des assistants. [...]

Deux questions formeront les axes de travail de la Commission :

À la lumière de nos nouvelles connaissances, comment expliquer la trajectoire de J. Vanier ?

Pour beaucoup, J. Vanier a cimenté l'identité de L'Arche dont il a été le fondateur. Quels ont été les modes de relation entre J. Vanier et les membres de L'Arche, comment cela a-t-il opéré et quelle empreinte cela a-t-il laissé sur son identité, sa culture et son organisation d'aujourd'hui ?

Si le premier axe est principalement centré sur Jean Vanier et implique de mieux le connaître, il est essentiel de comprendre le contexte dans lequel il a vécu et agi : sa trajectoire et son histoire personnelles, sa psychologie, sa construction intellectuelle et ses sources philosophiques, son rapport aux autres, son lien au père Thomas et son degré de croyance à la mystique déviante à laquelle il a été initié, (« mystique » qu'il conviendra de mieux comprendre et définir avec l'aide des dominicains), son rapport à l'Église,

1. Voir la présentation de la commission d'étude : https://intranet.larche.org/documents/10181/2994508/Commission-etude_Comite-scientifique_AI_final_FR.pdf/e5152e3a-4f05-44ba-87ab-3be8044d3689

à l'autorité et à la confrontation, à la sexualité et au corps, la place de l'environnement communautaire dans cette dérive et l'absence de régulation dont il semble avoir «bénéficié», etc.

L'analyse de ses écrits et de ses conférences entre particulièrement dans le travail à réaliser dans cet axe.

Le second axe implique davantage d'analyser les relations entre Jean Vanier, fondateur charismatique, grande figure spirituelle, et son environnement: comment s'est construit le récit fondateur, la spiritualité de L'Arche (la question de ce qu'est cette spiritualité sera abordée), les représentations et motivations des assistants et personnes accueillies selon différentes époques, les règles et les rites, les liens invisibles, la part de l'homme et la part de son discours, son inscription dans un environnement social et religieux...»

La Commission a tenté de répondre à l'ensemble de ces questions. *In concreto*, il s'agissait aussi de faire la lumière sur le double reproche formulé à l'encontre de J. Vanier. Le premier grief concerne sa «complicité» avec T. Philippe: il est reproché à J. Vanier d'avoir défendu, contre la vérité, la personne de T. Philippe, sa réputation, ses œuvres, son mode de direction spirituelle, ses abus sexuels. Il l'a protégé, au sens où il l'a «couvert»; J. Vanier savait, a menti sur ces points précis pour des raisons complexes que nous analysons, et a permis au sein de L'Arche l'émergence des conditions de possibilité et de perpétuation des abus. Le deuxième grief écorne plus encore le portrait de J. Vanier. Il lui est reproché d'avoir reproduit le schéma de l'emprise spirituelle et des abus sexuels de T. Philippe, avec des différences à mettre en évidence.

Ces griefs ne sont pas complètement neufs: dès 1956, le Saint-Office considère que J. Vanier, «fils spirituel n°1 et continuateur du Père», avec une «absence totale de jugement», est devenu le «disciple le plus fanatique» de T. Philippe. Depuis 1950 en effet, J. Vanier avait rejoint l'Eau vive, institution tout à la fois religieuse et para-universitaire qui avait été fondée comme une «école de vie» par le père T. Philippe, o. p., en 1945. Dès 1952, J. Vanier en devenait le responsable. Les formules du Saint-Office, qui datent d'avril-août 1956, sont reprises fréquemment dans les analyses romaines jusque dans les années 1970¹. Elles

1. Voir les pièces 53, 64, 104, 169, 264, 299 B et 300, dossier n°214/1952, Archives

ouvrent plusieurs questions: J. Vanier était-il lui-même sous l'emprise de T. Philippe? Pour quelles raisons? En avril 1956, le Saint-Office exige de J. Vanier, s'il persévère dans son désir sacerdotal, des «preuves sérieuses de désintoxication¹». Ces griefs sont lourds, complexes, difficiles à entendre pour un grand nombre de personnes qui ont connu et aimé J. Vanier. Il est revenu à la commission d'étude de les apprécier avec toute la précision et la rigueur nécessaires.

L'enquête de la commission d'étude de L'Arche n'est, en effet, qu'un pas de plus sur un long chemin de prise de conscience et de lutte contre des faits d'emprise et d'abus qui débordent largement le seul cadre historique et institutionnel de l'organisation internationale de L'Arche, fondée en 1964. D'ailleurs, si des enquêtes ont été conduites bien avant celle de la commission d'étude de L'Arche, d'autres sont menées en même temps que la sienne. Les dominicains de la province de France et les frères de Saint-Jean ont eux aussi désigné des commissions. La première a pour objet T. Philippe et le suivi de sa situation par les institutions dont il relevait. La seconde traite de Marie-Dominique Philippe, fondateur de la famille Saint-Jean. Les dialogues entre les commissions ont été fructueux: échange de documents, réflexions communes sur tel ou tel aspect des sujets traités, complémentarité dans les sujets traités. Du fait du nombre de victimes, de la complexité des questions soulevées, du scandale, il fallait bien distinguer les hommes, mais sur le fond, le problème est commun et il existe de larges zones de recouvrement entre les trois commissions. Le calendrier de la commission dominicaine et celui des frères de Saint-Jean sont proches de celui de la Commission de L'Arche; les différentes analyses s'éclaireront mutuellement.

Les travaux de ces trois organisations ont nourri ceux de la «Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église» (CIASE), mandatée en novembre 2018 par la Conférence des évêques de France (CEF) et par la Conférence des religieux et religieuses de France (CORREF)². Le rapport principal de la CIASE, rendu public le

de la Congrégation pour la doctrine de la foi (ACDF).

1. Note du commissaire du Saint-Office sur Thomas Philippe, 16 avril 1956, dossier n°214/1952, ACDF.

2. Philippe PORTIER (dir.), *Les violences sexuelles dans l'Église catholique en France*

5 octobre 2021, reprenait des éléments d'analyse de l'étude d'Antoine Mourges remise à L'Arche en février 2020¹ et pointait :

«Le cas, largement public, et particulier – parce que dévastateur et tristement emblématique – de la déviation théologique de Thomas Philippe, puis de son frère Marie-Dominique, fondateur de la communauté nouvelle des frères de Saint-Jean, qui a gagné de nombreux lieux d'Église (plusieurs carmels, plusieurs communautés nouvelles) et a aussi touché le fondateur de L'Arche, J. Vanier. Avec eux, les noces entre le Christ et son Église se voient dévoyées en une mystique union entre Jésus et Marie justifiant bien des pratiques sexuelles non librement consenties².»

Cette formulation ne rend pas pleinement compte de la complexité de la situation : les trois hommes, T. Philippe, M.-D. Philippe et J. Vanier, certes proches, sont à distinguer ; pour J. Vanier notamment, les cas de «pratiques sexuelles non librement consenties» dont la Commission a eu connaissance se fondent sur des relations d'emprise parfois subtiles, dans le clair-obscur des consciences de personnes qui se disent pour certaines «victimes» ou « survivantes » de relations abusives, ou, pour quelques-unes «partenaires» de relations transgressives. L'enquête socio-historique de la CIASE, sous la direction de Philippe Portier, reprenant certains éléments établis par l'enquête d'Antoine Mourges de février 2020, tentait de cerner la complexité des difficultés³.

(1950-2020). *Rapport du groupe de recherche de l'École Pratique des Hautes Études pour la CIASE*, octobre 2021, p. 38 : «L'enquête historique la plus aboutie a concerné L'Arche. Antoine Mourges a exploité les archives de la province dominicaine de France ; les témoignages des victimes ont été collectés. Il a pu proposer une analyse historique du groupe du P. Thomas Philippe o.p. Ce travail [février 2020] a servi de base à la communication de L'Arche. À la demande du provincial de la province de France de l'ordre des Frères prêcheurs, une commission d'historiens [...] a entamé en 2019 une enquête sur le P. Thomas Philippe. L'équipe de recherches historiques de la CIASE s'est concertée avec elle pour partager informations et réflexions. De leur côté, la communauté Saint-Jean et les Foyers de Charité se sont essentiellement fondés sur les témoignages publiés et reçus. L'équipe de recherches historiques [de la CIASE] a eu accès aux travaux de ces commissions.»

1. Philippe PORTIER (dir.), *op. cit.*, p. 36, p. 273-276.

2. Jean-Marc SAUVÉ (dir.), *Les violences sexuelles dans l'Église catholique (1950-2020). Rapport de la CIASE*, octobre 2021, 536 p., p. 329, paragraphe 912.

3. Philippe PORTIER (dir.), *op. cit.*, p. 273-274. La note de bas de page de ce volume renvoie explicitement aux travaux d'Antoine MOURGES de février 2020.

Enfin, nous ajoutons que le travail de la commission d'étude a pu tirer profit du nombre croissant de travaux relatifs aux abus sexuels en général, dans les institutions catholiques singulièrement, mais aussi dans L'Arche : témoignages de victimes⁴, observations de l'intérieur², ouvrages d'analyse et de synthèse³, rapports des diverses commissions, avec les débats nourris et méthodologiquement utiles qu'ils ont engendrés⁴.

Étant donné l'existence de cette documentation, les acquis des enquêtes précédentes et les périmètres des diverses commissions que nous venons de citer, les objectifs de la commission d'étude de L'Arche sont nécessairement précis. Le cadre chronologique de l'étude couvre plus de 90 ans, de la naissance de J. Vanier à Genève en septembre 1928 à son décès, à Paris, au mois de mai 2019. Si le regard des historiens, sociologue, psychiatre, psychanalyste et théologienne se concentre sur J. Vanier et L'Arche, l'analyse les oblige à accorder une attention privilégiée à la relation de J. Vanier à T. Philippe, au groupe des «tout-petits», à la diffusion des croyances partagées. Il faut souligner que sans cela, aucune compréhension des actes d'emprise et d'abus sexuels commis par J. Vanier n'est possible.

La méthode et le travail

De fait, l'étude s'est déployée dans une triple direction : recueillir, documenter, comprendre. Elle se fonde sur un matériau massif, en partie inédit, et sur une démarche pluridisciplinaire.

4. Sophie DUCREY, *Étouffée. Récit d'un abus spirituel et sexuel*, Paris, Tallandier, 2019 ; Michèle-France PESNEAU, *L'emprise. Vingt années d'emprise spirituelle et sexuelle. Un chemin de libération*, Villeurbanne, Golias, 2020.

2. Jean DE LA SELLE, *L'Arche entre ombres et lumières. Une histoire de l'aventure communautaire de la fondation*, Paris, Salvator, 2021.

3. Anne PHILIBERT, *Des prêtres et des scandales*, Paris, Cerf, 2019. Véronique MARGRON, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019. Claude LANGLOIS, *On savait, mais quoi ? La pédophilie dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 2019. Céline BÉRAUD, *Le catholicisme français à l'épreuve des scandales sexuels*, Paris, Seuil, 2021. Céline HOYEAU, *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*, Paris, Bayard, 2021.

4. Lire notamment Philippe PORTIER (dir.), *op. cit.*

Il a fallu commencer par inventorier les archives dispersées de cette histoire. On trouvera en fin de volume la liste de toutes les institutions patrimoniales visitées et la description des matériaux mobilisés, en France, à Rome et au Canada. La documentation retrouvée fut ample et éloquente, avec pour balises une série d'enquêtes qui avaient eu lieu par le passé et qui ont été communiquées à la commission d'étude de L'Arche. En plus des enquêtes récentes citées au début de cette introduction, l'enquête diligentée par le Saint-Office en 1952 a été d'une importance capitale. Conduite sous la houlette minutieuse du P. Paul Philippe¹, commissaire du Saint-Office et futur cardinal, qui suit le dossier de T. Philippe et la situation de J. Vanier pendant trois décennies, cette enquête accumule témoignages, rapports de médecins, mémoires, notes, et débouche sur un ensemble de sanctions canoniques en 1956. Reprises à la fin des années 1970², comme nous le verrons dans le rapport, ces enquêtes auront à cette période des conséquences directes sur la trajectoire de J. Vanier, mais aussi, par ricochet, sur celle de L'Arche.

La commission d'étude tient à souligner qu'elle a rencontré le soutien de toutes les institutions archivistiques sollicitées³. De Rome à

1. Sans lien familial avec T. Philippe et M.-D. Philippe.

2. Le fonds relatif à T. Philippe, ouvert sous le n° de protocole «214» en 1952, contient toutes les archives de l'ancien Saint-Office concernant T. Philippe, à partir du procès pour «faux mysticisme» (1952-1956) jusqu'en 1981. Le dossier comprend en tout 311 éléments archivistiques. Ce fonds rassemble les pièces relatives à J. Vanier, qui n'a pas de fonds archivistique en propre ouvert à son nom. En mai 2021, 62 documents concernant J. Vanier ont été communiqués, en tout ou partie, à la commission d'étude. La Commission a eu accès en décembre 2021 à un rapport d'archives très précis de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Ce document de 68 pages («Relazione d'Archivio») porte sur l'ensemble du dossier 214/1952, incluant de larges citations de nombreuses pièces du dossier. On retrouve certains originaux et certaines copies des pièces du Saint-Office, communiquées ou non par la Congrégation pour la doctrine de la foi, aux AGOP, aux ADPF, dans les archives personnelles de J. Vanier, et dans certaines archives diocésaines. Dans la suite du rapport, la référence de dossier (214/1952) ne sera plus rappelée.

3. Nous soulignons une seule exception : l'accès au fonds d'archives de Saint Michael's University College, (en particulier le fonds d'archives de la communauté de L'Arche Daybreak) n'a pas été possible, malgré des tentatives réitérées pendant 18 mois. Seuls le soutien et l'implication de Joe Egan ont permis à la Commission d'avoir accès à quelques rares documents. En conséquence, la Commission a été contrainte avec regret de modifier l'un de ses objectifs de recherche initiaux : la comparaison entre l'institutionnalisation de l'autorité formelle dans la communauté de Trosly-Breuil, en France, et celle de Daybreak, au Canada.

Paris, de Québec à Ottawa et London (Ontario), de Meaux à Versailles, de Rennes à Beauvais, des dominicains aux carmélites, des «petites sœurs de la Sainte-Vierge» aux frères de Saint-Jean, toutes les archives de L'Arche, du Saint-Office, de la famille Vanier, des diocèses, des congrégations religieuses concernées, etc., qui sont directement relatives à J. Vanier, ont été rendues accessibles à la commission d'étude et ont permis d'asseoir l'enquête historique sur une base documentaire considérable.

Qu'il soit permis cependant à la Commission de formuler quelques réserves sur certains recoins restés obscurs du fait de l'histoire ou en dépit des demandes formulées. Nombreuses sont en effet les archives liées à l'Eau vive qui ont été détruites en juin-juillet 1956, au moment de la fermeture de l'institution. Les principaux éléments pour cette période peuvent cependant être établis par les archives dominicaines, à Rome et à Paris, et par celles du Saint-Office. Comme T. Philippe, J. Vanier a conservé par ailleurs assez peu d'éléments de sa correspondance personnelle. Il a cependant conservé ses agendas de 1965 jusqu'à son décès, ainsi que quelques dossiers de travail et les papiers dits «NFA» [*Not for all*], qui comprennent plusieurs centaines de lettres reçues de T. Philippe et de femmes ayant joué un rôle important dans ces événements (notamment Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosambo). Dans les archives de ses parents, déposées à la Bibliothèque et Archives Canada (Ottawa), J. Vanier avait également récupéré la correspondance qu'il avait adressée à ses parents et que la Commission a retrouvée. Les divers fonds d'archives consultés contiennent environ 1 400 lettres, rédigées ou reçues par J. Vanier, et qui sont qualifiables de lettres «intimes». Cela dit, la commission d'étude n'attendait pas de la consultation des archives, fussent-elles très abondantes, qu'elle puisse répondre à toutes les interrogations. Les archives ne contiennent jamais que ce qu'on leur a confié et qui a survécu. Même dépouillées méthodiquement, elles posent des questions auxquelles ne peuvent répondre que les acteurs ou les témoins proches.

L'enquête de la Commission se fonde ensuite sur un corpus d'entretiens. De manière concertée, quatre membres de la Commission ont conduit, chacun selon les règles méthodologiques propres à sa

discipline (sociologie, histoire, psychiatrie, psychanalyse), 119 entretiens avec 89 personnes. Ces entretiens représentent plus de 200 heures d'écoute. Plusieurs groupes ont été ciblés : des personnes déclarant avoir été victime ou survivante d'une relation abusive, ou partenaire d'une relation transgressive avec le fondateur de L'Arche, avec T. Philippe ou avec d'autres membres de L'Arche qui semblent avoir été initiés aux croyances et aux pratiques « mystico-sexuelles » du groupe ; des témoins de l'histoire de L'Arche, particulièrement dans la communauté d'appartenance de J. Vanier et T. Philippe (Trosly-Breuil) ; des intimes de J. Vanier ; des membres de L'Arche ayant occupé des postes à responsabilité à différents échelons (communauté, pays, zones ou régions, fédération) et à différentes périodes. Conduits en anglais ou en français, en présence (en France et au Canada), à distance (téléphone ou visioconférence) et parfois par écrit, les entretiens, leurs transcriptions et leur utilisation ont suivi un protocole méthodologique et éthique précis, présenté en fin de rapport.

De manière générale, les personnes entendues en entretien ont témoigné d'un désir sincère de vérité et ont fait confiance au travail de la Commission, acceptant parfois de partager des décisions ou des faits douloureux – qu'ils soient ou non liés aux configurations d'emprise et d'abus que la Commission tentait de comprendre. Nous soulignons que la Commission a reçu des témoignages spontanés de plusieurs personnes souhaitant apporter leur pierre à ce travail de compréhension. De cette confiance, la Commission est profondément reconnaissante. Par ailleurs, 15 personnes sollicitées par la Commission ont refusé de la rencontrer – explicitement, de manière détournée, ou en ne donnant pas de réponse. Pour les refus explicitement justifiés à la Commission, les raisons invoquées ont été l'âge, la loyauté ou la reconnaissance maintenue intacte envers J. Vanier et T. Philippe pour « les grâces reçues et partagées », ou encore – dans le cas de personnes sans doute prises dans des relations abusives ou transgressives – parce que « voulant rester dans la paix¹ », on ne souhaitait plus en parler. La Commission regrette l'absence de ces témoignages, qui auraient été l'occasion

1. Mail de refus d'une personne anonyme, adressé à Antoine Mourges, 21 septembre 2021.

d'affiner les analyses. Mais le travail de la Commission est aussi de saisir les mécanismes de réduction au silence des témoins. Une victime écrivait en ce sens : « J'ai parlé de cela [il s'agit d'un abus], il n'y a pas longtemps, à Jean Vanier et il trouvait aussi que c'était bien d'enterrer cela et de rendre grâce pour Père Thomas¹. » « La loi du silence, imposée par Thomas Philippe, fut une prison pour les victimes », observe de son côté le religieux dominicain qui a enquêté sur le sujet en 2014-2015². Le corpus d'entretiens a été particulièrement mobilisé dans les parties 3 à 6 du rapport (sociologie, histoire, psychiatrie, psychanalyse).

L'enquête de théologie pratique a, pour sa part, reposé sur un matériau singulier : 15 ouvrages de J. Vanier. Compte tenu du nombre de publications de ce dernier, la construction de ce corpus a été motivée par une double intention de sélectionner des ouvrages édités et lus largement (dans L'Arche comme en dehors), mais aussi publiés à des périodes différentes, de manière à couvrir toute la période d'activité de J. Vanier. L'étude minutieuse de ce corpus a eu pour objectif de tenter de caractériser la spiritualité de J. Vanier, en cherchant non seulement si certains aspects ont pu favoriser un positionnement abusif vis-à-vis de certaines femmes, mais aussi si la filiation avec la spiritualité de T. Philippe – notamment ses croyances « mystico-sexuelles » – a pu affleurer par endroits (Partie 7).

Face à ce matériau massif, pluriel et en partie inédit, la Commission a conduit un travail résolument pluridisciplinaire, suivant la perspective selon laquelle « chaque discipline développe ses questionnements et ses ambitions dans une relation aux autres disciplines. Les différences, voire l'antagonisme entre les disciplines – lorsqu'ils prennent la forme d'une confrontation intellectuelle », peuvent se révéler particulièrement féconds³.

1. « Rapport Marcovits », pièce en date du 23 mai 2014.

2. « Rapport Marcovits », p. 19, 18 février 2015.

3. Anne-Claire COLLIER, Laura PÉAUD, Claire VINCENT-MORY, « La recherche pluri, inter et trans-disciplinaire en pratique. Introduction », *Espace Temps.net*, n° Hors-série, 2018 [URL] : <https://www.espacetemps.net/articles/recherche-pluri-inter-transdisciplinaire-pratique/> ; Guillaume CALAFAT, Cécile LAVERGNE et Éric MONNET, « Philosophie et sciences sociales », *Tracés*, n°3, 2013, p.11-12 ; Cyril LEMIEUX, « Philosophie et sociologie ? Le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n°2, 2012, p. 199-209.

En pratique, la Commission s'est réunie tous les mois pendant deux ans, permettant à chaque membre de partager l'avancée de ses recherches et de se nourrir de celle de ses collègues, en entretenant à chaque étape un dialogue fructueux. Tout en respectant les singularités disciplinaires et les nuances des résultats de chacun, des croisements ont eu lieu, particulièrement à certaines étapes de la collecte et de l'analyse du matériau, mais aussi au moment de la formulation des résultats. Par ailleurs, les membres ont approfondi leurs méthodes et leurs analyses grâce à des échanges avec des scientifiques et des spécialistes dotés de savoirs complémentaires, en particulier des psychologues¹. La Commission a rendu compte régulièrement de l'avancée de ses questionnements, de ses choix méthodologiques et des résultats de ses analyses à un comité scientifique composé de spécialistes reconnus des thématiques abordées par l'enquête². Alain Cordier a joué le rôle précieux d'interlocuteur et de discutant des travaux de la Commission, en faisant bénéficier ses membres de son regard et de son expérience, notamment au sein de la CIASE. Enfin, la Commission a bénéficié du travail indispensable de coordination, d'appui opérationnel et de liaison (avec L'Arche, le conseil scientifique, les interlocuteurs extérieurs, etc.) d'Erik Pillet, membre de L'Arche à la retraite. Conformément à ce qui avait été convenu par les parties prenantes, le travail de liaison a aussi consisté, chaque fois qu'il le fallait, à maintenir étanche la frontière entre la Commission et la direction de L'Arche internationale³.

1. La Commission remercie pour leurs éclairages, leurs conseils et leurs relectures : Isabelle Chartier-Siben, Isabelle Lebourgeois, Antoinette Guise, Hubert Borde, Don Augustin Azaïs.

2. Marie Balmay, psychanalyste ; Céline Béraud, sociologue et directrice de recherche à l'EHESS ; Guillaume Cuchet, historien et professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne ; Karlijn Demazure, théologienne, professeure à l'université pontificale grégorienne de Rome ; Véronique Margron, sœur dominicaine et prieure provinciale de France, professeure de théologie morale et doyenne de l'université catholique de l'Ouest, présidente de la CORREF ; Christian Salenson, théologien, prêtre du diocèse de Nîmes et directeur de l'Institut de sciences et théologie des religions de l'Institut catholique de Méditerranée à Marseille ; Jean Guilhem Xerri, biologiste et psychanalyste.

3. Pour plus de précisions sur les implications de cette étanchéité pour la campagne d'entretiens et la collecte de matériau à caractère sensible, voir le document en fin du rapport.

Le vocabulaire retenu

La question du vocabulaire est l'une de celles qui a retenu longtemps la réflexion de la commission d'étude. Vocabulaires médiatique, juridique, médical et scientifique s'entrechoquent. Peut-on historiciser le vocabulaire employé par les victimes, par les protagonistes, par les témoins, par les médecins consultés, par les divers enquêteurs, etc., pour qualifier les faits et les personnes ? Les sources historiques laissent apparaître trois lexiques mobilisés et superposés, selon une géométrie variable, pour caractériser le comportement de T. Philippe et J. Vanier.

Le premier lexique est celui du droit, du droit canonique et non du droit étatique, puisque pour T. Philippe et J. Vanier, les juridictions civiles ou pénales – étatiques – n'ont jamais été sollicitées par les victimes. On parle dès lors, dans les sources, de non-respect des règles canoniques, de procès canonique, d'enquête du « commissaire » du Saint-Office, et toujours dans une perspective canonique, de coupables, d'accusés, d'avocats, de jugements, de complices, de crimes, de sanctions, de peines, etc. Il faut insister sur ce point qui est parfois source de confusion : ce n'est pas le droit étatique qui en l'espèce a trouvé à s'appliquer, mais le droit canonique, avec ses procédures propres. Il faut noter également que dans les années 1950, T. Philippe et J. Vanier recourent eux-mêmes volontiers à une argumentation de type juridique, pour tout à la fois avouer des « choses » et proposer des distinctions aussi subtiles qu'incertaines. On lit ainsi, dans une lettre de T. Philippe adressée au maître général dominicain en juin 1952 :

« Je pense bon de préciser, ce que je ne vous ai peut-être pas dit assez explicitement, que je n'ai jamais fait ces choses comme directeur de l'Eau vive, ni même comme prêtre ayant juridiction de l'Église, mais uniquement comme personne privée, ne voulant exercer aucune pression morale, laissant toujours absolument libre, en ne cachant pas le caractère obscur, étrange, exceptionnel de ces choses¹. »

Les formules employées (« pression morale », « laissant toujours absolument libre ») sont le signe de la conscience, dès le seuil des années 1950, des enjeux que l'on désigne aujourd'hui sous le nom d'« emprise ». Notons

1. Lettre de T. Philippe au maître général de l'Ordre, le P. Suarez, 12 juin 1952, archives générales de l'ordre des Prêcheurs [AGOP].

au passage que le terme est dans un premier temps réservé au registre théologique pour désigner «l'emprise de Dieu» ou «l'emprise de l'Esprit-Saint¹», avant de passer dans le registre psychologique. Ces distinctions très subtiles entre le «directeur» de l'Eau vive, le «prêtre» et la «personne privée», sont reprises deux mois plus tard par J. Vanier, qui laisse entendre en creux que les abus seraient en fait des «actes intérieurs», *id est* sans matérialité: «Ce que le P. Thomas a fait, il l'a fait en tant qu'homme privé. Je puis dire devant Dieu que ni par son enseignement, ni par ses actes extérieurs, il n'a jamais donné matière à critique².»

Polysémique, le terme d'emprise est un concept débattu par la psychanalyse et la psychologie depuis les années 1940. Les sciences humaines et sociales semblent s'en saisir aujourd'hui, à la faveur notamment du développement des recherches portant sur les violences sexuelles. Fondée sur un rapport asymétrique, l'emprise est appréhendée dans ce rapport comme un processus par lequel une personne prend le contrôle des expériences du monde social d'une autre personne, dans toutes les dimensions de son existence (spirituelle, intellectuelle, affective, professionnelle, etc.). L'enfermement est progressif, discret – et difficilement détectable³. Ce terme et ses traductions en langue anglaise⁴

1. Sur ce point précis, rarement développé dans la bibliographie à notre connaissance, il importe de noter le glissement du registre théologique, l'emprise qualifiant alors un mode de relation entre Dieu et la personne, vers le registre psychologique, entre deux personnes. En septembre 1946, dans une retraite intitulée «Le cœur de la très Sainte-Vierge refuge de notre vie contemplative», Marie-Dominique Philippe explique par exemple à des religieuses: «Il faut avoir une docilité infiniment grande au Saint-Esprit. Dans la Sagesse de Dieu, c'est un seul et même mystère. [...] Il n'y a qu'à suivre docilement l'emprise du Saint-Esprit, soit qu'Il nous fasse Enfant, soit qu'Il nous fasse Épouse. Qu'Il nous dépouille complètement de notre petit jugement, de nos préférences personnelles.» Thomas PHILIPPE, dans son opuscule *La vie cachée de Marie*, 1959, 1977, nouvelle édition en 1988, a également des développements sur l'union d'amour avec Dieu, qui «implique une véritable emprise de toutes nos facultés», le modèle étant Marie, «toujours sous l'emprise de l'Esprit» et «sous l'emprise de la passivité aimante» (p. 34-35, édition de 1977).

2. Lettre de Jean Vanier au P. Paul Philippe, 8 août 1952, AGOP.

3. Pour une définition sociologique plus précise, voir la fin du chapitre 12.

4. Le mot français «emprise» peut être défini de différentes manières en langue anglaise, selon le contexte social et juridique, en particulier par les mots «grip», «hold», «influence» mais aussi «grooming». Pour plus de détails sur ce dernier terme, voir chapitre 15.

sont entrés très récemment et de manière partielle dans les législations civiles et pénales. De même, une tension similaire à propos de l'usage du mot «abus» a soulevé des discussions au sein de la Commission. Malgré sa polysémie, ses usages médiatiques et ses qualifications juridiques, civiles et pénales hétérogènes selon les États, la Commission a choisi de l'utiliser dans son sens d'«usage de pouvoir injuste à caractère sexuel occasionnant un préjudice pour la personne qui le subit»¹. En rendant compte de la formation de configurations abusives, ce rapport à plusieurs voix montre les liens entre les actes d'abus sexuels et d'autres formes d'abus de pouvoir.

Il serait pertinent, en soi, de qualifier sur le plan juridique l'intégralité du dossier. On trouvera dans les documents cités maintes analyses juridiques, mais cette piste de lecture, pertinente du vivant des personnes concernées, n'a pas été retenue par la commission d'étude, pour les raisons exposées plus haut dans l'introduction.

Le deuxième lexique employé est celui du vocabulaire médical, qui cherche à caractériser une pathologie et notamment à faire la part du délire et de la perversion. De nombreux termes ont été utilisés à propos des troubles dont aurait été atteint T. Philippe, témoignant de la richesse, de la variabilité, et de l'imprécision parfois, du vocabulaire psychiatrique. Dans la partie du chapitre 18 consacrée à ce point, plusieurs diagnostics ou appréciations cliniques sont cités, donnant une impression de désordre et de contradictions, bien qu'il soit néanmoins possible de les rendre plus homogènes qu'ils ne paraissent. Citons par exemple les termes suivants: schizophrénie, démence précoce, délire de type mystico-religieux de la paranoïa réformatrice, paraphilie. T. Philippe est aussi qualifié de «malade dangereux» et on évoque sa «puissance de mensonge». Cette piste médicale, dont on mesure bien l'extrême importance, est à prolonger pour J. Vanier, dont il a fallu – autant que possible – tenter d'établir un profil psychiatrique et psychanalytique par le recoupement des sources et des entretiens. C'est l'objet de plusieurs développements de l'enquête (Parties 5 et 6). La partie psychanalytique

1. Une définition précise de l'usage du mot par les chercheurs en sciences humaines et sociales de la Commission, dans ce rapport, est apportée par l'introduction de la quatrième partie du rapport.

est par nature plus spéculative et s'appuie sur un matériau assez parcelaire concernant le développement psychique de J. Vanier.

Le troisième lexique est celui du vocabulaire proprement religieux, qui caractérise le plus souvent non pas les faits eux-mêmes, mais leurs contextes, leurs causes, leurs effets ou leurs interprétations. Il y a une saturation religieuse des sources qu'il faut bien questionner et tenter de mettre à juste distance. Les proches du dossier invoquent ainsi tour à tour le « quiétisme » de T. Philippe, « la secte » de l'Eau vive, la « séduction » que T. Philippe exerce, son « hérésie », sa « fausse mystique », son « faux mysticisme », et le « fanatisme¹ » des membres de la « secte », etc. T. Philippe (et J. Vanier à sa suite, comme on le verra), explique les « imprudences » commises par une « inspiration intérieure ». Ce ne serait pas le désir sexuel, ou la pulsion sexuelle, mais un appel, un acte de foi, voire une demande expresse de la Très Sainte Vierge :

« J'avais cru, explique le P. Thomas Philippe, que la Très Sainte Vierge me le demandait, comme des actes de foi un peu insensés, comme on en voit certains exemples dans l'Ancien Testament, et j'avais cru devoir suivre l'inspiration intérieure, en me rappelant les commentaires de S. Thomas sur ces textes². »

Pour sa justification, T. Philippe évoque, ou on évoque pour lui, la « vision », les « révélations privées » qu'il aurait eu la « grâce mystique » de recevoir à Rome en 1938 devant la fresque de la *Mater Admirabilis*. On s'interroge sur le « contrôle » – ou non – de cette « vision ». La « mystique » de T. Philippe repose notamment sur l'affirmation de relations sexuelles incestueuses entre Jésus et Marie au cours de leur vie terrestre et se poursuivant dans leur vie céleste. Ce vocabulaire religieux enserre les personnes dans une gangue. Il faudra donc tenter de dégager cette gangue pour établir les faits dans leur simple réalité. Le religieux semble parfois *habiller* le sexuel dans la qualification des relations intimes que T. Philippe, puis J. Vanier à sa suite, entretiennent avec les femmes. Doit-on cependant par exemple reprendre les termes, employés dans les sources, de relations « érotico-mystiques » ? Dans cette désignation,

1. Doc. 264, 16 mai 1975, archives de la CDF : « Thomas Philippe fut jugé et condamné pour des délits graves de nature pseudo-mystique » (di natura pseudo-mistica). Jean Vanier est qualifié : « *Il più fanatico dei discepoli del P. Philippe.* »

2. Lettre de Thomas Philippe au maître général de l'Ordre, 27 mars 1952, AGOP.

forgée dès les années 1950, reprise par Paul Ricœur quand il évoque en 1960 « la pénombre du lyrisme érotico-mystique¹ » et remployée jusque dans le rapport de la CIASE, l'accent tombe sur l'élément mystique et secondarise, en quelque sorte, l'érotique, comme si les relations, avant d'être sexuelles, relevaient *d'abord* de l'ordre de la spiritualité. Ou sont-elles davantage, en retournant la balance entre les deux termes, « mystico-érotiques », selon la locution employée à partir des années 1960 pour qualifier la « doctrine » et la « folie » de T. Philippe², et renvoyant la mystique à un simple appareil d'autojustification verbale ? Ou sont-elles, selon une autre formule, « mystico-sexuelles³ », avec l'accent qui tomberait cette fois sur le sexuel ? Doit-on les qualifier seulement de « sexuelles » – ce qu'elles sont à l'évidence – alors même que, dans l'acte lui-même, pour T. Philippe et J. Vanier, la perspective religieuse de l'acte entre en ligne de compte ? La Commission observe, dans les sources, la pluralité de ces expressions qui ne sont pas équivalentes et qui cependant posent toutes la même question : la part religieuse de ce désordre sexuel est-il une cause – et en quels sens ? – ou simplement une autojustification pour l'assouvissement des désirs ? La question – on le verra – ne peut pas recevoir de réponses simples.

Le sujet sans euphémisation : « les jeux divins de l'amour »

Il importe enfin au commencement de ce rapport de dire avec netteté les contours de son sujet principal. De quoi parle-t-on exactement ? Que signifie T. Philippe quand, corrompant saint Jean de la Croix⁴, il évoque les « jeux divins de l'amour » ?

1. Paul RICŒUR, « Sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme », *Esprit*, novembre 1960, repris dans la troisième édition d'*Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967.

2. Rapport du P. Paul Philippe, 21 février 1966, AGOP : « *si trattava di pazzia mistico-erotica* », « *le sue dottrine mistico-erotiche* ».

3. « Rapport Marcovits », pièce du 21 mai 2014. L'expression est reprise dans le rapport lui-même, en date du 18 février 2015.

4. Sur ce point, voir par exemple saint Jean de la Croix, *Vive Flamme d'amour*, in *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf, 1990, p. 1452-1453 : « C'est ainsi que l'amour, en joie et en fête, se livre aux jeux et aux passes de l'amour, dans le palais même de l'amour et des noces spirituelles » ; « ces blessures, ou autrement ces jeux de l'amour, sont des jets de flammes, et des touches pleines de tendresse qu'imprime sur l'âme, à certains moments, ce feu d'amour qui ne connaît pas l'oisiveté. »

Concernant les faits reprochés à T. Philippe, la Congrégation pour la doctrine de la foi les qualifie en 2019 d'«abus sexuels graves avec des femmes adultes, impliquant le sacrement de la pénitence, et faux mysticisme pour justifier de tels actes¹». Pour T. Philippe, le tableau est très chargé : abus sexuels, absolution des complices, relations incestueuses avec sa sœur, avortement, relations sexuelles à plusieurs, etc. En mars 1977, dans un long rapport adressé à Mgr Desmazières, T. Philippe confirmait lui-même que les «dénonciations très graves» dont il avait été l'objet en 1952 étaient bien «réelles dans la matérialité des faits²» – «matérialité» qu'il s'abstenait de préciser. À la suite de T. Philippe, dès 1952, J. Vanier a entretenu des relations intimes avec un certain nombre de femmes majeures. Certaines se présentent comme victimes ou survivantes de relations abusives ; d'autres – peu nombreuses – préfèrent se présenter comme les partenaires de relations certes transgressives du point de vue des normes ecclésiales et sociales ordinaires, mais épanouissantes affectivement, spirituellement et sexuellement. Entre les deux, la palette des situations et des positionnements est diversifiée. Comme le montre le rapport, dans leur diversité, toutes ces relations s'inscrivent dans un *continuum* de confusion, d'emprise et d'abus³.

La sexualité, loin d'être un tabou sous la plume de J. Vanier, est très souvent à l'horizon de ses poèmes, de ses ouvrages et de ses conférences publiques. En la matière, il se présente parfois comme un sage :

«Notre sexualité, écrit-il ainsi en 2003, est une réalité si personnelle et si privée qu'il est difficile d'en parler. Notre cœur est si vulnérable. [...] Je sais ce que c'est d'être une personne sexuée avec tout ce que cela implique. J'ai eu mes luttes et mes joies dans ce domaine⁴.»

Malgré cela, c'est une grande confusion qui recouvre son vocabulaire, ses relations, sa théologie, sa manière d'écrire, sa manière de séduire et d'entrer en relation. J. Vanier reconnaît lui-même cette «confusion» comme un signe de son époque, dans un poème inédit qui

1. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi aux questions formulées par L'Arche internationale, 7 décembre 2019, archives de la Commission.

2. Thomas Philippe, rapport adressé à Mgr Stéphane Desmazières, évêque de Beauvais, 11 mars 1977, APJV.

3. Ce vocabulaire est présenté et défini dans les parties 3 et 4 du rapport.

4. Jean Vanier, enseignement donné le 7 février 2003. AJV.

commence ainsi «*Yes, confusion in our times*» [oui, la confusion de notre temps] : «La confusion» règne «dans nos cœurs», «dans nos esprits», «dans nos amours», «dans notre foi», «dans notre Église», «dans notre espoir», etc.¹. Cette confusion est également, pour lui, lexicale. Dans une lettre à ses parents, il évoque ainsi des «oraisons ejaculatoires», et précise quelques lignes plus loin qu'il «est souvent bon de laisser un instant de silence après chaque petite éjaculation²». Lapsus ? Méconnaissance de la langue française chez ce Canadien anglophone qui a appris le français comme une langue étrangère ? Si l'on ne savait aujourd'hui le *modus operandi* de certaines «oraisons», l'on ne serait pas tenté de déceler dans la formule l'un des horizons de sens de la «secte mystico-érotique».

Pour J. Vanier – le point est à souligner – cette grande «confusion» du lexique, des sentiments et de la pratique ne relève cependant ni de pédocriminalité, ni d'abus sexuels envers des personnes handicapées. Cette «confusion» ne relève pas davantage de l'homosexualité. La possibilité d'une relation homosexuelle entre T. Philippe et J. Vanier a certes été évoquée dans le débat public sur la base d'un seul témoignage à interpréter avec précaution³. C'est toutefois une hypothèse qui est à considérer puisque T. Philippe pratiquait la «prière sur le cœur» avec des hommes, et que l'on trouve dans une lettre de T. Philippe à J. Vanier une justification équivoque de relations possiblement homosexuelles en même temps que le fondement possible d'une forme de libération sexuelle bien avant l'heure. «La distinction des sexes», écrit T. Philippe à J. Vanier en 1960, n'a plus de «raison d'être», mais «demeure» cependant au nom des «jeux divins de l'amour⁴». Le terme «demeure»

1. Poème non publié, années 1960, APJV, 6 pages tapées à la machine. La dimension sexuée est très présente dans ce poème, comme dans d'autres de Jean Vanier : «*We are discovering our nudity*», «*We appear before God confused in our love... sexuality*».

2. Lettre de Jean Vanier à ses parents, sans date, APJV.

3. Entretien 82. Un témoignage de la même personne avait informé Céline HOYEAU, *op. cit.*, p. 188-189.

4. Lettre de Thomas Philippe à Jean Vanier, printemps 1960, 3 p., APJV : «Jésus, par sa vie cachée, par son sacrifice, est encore bcp + libre pour nous donner dès ici-bas déjà des joies du ciel, où la distinction des sexes, sous l'aspect complémentaire en vue des finalités de la nature, n'a plus de raison d'être... Elle ne demeure que pour les jeux divins de l'amour.»

n'incline pas vers une lecture homosexuelle de la formule. Quoiqu'il en soit, l'érotisme – ce « désir errant du plaisir », qui est à la fois jeu et plaisir sexuel décorrélé de la tendresse¹ – semble ici transfiguré en vue des « joies du ciel ».

Pour ce qui concerne la relation homosexuelle ou non de T. Philippe avec J. Vanier, en l'état positif de ses connaissances, la Commission ne peut pas cependant trancher. Question ouverte. *A contrario*, on souligne volontiers, dans les témoignages, le grand nombre de femmes qui entourait J. Vanier. Toutes les personnes désignées comme victimes ou survivantes sont des femmes majeures. Il importe de souligner que les personnes handicapées n'ont pas été – en l'état actuel de l'enquête – victimes du comportement sexuel de T. Philippe ou de J. Vanier².

On observe dans l'ensemble des sources – sauf celles du Saint-Office – un art certain pour ne pas dire le sexuel et garder la « pudeur » requise sur ces « sujets graves ». Phrases inachevées, euphémisations, silences plus ou moins volontaires, ellipses, prudes périphrases, traductions en latin. Autant d'éléments qui révèlent la difficulté à dire. Socialisation, naïveté spirituelle, immaturité affective ou inexpérience en matière sexuelle, humilité sociale, peur de ne pas être cru(e)... sont autant de causes d'empêchement de la parole. Les circonlocutions sont parfois pataudes ; les récits multiplient les équivoques ou les mensonges. Quand Thomas Philippe doit quitter l'Eau vive en 1952 pour des raisons disciplinaires, on annonce ainsi officiellement aux étudiants qu'il est « fatigué » puis « malade ». J. Vanier désignera ensuite cette période de la vie du P. Thomas sous l'appellation de la « Grande retraite³ ». Que signifie J. Vanier quand il écrit à une religieuse qu'il se

1. Paul RICŒUR, *art. cit.*, 1960, p. 232.

2. Sur ce point crucial, il convient d'être prudent. Pour Thomas Philippe, aucun signalement n'émane de personnes handicapées. Pour Jean Vanier, une enquête a été réalisée par la psychologue de L'Arche à Trosly-Breuil, Mme Pauline Mathieu-Gay, auprès des « personnes avec un handicap présentes en foyer d'hébergement ou foyer de vie depuis plus de 10 ans au sein de la communauté de Trosly-Breuil ». Le rapport de deux pages a été rendu à la commission d'études le 12 février 2021 ; il porte sur 25 personnes et conclut : « Aucune des personnes accueillies n'a exprimé avoir été victime d'abus sexuels de la part de Jean Vanier. »

3. Voir Xavier LE PICHON, note d'août 2011, « La vie cachée du P. Thomas », 44 p., p. 25-26.

réjouit de la retrouver pour faire bientôt une « petite retraite ensemble » pour se « replonger dans l'amour divin », puisque son couvent est un « nid d'amour¹ » ? Est-ce le stade ultime de la mièvrerie religieuse ? Est-ce l'usage d'un registre très euphémisé pour signifier l'impudique ?

On ne trouve jamais sous la plume de T. Philippe ou J. Vanier un mot obscène. À quelques rares exceptions près que nous mentionnons plus loin, l'écrit semble chaste. Tout n'est jamais signifié qu'à demi-mot. Que recouvrent ainsi ces « choses » et ces « imprudences très graves » que Thomas Philippe admettait sans difficultés en 1952² ? Jean Vanier lui-même écrit, dans une lettre au maître général des dominicains en date du 8 août 1952, qu'« à cause de [s]a responsabilité actuelle à l'Eau vive », il a été mis « confidentiellement au courant des faits concernant le T. R. P. Thomas Philippe. Je ne suis pas dans l'ignorance des faits exacts, et je sais bien que “tout” n'est pas que calomnie³ ». Il faut apprécier à son exacte valeur la double litote qu'emploie alors Jean Vanier et qui vient signifier, pour lui, l'impossibilité de dire le positif : « Je ne suis pas dans l'ignorance » ; « “tout” n'est pas que calomnie ». En d'autres termes, *il sait ; les accusations sont fondées*.

Pour T. Philippe, dès 1952, les « choses » sont cependant dites, en latin, mais aussi en français, « Mme X. m'a cependant raconté sans autre détail “*quod ille faciebat ipsam semen suum bibere*”, mais je n'ai pas demandé de quelle façon se produisait l'émission », lit-on dans une lettre du P. de Menasce⁴. Le propos de la femme est naturellement *traduit vers* le latin. T. Philippe, dit-elle, « lui faisait boire sa propre semence ». Le fait est identique à celui rapporté par une autre victime 25 ans plus tard⁵. Les témoignages sont nombreux, concordants, cohérents, répétitifs. Ils se confirment dans la durée, sur les détails pratiques comme sur les éléments de justification. Les femmes qui ont des

1. Lettres à sœur Marguerite-Marie, archives du diocèse de Meaux.

2. Lettre de Thomas Philippe au maître général de l'Ordre, 27 mars 1952, AGOP.

3. AGOP.

4. Citation d'une lettre du P. de Menasce, incluse dans la lettre du P. Paul Philippe au maître général, 11 juin 1952, AGOP.

5. Michèle-France PESNEAU, *op. cit.*, p. 101.

relations intimes avec Jean Vanier développent d'autres manières pour décrire et suggérer les faits. Le témoignage anonyme d'une femme consacrée, transmis en mai 2021 à la commission d'étude, est ainsi symptomatique et donne, au passage, d'apercevoir les différences entre les deux hommes :

« À genoux à mes pieds, moi assise ou debout, la tête sur mes seins, il aimait sucer les seins, soulevait ou dégrafait alors le soutien-gorge. Ou sur son fauteuil, à demi allongé, me prenait sur lui, donc à demi allongée aussi, contre lui qui était parfois en érection me semblait-il. Et puis, un jour, m'a entraînée sur son lit, et peu à peu, je ne sais pas sur combien de mois ou d'années, totalement déshabillée sauf mon slip, mais lui, parfois totalement nu. Caresses... »

Les femmes intègrent parfois l'encodage religieux de la relation amoureuse. En 1966, une religieuse lui écrit ainsi :

« Jésus m'a absorbée toute entière, collée à Ton c. d'Ép [cœur d'Époux] je m'enivrais de tt la substance de l'Amour et de la vie et ce matin je me suis profondément toute donnée – comme si tu étais là. Oh! oui! Je passe en Toi et Tu passes en moi et il n'y a plus qu'une seule flamme qui monte droit vers le Père toute légère et pure! ô mon Aimé viens enflamme ta petite pauvre de + en +¹. »

L'explicité sexuel est lisible sous la plume des femmes (« Je sens que je t'aurais aimé fort, fort, et avec beaucoup de jeux très amusants [...] Il faudrait que tu reviennes vite vite pour en profiter! [...] Le Bon Dieu me fait beaucoup jouer avec toi de Ses jeux d'amour »²); il l'est aussi, plus rarement, sous la plume de J. Vanier lui-même : « Ô viens aimée, ô viens, donne-moi tes seins que je puisse boire³. »

1. Lettre de Marie-Madeleine Wambergue, o.c.d., à J. Vanier, « Mardi 21 » [21 juin 1966], APJV.

2. Lettre de Jacqueline d'Halluin à Jean Vanier, lettre sans date, qui commence par « mon bien cher petit minou », tapée à la machine, APJV.

3. Lettre de J. Vanier à « Brigitte », 8 janvier 1993. Sur ce point, voir le chapitre 6.

Plan du rapport

Conçu comme un faisceau d'analyses complémentaires, le rapport se présente comme une étude à plusieurs voix.

La première partie, historique, a pour finalité d'examiner certains éléments biographiques de J. Vanier, en considérant notamment les étapes de sa formation et en étudiant le réseau humain et ecclésial dans lequel il s'insère. La partie suivante, historique également, mesure les continuités humaines et culturelles entre l'Eau vive et L'Arche. La troisième partie, sociologique, se penche sur les pratiques et les représentations de l'autorité (formelle et informelle) dans L'Arche, celle exercée par J. Vanier mais aussi par d'autres, à son imitation. L'exercice de l'autorité est l'une des conditions de possibilité des relations d'emprise et des actes abusifs commis par les fondateurs. Ils sont décrits et analysés – frontalement – dans la quatrième partie du rapport. La cinquième partie explore la piste médicale et présente les hypothèses psychiatriques relatives à T. Philippe et J. Vanier. La sixième partie propose un regard psychanalytique sur la trajectoire de J. Vanier. Enfin, le septième temps du rapport est une analyse critique de la spiritualité de J. Vanier. Sans nier ses aspects intéressants, l'étude de théologie pratique met en évidence des points problématiques, au regard de la filiation à la spiritualité de T. Philippe, et des faits d'emprise et d'abus qu'il a commis.

Ces analyses – on le verra – ne sont pas toujours parfaitement concordantes, ce qui tient à des différences légitimes d'approche et de méthode. La Commission n'a pas voulu atténuer, ni réduire ces différences pour trois raisons principales : respecter les angles d'analyse propres à chaque chercheur ; montrer la complexité du sujet ; ouvrir des pistes de réflexion.

Les membres de la commission d'étude tiennent à souligner leur engagement profond dans ce travail. Ils ont été portés par le sentiment de toucher à une matière grave, sensible et douloureuse, Ils sont aussi convaincus de l'utilité sociale d'un tel travail au-delà de L'Arche.

PARTIE 1

**L'itinéraire de Jean Vanier
(1928-2019)**

par *Florian Michel* et *Antoine Mourges*

Introduction

par *Florian Michel*

Il existe un grand nombre de volumes biographiques publiés sur Georges et Pauline Vanier¹, les parents de J. Vanier, sur J. Vanier lui-même², ainsi que sur Thérèse Vanier (1923-2014)³, la sœur aînée de Jean, docteur en médecine et l'une des fondatrices de L'Arche au Royaume-Uni.

Par Georges Vanier, qui fut «le titulaire de la plus haute fonction civile du pays⁴», le milieu familial appartient à l'élite militaire et gouvernementale du Canada. Stations de métro, écoles, bâtiments publics, avenues portent ainsi le nom de celui qui fut tout à la fois l'un des chefs du légendaire 22^e Bataillon Royal, un diplomate de premier plan et le gouverneur général du Canada de 1959 à 1967. On ne saurait trop

1. Jean VANIER, *Ma faiblesse, c'est ma force : un aperçu de la vie intérieure du général Georges P. Vanier, gouverneur général du Canada de 1960 à 1967*, Bruxelles, Paris, Montréal, DDB, Bellarmin, 1970. Robert SPEAIGHT, *Georges P. Vanier. Soldat, diplomate et gouverneur général*, Montréal, Fides, 1972. Deborah et George COWLEY, *One Woman's Journey. A Portrait of Pauline Vanier*, Novalis, 1992. Mary Frances COADY, *Georges and Pauline Vanier. Portrait of a couple*, McGill-Queen's University, 2011. Mary Frances COADY, *Mercy within Mercy. Georges and Pauline Vanier and the Search for God*, Londres, 2015. Voir également <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/vanier-georges-phileas>

2. Kathryn SPINK, *Jean Vanier et l'aventure de L'Arche*, Bellarmin, Montréal 1993, Les Ateliers, 2007. Anne-Sophie CONSTANT, *Jean Vanier : portrait d'un homme libre*, Paris, Albin Michel, 2014.

3. Ann SHEARER, *Therese Vanier : Pioneer of L'Arche, Palliative Care and Spiritual Unity*, Londres, Darton, Longman and Todd, 2016.

4. Claude RYAN, «Feu Monsieur Georges Vanier», *Le Devoir*, 6 mars 1967, cité dans Jean Vanier, *op. cit.*, 1970, p. 67.

insister sur le renom, au Canada, en France, au Vatican, qui entoure la famille Vanier tant cela importe sur le plan historique. Les portes s'ouvrent ; les recommandations abondent ; les soutiens affluent, etc. Charles de Gaulle tenait Georges Vanier en très haute estime, lui qui fut « dès le premier jour l'ami fidèle des Français libres et le défenseur ardent de leur cause¹ ». Sur le plan ecclésial, le procès de béatification des parents Vanier a été approuvé en deux temps par l'archevêque d'Ottawa : pour Georges, d'abord, en 1985, puis pour Pauline Vanier, en 1991. Fondés sur de nombreux entretiens et sur l'examen des archives de la famille déposées à Ottawa, cinq volumes ont été édités afin de présenter la vie et les vertus chrétiennes de Georges et Pauline Vanier². Le travail, hagiographique au sens propre, tout à la fois scrupuleux et aveugle³, éclaire sur le plan factuel les moments de la vie de famille et indique les noms de ceux qui participent (ou non) à la construction de réputation de sainteté⁴.

Les biographes des parents Vanier et de J. Vanier n'ont eu cependant accès jusqu'à présent qu'à la part extérieure, et expurgée, de la documentation historique, sans pouvoir accéder à tous les fonds d'archives (archives personnelles de J. Vanier, archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi, etc.). Les biographies existantes conservent néanmoins une part de leur pertinence pour brosser une chronologie et préciser tel point de l'histoire de la famille ou tel moment de la vie de J. Vanier.

1. Lettre de Charles de Gaulle à Georges Vanier, 6 novembre 1945, BAC, Ottawa, citée par Roger QUESNEL, *Biographie de Monsieur Georges Vanier*, volume 1, Ottawa, 2006, p. 292.

2. Roger QUESNEL, *Biographie de Madame Pauline Vanier*, en trois volumes, Ottawa, 1997 et 1998, 115 p., 150 p. et 162 p., *Biographie de Monsieur Georges Vanier*, en deux volumes, Ottawa, 2006, 299 p. et 97 p.

3. Nous ne prendrons que quelques exemples, pour ne pas alourdir l'appareil critique : dans le vol. 2, de la biographie de Georges Vanier (p. 73-76), l'auteur explique qu'il n'y a plus de lettres entre Jean et ses parents, alors qu'il y en a presque 500 dans les APJV. Sur les affaires de l'Eau vive, l'auteur ne souffle pas un mot (p. 74) des raisons disciplinaires de l'éloignement de T. Philippe à Rome. Sur la vocation sacerdotale de Jean Vanier (p. 75), de même, la présentation des raisons pour lesquelles Jean Vanier n'est pas ordonné en 1956 est très incomplète : pas un mot du Saint-Office.

4. Dans les milieux de L'Arche, par exemple, les avis ne sont pas unanimes quant à la réputation de sainteté de Pauline Vanier. Cf. ROGER QUESNEL *op. cit.*, vol. 3, p. 115-118.

Il n'entre pas dans les objectifs ni dans les moyens de la Commission de réécrire une biographie complète des parents Vanier, ni même de J. Vanier, à la lumière de toutes les nouvelles archives mises au jour.

Cette première partie du rapport développera cinq aspects de l'itinéraire personnel de J. Vanier. Ce dernier apparaît, au sens sociologique, comme un « héritier » et comme un fils de bonne famille (chapitre 1). Le deuxième chapitre a la tâche de présenter, de manière synthétique, la période extrêmement complexe de l'Eau vive (1950-1956). La vocation sacerdotale de J. Vanier est contrariée par la condamnation de T. Philippe émise par le Saint-Office pour des raisons doctrinales et morales, mais en fait malgré tout un « quasi-prêtre » et un « prophète » (chapitre 3), un quasi-clerc, avec toute l'ambiguïté de ce statut. C'est un laïc dont la vocation sacerdotale a été rendue publique, qui a tous les « codes » des clercs et qui en reçoit certaines des fonctions et des charismes (prédication, accompagnement, quasi-sacrement du lavement des pieds, etc.).

La culture philosophique et théologique acquise à l'Eau vive, au Saulchoir et à l'Institut catholique de Paris, depuis la licence de philosophie jusqu'au doctorat (1962), assure à J. Vanier son cadre intellectuel (chapitre 4). La thèse de J. Vanier n'est pas étrangère à la résurgence publique du groupe de l'Eau vive, ni à la naissance de L'Arche au seuil de l'été 1964, ni à sa reconnaissance ecclésiale. Elle lui assure une forme de légitimité. Alors même qu'ils se désignent sous le vocable de « tout-petits », l'une des singularités de ce milieu tient en effet à sa dimension très savante : T. Philippe et J. Vanier sont des « auteurs » et des « docteurs » ; leur bibliographie est abondante ; ils élaborent par des mots les mécanismes de l'emprise, la culture et les conditions de possibilité des abus ; ils produisent des justifications de leurs actes et donnent des arguments pour contourner les interdits.

La « belle histoire » de L'Arche s'enracine enfin dans le dévoiement de la réputation de sainteté qui entoure T. Philippe et J. Vanier : cette réputation est une des données de l'histoire et ouvre vers le « *star system* » médiatique qui se déploie autour de J. Vanier (chapitre 5).

CHAPITRE 1
Un fils de bonne famille (1928-1950)

par *Florian Michel*

«Très chers Pauline et Georges,
Vive Jean François Antonin !
Né à Genève, il devrait apporter la paix au monde!¹ »

J. Vanier est né à Genève en septembre 1928. De son enfance partagée entre la Suisse, le Canada, l'Angleterre et la France, de son adolescence comme « cadet » dans une école militaire anglaise, de ses années de service dans la marine anglaise puis canadienne, l'essentiel a déjà été raconté avec une relative précision par J. Vanier lui-même dans un récit en date d'août 2003².

Ce témoignage a été repris et augmenté par l'une des biographes de J. Vanier³. Les archives, et notamment les abondantes correspondances familiales, permettent de préciser le tableau. Pour la seule période

1. Lettre de Frances Vanier, la sœur de Georges, à Georges et Pauline Vanier, 14 septembre 1928, BAC, vol. 6, à l'occasion de la naissance de Jean Vanier.

2. Document intitulé « Sur la préhistoire de L'Arche », inédit (mais en partie repris dans l'ouvrage de K. Spink cité ci-dessous), polycopié, 25 p., daté d'août 2003, disponible dans les APJV et dans les King's College Archives (Box 15 – C77 – 2003-08). Est disponible également, en commentaire de ce document, un courriel de Jean-Christophe Pascal (5 avril 2005, APJV).

3. Kathryn SPINK, *The Miracle, the Message, the Story*, Ottawa, Novalis, 2005, traduit en français sous le titre *Jean Vanier et l'aventure de L'Arche*, Ottawa, Novalis, 2007. Lire notamment le chapitre 2.

1944-1950, la commission d'études a ainsi pu retrouver et lire les quelque 250 lettres envoyées par J. Vanier à ses parents. En juillet 1959, dans une de ces lettres, il entend apparaître, non sans humour, comme un « bon garçon¹ ».

Les parents d'un « bon garçon »

Georges Vanier (1888-1967) et Pauline Archer (1898-1991) se marient en septembre 1921. Georges est alors l'aide de camp du gouverneur général du Canada, Lord Julian Byng.

De leur union naissent cinq enfants : Thérèse, née en février 1923 ; Georges, né en novembre 1925, surnommé « Byngsie » en l'honneur de son parrain Lord Julian Byng ; Bernard, en mars 1927 ; Jean, en septembre 1928 ; et Michel en juillet 1941, arrivé en décalé presque dix-huit ans après la naissance de Thérèse. Jean, le 4^e, est donc de ce fait le dernier de la fratrie jusqu'à ses 13 ans.

En 1914, Georges Vanier est lieutenant. Ses états de service pendant la guerre sont exemplaires : sérieusement blessé, médaillé, héroïque, présent à la bataille de Vimy, lieu de mémoire des unités canadiennes, etc. En 1921, il entame une carrière officielle à la charnière du militaire et de la diplomatie. En 1928, Georges Vanier représente les intérêts du Canada à la Société des nations, à Genève, où naît J. Vanier. En 1939-1940, avec le titre d'envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire, il est le représentant officiel du Canada à Paris, qu'il doit quitter après la défaite de la France. Depuis Montréal, Georges Vanier se rend à Londres en avril 1943, où il est rejoint par son épouse à l'été 1943 ; puis il se rend, seul à Alger, envoyé canadien auprès du général de Gaulle et de la France libre, il est ensuite nommé à Paris, à l'automne 1944, avec le titre cette fois d'ambassadeur du Canada. Il conserve le poste jusqu'en décembre 1953. Il est nommé gouverneur général du Canada en août 1959 et s'éteint à Rideau Hall en mars 1967.

J. Vanier s'inscrit sans contrariété dans le modèle familial qui lui est proposé et qui repose sur trois piliers : l'armée, le service de l'État – le

1. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 15 juillet 1959, APJV : « À l'avenir, je serai un bon garçon : chaussures cirées, menton rasé, mains propres, col de chemise propre, et tout le reste. »

Canada, la monarchie anglaise, l'Empire – et l'Église catholique. Sur le plan linguistique, la famille Vanier, d'ascendance francophone, est cependant très anglo-canadienne, par les engagements politiques, par les choix scolaires pour les enfants, comme par la langue employée en famille. J. Vanier écrit en anglais à ses parents. Au collège, il tient son journal personnel en langue anglaise. Signe notable dans l'élite anglophone du Canada : la famille Vanier est d'un catholicisme distinctif.

Ce point a souvent été mis en lumière par J. Vanier lui-même et par ses biographes. Son père a envisagé un temps d'entrer au séminaire. Sa mère s'interroge également sur sa vocation religieuse. La grand-mère maternelle, appelée Ganna, et la mère de Jean ont été toutes les deux conseillées spirituellement par le P. Almiré Pichon (1843-1919)¹, qui fut lui-même le confesseur et le conseiller spirituel de sainte Thérèse de Lisieux². Il faut le noter au passage : la proximité des Vanier avec l'ordre du Carmel est très forte. Pauline Vanier devient même, le 24 novembre 1949, « tertiaire » du carmel de Nogent, sous la direction spirituelle de T. Philippe.

Il importe en effet, pour bien comprendre les enchaînements de l'histoire familiale, de noter que ce dernier devient – dans la seconde moitié de l'année 1947 – le « directeur spirituel » de Pauline Vanier. La première rencontre de Pauline Vanier avec T. Philippe datait du mois de juillet 1946. Elle est à l'initiative de T. Philippe, venu à l'ambassade pour démarcher Pauline Vanier à l'occasion d'une vente de charité en faveur de l'Eau vive. Une correspondance s'ensuit (octobre 1946) ; T. Philippe y expose son désir de voir davantage d'étudiants canadiens se rendre au Saulchoir, le couvent d'études de la province dominicaine de France, dont il se présente alors comme le recteur, ainsi qu'à l'Eau vive, qui pourrait devenir le « foyer spirituel » des étudiants canadiens catholiques³. En juin 1947, T. Philippe invite cette fois Pauline et Georges Vanier au Saulchoir à la solennité de Corpus Christi : « J'es-

1. Sur le P. Almiré Pichon : « Né à Carrouges (Orne) le 3 février 1843, Almiré-Théophile-Augustin Pichon entra dans la Compagnie le 30 octobre 1863 et fut ordonné prêtre le 8 septembre 1873. Docteur en théologie, il enseigna la philosophie durant bien des années puis s'adonna progressivement au ministère, à celui notamment de la prédication de retraites. »

<https://www.archives-carmel-lisieux.fr/carmel/index.php/10-almire-pichon-s-j>

2. K. SPINK, *op. cit.*, p. 18-20

3. Lettre de T. Philippe à Pauline Vanier, 20 octobre 1946, vol. 107, BAC.

père que votre fils, précise-t-il, pourra vous accompagner¹. » De cette invitation au Saulchoir en juin 1947, datent non seulement le commencement de la forte influence sur Pauline Vanier de T. Philippe, lequel va peu à peu devenir son directeur spirituel entre l'été et l'automne 1947, mais également, c'est une hypothèse, la première rencontre de J. Vanier avec T. Philippe – Jean est en effet à Paris début juin 1947².

Au sujet de la direction spirituelle de T. Philippe, la correspondance publiée entre Pauline Vanier et mère Marie de la Croix, une religieuse carmélite anglaise, est particulièrement éclairante. La religieuse invite Pauline Vanier à « aller lentement » à l'égard de T. Philippe et à prendre des « précautions » : « Je me méfie beaucoup des gens qui s'offrent à aider l'âme des autres », « Je me tiens sur mes gardes envers lui ». La religieuse recommande à son amie de ne pas s'ouvrir à lui pour la direction spirituelle, mais d'aller simplement se confesser « une fois ou deux ». « Ce dont j'ai l'impression d'après votre lettre, c'est qu'il se jette quelque peu sur vous³. » L'expression est forte et suggère la prédation. On l'a dit : dès juin 1947, Pauline Vanier tient cependant T. Philippe pour un « saint⁴ ».

En novembre 1947, malgré les appels à la prudence de son amie, un pas est franchi : Pauline Vanier est désormais « dirigée » par T. Philippe⁵, et qualifie la direction spirituelle de ce dernier avec ces termes : « Par la prière et avec rien d'autre que l'amour⁶. » À l'hiver 1948, la proximité de Pauline Vanier avec le carmel de Nogent ne cesse de croître : elle rencontre la prieure ; multiplie les lectures des grands saints du Carmel, etc.

Quand en septembre 1950 J. Vanier se rend à l'Eau vive, il rejoint donc un religieux qui accompagne sa mère, et qu'il avait rencontré au-

1. Lettre de T. Philippe à Pauline Vanier, 23 mai 1947, vol. 107, BAC.

2. Voir la correspondance de J. Vanier avec ses parents sur la période, APJV.

3. Lettre de mère Marie de la Croix à Pauline Vanier, 18 juin 1947, citée par M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, op. cit., p. 65. Les p. 64-66 sont particulièrement précises pour montrer tout à la fois les hésitations de Pauline Vanier, les appels à la prudence de mère Marie de la Croix et le choix, finalement, posé par Pauline Vanier.

4. Lettre de mère Marie de la Croix à Pauline Vanier, 19 juin 1947, in M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, op. cit., p. 67.

5. Lettre de mère Marie de la Croix à Pauline Vanier, 19 novembre 1947, in M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, op. cit., p. 67.

6. M. F. Coady, *Mercy within Mercy*, op. cit., p. 68.

paravant par l'intermédiaire de ses parents. À quelle date exacte et en quelle circonstance les deux hommes se rencontrent-ils ? Il est délicat de répondre avec certitude, mais on peut formuler l'hypothèse que c'est soit en juin 1947, au Saulchoir, à la fête du Corps et du Sang du Christ ; soit peu après, « vers 1948-1949 », au carmel de Nogent, où plusieurs fils de l'histoire convergent : T. Philippe y prêche ; Pauline Vanier y est tertiaire ; deux amies proches de la famille Vanier, Élisabeth de Miribel et mère Thérèse de Jésus, y sont religieuses¹.

Une enfance en temps de guerre

L'enfance de J. Vanier épouse les itinéraires des postes militaires et diplomatiques de son père : Genève à la naissance ; Londres dans les années 1930 ; Paris à la veille et au commencement de la Seconde Guerre mondiale ; puis Montréal entre 1940 et 1942.

La fratrie est scolarisée dans les meilleurs établissements privés catholiques, à Londres et à Montréal. Ballotée par les aléas de la guerre, elle est prise dans les remous de la débâcle française du printemps 1940. La famille Vanier doit traverser la Manche dans des conditions éprouvantes en mai 1940. Il faut ensuite franchir l'Atlantique pour rejoindre le Canada depuis l'Angleterre en juillet 1940. À Montréal, à la rentrée 1940, Jean est scolarisé au Loyola College, fondé par les jésuites irlandais à destination des catholiques de langue anglaise. Les archives familiales ont conservé quelques relevés de notes de Jean, ainsi qu'un journal, en anglais, qu'il tint entre octobre et décembre 1941².

1. Sur ce point, voir le récit que donne J. Vanier en octobre 1994 (APJV) : « J'ai rencontré le P. Thomas un an avant de quitter la marine, vers 1948-1949. Maman racontait qu'un jour elle était à l'ambassade et un dominicain est arrivé pour lui demander de l'aide pour une vente de charité, pour une œuvre qui s'appelait l'Eau vive ; c'était sans doute en 1947 [1946, en fait]. Elle a peu à peu découvert que le père Thomas était le prêtre de plusieurs carmels et elle est devenue progressivement l'enfant du père Thomas. Au Carmel de Nogent, il y avait une amie très intime de Maman qui s'appelait sœur Thérèse de Jésus. Elle allait toutes les semaines quand le Père Thomas prêchait au Carmel de Nogent sur Marne pour l'écouter et le rencontrer. À l'une de ces visites, j'avais rencontré le P. Thomas en passant parce que dans ce carmel il y avait Élisabeth de Miribel », une très proche amie de la famille Vanier.

2. Vol. 13, BAC.

À partir du printemps 1942, la famille se divise du fait d'un ensemble de circonstances : trois membres de la famille restent à Montréal, Byngsie, Bernard et le jeune Michel, ce qui est un déchirement pour les parents ; les quatre autres, Thérèse, Jean, Georges et Pauline, se rendent – en ordre dispersé – en Angleterre, entre le printemps 1942 et l'été 1943.

Début 1942 – à 13 ans – Jean passe en effet des examens afin de poursuivre sa scolarité dans un lycée militaire en Angleterre, le collège de la Royal Navy de Dartmouth, dans le Devon. Les résultats des examens sont favorables (fin avril 1942). Georges Vanier exulte et rend grâce pour la « protection de la Providence » : « Fou de joie. Reconnaisant Protection Providence. Jock passé examen avec succès¹. » Georges Vanier joue de ses relations au service naval du département de la défense nationale, à Ottawa, et à la Maison du Canada, à Londres, pour obtenir pour son fils un visa de sortie dans les meilleurs délais, une place dans un bateau, ainsi que tous les livres de l'école des cadets de la marine². J. Vanier arrive en Angleterre fin mai-début juin 1942. Il y retrouve sa sœur Thérèse, arrivée quelques mois plus tôt pour servir également dans l'armée britannique.

J. Vanier a raconté maintes fois, à l'oral et à l'écrit, cette décision qu'il tient pour fondatrice. Il veut apprendre les armes, entrer dans la marine, servir. Son père lui accorde sa confiance : « J'ai confiance en toi. Si tu le désires, il faut que tu le fasses³. » La mère en pleure de chagrin. Fin mai-début juin 1942, il traverse l'Atlantique tout seul sur un navire militaire, depuis Halifax jusqu'à Liverpool. Arrivé en Angleterre, il prend le train pour Londres, et s'endort, épuisé, devant la porte de la maison où loge sa sœur. Les archives familiales confirment les lignes fortes de ce récit. Georges, qui accompagne Jean le jour du départ jusqu'à Halifax, écrit ainsi à son épouse :

« Jock n'est pas trop nerveux – un peu fatigué et tendu, mais moins que je n'aurais cru. Heureusement que je l'accompagne – il aurait trouvé cette période-là plus pénible – arrivé à Halifax l'aventure et le mouvement s'empareront de lui !! Il est plein d'initiative et de courage, sensible et généreux, une belle nature qui a trouvé sa voie. Tu as été admirable dans le sacrifice

1. Télégramme en date du 30 avril 1942, vol. 14, BAC.

2. Vol. 13, BAC.

3. Jean Vanier, « Sur la préhistoire de L'Arche », 2003, p. 1, APJV.

– je sais que tu as souffert vivement, mais le Bon Dieu t'a accordé une grâce toute particulière sans quoi tu aurais faibli. Je t'admire et je t'aime, ma femme chérie. Ton Georges¹. »

C'est une rupture, assurément, mais ce n'est pas non plus un saut dans l'inconnu. Qu'un adolescent veuille suivre les traces de son père officier en pleine Seconde Guerre mondiale ; qu'un adolescent canadien, éduqué dans les institutions anglaises et anglophones veuille entrer dans la marine anglaise ; qu'un fils d'officier rejoigne un lycée militaire, tout cela est intelligible. Dans sa classe du Loyola College, J. Vanier notait ainsi que nombreux parmi ses camarades étaient alors ceux à revêtir l'uniforme².

En Angleterre, J. Vanier mène une vie d'interne. dans le Devon dans un premier temps, mais très vite, après le bombardement par l'aviation allemande du bâtiment de Dartmouth (septembre 1942, en l'absence des élèves), l'internat est déplacé à Chester, dans le nord-ouest de l'Angleterre. À l'école des cadets, les résultats de J. Vanier sont très inégaux. Les archives ont conservé les bulletins trimestriels. Ses travaux sont « excellents » en mathématiques, histoire, anglais. Le français en revanche n'est pas son fort :

« Il n'a pas de grands dons en matière de capacités intellectuelles ou athlétiques, mais une personnalité charmante et devrait à long terme réussir » ; « en français, il est encore capable de gâcher ses résultats en se fiant seulement à ses capacités naturelles et en ne soignant pas son travail écrit³. »

Deux ans plus tard : « Une partie de son travail, spécialement la traduction d'anglais en français, atteint à peine le niveau requis⁴. » La difficulté sera persistante tout au long de la vie de J. Vanier, qui a appris le français comme une langue étrangère.

Par les abondantes correspondances familiales, on apprend que J. Vanier est un interne heureux, passant toutefois par des moments de profonde tristesse⁵. Pauline arrive en Angleterre en juin 1943. Les retrouvailles familiales sont des perspectives naturellement très attendues :

1. Lettre de Georges à Pauline Vanier, sans date précise (mai 1942), vol. 12, BAC.

2. Voir le journal de Jean Vanier aux dates du 21 nov. 1941 et 26 nov. 1941, vol. 13, BAC.

3. Relevé de notes, 4^e term, 24 août 1943, vol. 14, BAC.

4. Relevé de notes, 10^e term, été 1945, APJV.

5. Lettre de Georges à Pauline, 1^{er} juin 1943, vol. 14, BAC.

« Il t'attend avec l'impatience d'un bébé – c'est vraiment touchant. Jock est admirable, très pieux, se levant tous les matins à 7h15 pour servir la messe, etc. Il jouit sûrement d'une protection spéciale, sans aucun doute – la vie ne l'a pas touché, il est resté un enfant¹. »

J. Vanier est alors dans sa quinzième année ; il n'a pas vu sa mère depuis mai 1942. On observe, une nouvelle fois, les marques de la piété familiale – communion quotidienne, service de la messe – et les commentaires paternels : la « protection spéciale » divine dont Jean « jouit sûrement », avec un côté un peu naïf et ingénu malgré ses 15 ans. La mention « la vie ne l'a pas touché » est à interpréter : *a minima*, il est alors encore plein des motions spontanées et naturelles de l'enfance.

Pour J. Vanier et les siens, les angoisses de la période, sans décès cependant, sont vécues avec tous les avantages de la *upper class*. Le plus dur est la séparation familiale. En septembre 1945, J. Vanier écrit ainsi à sa grand-mère que cela fait trois ans et demi qu'il n'a pas vu la partie canadienne de la famille, c'est-à-dire sa grand-mère et ses trois frères : « Je me sens si éloigné de tous mes frères. J'ai l'impression d'à peine les connaître maintenant, car ils ont tellement changé ces dernières années². » À la fin de la guerre, J. Vanier ne retrouve les siens que dans les temps de permissions. Il rejoint assez souvent ses parents en France, où le noyau familial se reconstitue, sous un format réduit du fait de la croissance et des obligations de chacun.

Sous les drapeaux, J. Vanier passe en tout huit années, du printemps 1942 à l'été 1950. Arrivé au seuil de l'adolescence à Dartmouth, il sort de la marine quand il est un jeune homme, à presque 22 ans. Le sens de ces années a été raconté par J. Vanier : apprentissage de la discipline, art du commandement, culture très anglaise, sport, longues navigations, rencontres avec la famille royale, découverte des mers du monde, des Caraïbes à l'Amérique du Nord et à l'Afrique du Sud, passages dans les ports, à Halifax, à Cuba et à New York notamment, avec quelques mois d'études au Royal Naval College de Greenwich, en « sciences, littérature, genre études universitaires³ » à l'automne 1947.

1. Lettre de Georges Vanier à Pauline Vanier, 29 mars 1943, vol. 14, BAC.

2. Lettre de Jean Vanier à Ganna, 20 septembre 1945, vol. 17, BAC.

3. Jean VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité, p. 2.

En juillet 1947, il envisage de demander son transfert de la Royal Navy vers la marine royale canadienne (RCN)¹, dans le contexte de la démobilisation et de la réduction des effectifs de la marine anglaise. Quelque 45 000 marins doivent quitter la Royal Navy avant mars 1948 selon les informations de J. Vanier. Ce dernier obtient son transfert dans la RCN en octobre-décembre 1947². « Il vaudrait mieux que je quitte avant d'être saqué », commente-t-il³. Il est alors nommé officier à bord du porte-avions *Magnificent*, basé à Halifax, en Nouvelle-Écosse.

Le départ de J. Vanier de la marine, en juin 1950, pour une année de discernement vocationnel, est une nouvelle rupture dans son existence. Cela correspond, en un sens, au schéma familial. Sa sœur Thérèse et son frère aîné Georges sont démobilisés. Thérèse entame ensuite des études de médecine. « Byngsie » exprime son désir de devenir cistercien en août 1946, à Vézelay. « Tu as donné à notre union dans le sacrement de mariage le sens d'un saint accomplissement », écrit alors Georges Vanier à son fils « Byngsie » le 21 octobre 1946⁴. « Byngsie » entre quelques semaines plus tard à la trappe d'Oka, située à l'ouest de Montréal, prenant le nom de « Frère Benedict ». Il est ordonné prêtre en mars 1952 à la basilique de Montréal. Frère Benedict et Thérèse Vanier s'éteignent tous les deux, à quelques semaines d'écart, au printemps 2014.

Quel cheminement vocationnel ?

À Montréal ou à Londres – on l'a vu – J. Vanier communique presque tous les jours et sert la messe régulièrement. La pratique de la confession est également extrêmement régulière. Pour les années à Dartmouth et Chester, J. Vanier résume en quelques mots son

1. Lettre de Jean à Georges Vanier, 3 juillet 1947, vol. 18., BAC.

2. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 19 octobre 1947, APJV : « La nouvelle de la semaine est que mon transfert a été accepté et qu'en décembre je serai dans la Marine royale canadienne. N'est-ce pas magnifique ? »

3. *Ibidem*, APJV.

4. Lettre de Georges Vanier à « Byngsie », citée par M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, op. cit., 2015, p. 57.

insertion ecclésiale : « Les catholiques allaient à une paroisse en ville ; il y avait aussi l'instruction religieuse pour les catholiques toutes les semaines ou tous les quinze jours ; ce n'était pas très profond, ni très intéressant, un gros bouquin d'apologétique¹ ! » J. Vanier souligne lui-même une forte continuité dans sa vie de foi, de l'enfance jusqu'à l'âge adulte : pas de crise d'adolescence, pas de doute, mais un approfondissement et un affermissement tout au long des années. « À l'école au Canada (même avant le Canada), j'allais à la messe et à la communion tous les matins. Ma foi était simple². » « À l'école navale, ma vie de foi était réelle, mais pas profonde³. » « Je voulais aimer Jésus et la marine m'a soutenu dans ce domaine, mais pas plus. [...] Je n'ai jamais eu des doutes par rapport à ma foi chrétienne durant les huit ans dans la marine. » « Mon attrait à la foi a commencé à grandir » vers « la fin 1947 ». J. Vanier souligne la continuité avec la pratique familiale : « J'allais régulièrement à la paroisse à 15 minutes de marche pour la messe. J'ai commencé à lire des livres de spiritualité. Mon frère aîné est entré à la trappe d'Oka ; mes parents allaient tous les matins à la messe et je les accompagnais quand j'étais en vacances. Élisabeth de Miribel, carmélite à Nogent sur Marne, m'écrivait et je lui écrivais. »

Un jour, raconte-t-il sans donner une date précise, tandis qu'il était « dans la nature », « mon cœur était rempli d'amour et de lumière, une réelle expérience de Dieu ». « En 1949 », dans la marine, « je lisais le bréviaire tous les jours ». Sur le *Magnificent*, « on avait la messe tous les jours ».

Par son passage dans la marine et son enracinement anglo-saxon, le jeune Vanier est très marqué par le catholicisme états-unien. Il découvre, avec avidité, *La nuit privée d'étoiles* du cistercien Thomas Merton, venu du protestantisme et converti (entre autres) par la lecture d'un ouvrage d'Étienne Gilson. À New York, et aux États-Unis plus largement, où il croise avec la marine canadienne, il constate également la misère de la très grande ville, la ségrégation

1. J. Vanier, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité, p. 2.

2. *Ibid.*, p. 2.

3. *Ibid.*, p. 2.

raciale, etc. Il rencontre Catherine Doherty à New York et découvre ses « maisons de l'amitié ». L'expérience le marque profondément : c'est la découverte de la grande pauvreté humaine¹.

Quand J. Vanier s'interroge sur sa vocation et mûrit son désir sacerdotal, dans le courant de l'année 1949, il est alors à Halifax, en Nouvelle-Écosse. À l'automne 1949, il se met sous la direction du P. Hector Daly (1900-1969)², jésuite que J. Vanier avait rencontré au Loyola College en 1941-1942 et qui avait été le conseiller spirituel de « Byngsie » pendant quatre ans. Les routes du P. Daly et de J. Vanier se croisent donc en deux lieux et en deux moments distincts, à Montréal en 1941-1942 et à Halifax en 1949-1950³. « À Halifax, note J. Vanier en 2003, il y avait une maison de jésuites et j'ai demandé au P. Hector Daly d'être mon directeur spirituel⁴. » C'est à l'invitation du P. Daly que J. Vanier est amené à suivre une retraite de discernement chez les jésuites de Montréal fin avril-début mai 1950⁵.

La documentation historique permet de retracer avec précision les étapes qui peu à peu conduisent J. Vanier de la marine royale canadienne jusqu'à l'Eau vive à la rentrée de 1950, pour un temps qui est alors pensé comme une seule année de propédeutique, afin de mûrir sa vocation et de compléter sa formation que lui-même juge incomplète et déficiente.

Nous voudrions suivre de près quelques documents, et citer de longs fragments des lettres de J. Vanier où il informe ses parents de

1. Lettres de Jean Vanier à ses parents, 1946-1947, APJV.

2. Voir « Hector Daly », *Dictionary of Jesuit Biography. Ministry to English Canada. 1842-1987*, Canadian Institute of Jesuit Studies, Toronto, Ontario, 1991, vol. 1, p. 77-78. Entre 1936 et 1948, le P. Daly est professeur de français et de religion à Loyola (Montréal). De 1948 à 1951, il est nommé au Saint Mary's College à Halifax. Il est responsable des « sodalités de Notre Dame » et de l'Action catholique de la jeunesse, dont il est nommé en 1941 chapelain national anglophone. La notice biographique signale : « Il a exercé à travers tout le pays une influence considérable sur les étudiants. C'était un directeur de conscience patient et compréhensif. »

3. *Le Canada ecclésiastique. Annuaire du clergé*, Montréal, Beauchemin, 1949, p. 456.

4. Jean VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité, p. 3-4

5. Sur la date de cette retraite, voir la lettre de Jean Vanier à ses parents, 5 mai 1950 : « Cette lettre vient un peu tard. [la lettre précédente datait du 17 avril] and I feel a bit guilty about it... On est déjà vendredi et il y a juste une semaine aujourd'hui j'étais avec Byngsie, mais je vous raconterai plus tard. »

son choix de vie (mai-juin 1950), ainsi que la lettre d'Hector Daly aux parents de J. Vanier (22 mai 1950), la lettre de T. Philippe à J. Vanier (30 ou 31 mai 1950), et quelques courriers permettant de comprendre le positionnement des parents dans la décision prise par leur fils en faveur de l'Eau vive.

Sous des allures de prudence, le discernement de J. Vanier semble en effet incomplet, non pas quant à la vocation elle-même mais quant au lieu de maturation de cette vocation. La décision de l'Eau vive se joue en fait sur deux tableaux distincts, et à un double niveau. Hector Daly, du côté canadien, veut être très consciencieux. Il se présente comme «très conservateur quand il s'agit de conduire une âme qui montre des signes de vocation». Il ignore tout cependant de l'Eau vive et n'y est *a priori* ni favorable, ni hostile. Il a en conséquence besoin d'informations et se tourne à la fois raisonnablement et imprudemment vers Pauline Vanier pour les obtenir. Raisonnablement, parce qu'en théorie elle est bien informée ; et imprudemment, parce que c'est la mère de J. Vanier et qu'elle est elle-même «dirigée» – on l'a vu – par T. Philippe.

La décision de J. Vanier pour l'Eau vive enclot de ce fait la question de la direction spirituelle de Pauline Vanier par T. Philippe. Cette décision est, en un sens, circulaire, puisqu'elle est prise entre J. Vanier, Pauline Vanier et T. Philippe¹. Hector Daly demande – sans l'obtenir² – l'éclairage d'un tiers extérieur et neutre. Il manque donc au processus une vérification externe et objective. C'est T. Philippe qui propose et invite. Ce sont les parents, très interventionnistes, qui facilitent la décision de leur fils de se diriger vers l'Eau vive. Une fois la décision envisagée, Pauline Vanier est, selon la formule de T. Philippe, «en admiration devant les voies de la Providence», qui lui donnent non seulement de retrouver son fils en France après des années de séparation, mais qui confient également son fils Jean à son propre père spirituel. Quant à

1. Pour la vocation monastique de «Byngsie», la situation est très différente. Le 20 août 1946, ce dernier informe oralement ses parents de sa «décision» d'entrer à l'abbaye d'Oka, au Canada, non loin des terres de «ses pères». Il commente alors : «Il est de règle que la providence de Dieu travaille à travers les canaux normaux de l'existence.» Il ne leur demande ni conseils, ni recommandations, et rejoint une communauté canadienne. Voir M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, *op. cit.*, p. 54-56.

2. Le fonds d'archives d'Hector Daly ne contient aucune lettre de Pauline Vanier, archives des jésuites au Canada, Montréal.

Georges Vanier, il presse l'état-major canadien de libérer son fils de ses obligations militaires pour suivre sa vocation sacerdotale à l'Eau vive.

Avant que le cercle ne se referme, il importe cependant de souligner qu'au printemps 1950, après sa retraite de discernement à Montréal, J. Vanier espérait dans un premier temps aller à New York, à la «Friendship House,» sur les traces de Thomas Merton et dans la ligne de Catherine de Hueck Doherty. J. Vanier – on l'a dit – avait été saisi par sa rencontre avec les pauvres de New York à la «Friendship House», quand le *Magnificent* y avait fait escale : dans la lettre à ses parents, les pauvres deviennent «magnifiques». Hector Daly refuse cependant ce choix de vie, pour des raisons fortes que J. Vanier expose à ses parents. Il finit par opter pour l'Eau vive sur la base de l'analyse d'une lettre rédigée par T. Philippe – lettre étrangement non-conservée dans les archives. J. Vanier ne pense alors demeurer à l'Eau vive que «moins d'un an». Dans la décision de J. Vanier, la France, avec la proximité parentale que cela signifie, joue un rôle au moins aussi important dans le discernement que le projet lui-même de l'Eau vive et la personne de T. Philippe.

La vocation de J. Vanier. Lettre de J. Vanier à ses parents, 21 mai 1950, 7 pages manuscrites, APJV

Magnificent, Halifax

Chers Maman et Papa,

Cette lettre a mis longtemps à s'écrire, mais telle est la volonté de Dieu.

[...]

Demain matin je remettrai ma démission à la RCN. Mais je suppose qu'il vaudrait mieux que je commence par le commencement. Cela fait plus d'un an maintenant que je sens que le Seigneur m'a appelé à une forme de vie plus haute.

À un moment j'étais certain qu'Il me voulait au monastère bénédictin de l'Île de Wight, mais Lui savait dans sa sagesse ce que moi, dans mon orgueil et mes rêves éveillés, je ne savais pas : que spirituellement, je manquais terriblement de maturité. Il avait semé la graine, et c'était à moi de l'arroser. Quand je suis parti pour le Canada, je me disais qu'avant un an je serais probablement civil en France et je priais afin de trouver un directeur de conscience là où je serais affecté.

Deux jours après mon arrivée à Halifax, j'ai appris que le P. Daly était au collège des jésuites et je me suis remis entre ses mains. Ma prière avait été exaucée. Il avait été le directeur de Byngsie pendant ses quatre ans à Loyola.

Rien ne pouvait se faire tant que je n'avais pas fait de retraite cloîtrée. Et donc je ne pouvais que prendre mon mal en patience et attendre la première occasion qui se présenterait. [ici, récit de passage à la « Friendship House » de New York] J'étais subjugué par tout cela et plein d'amour pour tout le monde, et j'ai été très triste de les quitter. Le bonheur, la paix, la dévotion au Christ et la pauvreté étaient magnifiques.

De retour à Halifax, j'ai pu décrocher dix jours de permission et donc j'ai pu filer sur Montréal, où j'ai passé 3 jours au noviciat jésuite du Sault. Le troisième jour, j'ai bouclé le boulot de trouver la volonté de Dieu : que voulait-il que je fasse ? En saine logique, j'ai couché sur le papier tous les pour et les contre.

La première certitude était que je devais quitter la marine à la première occasion. [J. Vanier n'a pas le temps d'étudier, ni de prier. Il n'a pas la solitude désirée ; l'atmosphère de la Navy est plutôt païenne.]

J'étais aussi certain, comme l'était mon directeur de conscience là-bas, que Dieu me voulait pour un sacerdoce, mais de quel ordre ? Et cela, il ne le montrait pas clairement.

Ceci signifiait qu'il me fallait passer quelque temps hors de la marine pour me préparer ; et durant ce temps je devrais étudier la philosophie (vous savez comme mon éducation est défailante) et surtout faire grandir ma vie spirituelle.

[À la fin de la retraite, J. Vanier envisage d'aller passer un moment à « Friendship House », à New York. À son retour à Halifax, il évoque ce projet avec le P. Daly, qui demande un délai de réflexion, et qui après deux jours, refuse l'idée que J. Vanier puisse aller se former à « Friendship House »].

Il m'a fait connaître son verdict : non. J'étais, comme vous l'imaginez, très déçu. Ses raisons : 1. Trop de liberté à « Friendship House » et trop peu de direction stricte. 2. Pas assez de temps pour la philosophie ; trop fatigant. [...]

Ce qu'il m'a suggéré a été de prendre un poste d'enseignant à l'école attachée à certains monastères dominicains, bénédictins ou franciscains. Là, j'étudierais la philosophie guidé et je serais sous une stricte direction de conscience. Il était sûr qu'avant un an Dieu me manifesterait Sa Volonté et que je saurais quel ordre rejoindre.

Alors est apparu le souci du lieu, et donc j'ai écrit au P. Lafarge en Amérique, au P. Gorman en Angleterre et au P. Thomas Philippe en France pour leur raconter mon histoire et leur demander s'ils connaissaient des endroits

appropriés. J'étais certain que Dieu me ferait abondamment savoir où il voulait que j'aie d'après les réponses que je recevrais à ces lettres.

Hier, j'ai reçu la réponse¹ du P. Thomas, et auparavant, j'avais reçu la réponse du P. Lafarge et celle du P. Gorman. La lettre du P. Thomas m'a convaincu que L'Eau vive est l'endroit où je pourrai le mieux trouver ce que Dieu veut que je fasse et où je pourrai le mieux me préparer aux Grâces qu'il jugera bon de m'envoyer.

Ce matin, j'ai montré les trois lettres au P. Daly et il a été du même avis. Mais ne connaissant pas l'endroit et souhaitant prendre toutes les précautions, il va vous écrire pour que vous demandiez l'avis d'un prêtre désintéressé.

Voici où on en est. Demain je donne ma démission. Je ne sais pas combien de temps cela va prendre pour aboutir, peut-être un mois, peut-être deux. [...] Je passerai le mois d'août avec vous et en septembre, j'irai à L'Eau vive. Je compte y rester un an à peu près – peut-être moins – pour me préparer à ce qui arrivera. [...] Je ne peux pas vous en raconter beaucoup plus, sinon vous dire mon bonheur et ma paix.

[J. Vanier se lance dans une action de grâces et remercie ses parents.] Vos prières et votre exemple ont accompli bien plus que j'ai jamais fait. [J. Vanier évoque ensuite la diffusion de la nouvelle : Byngsie sait une partie de l'histoire, Jean va écrire aux autres membres de la famille.]

Je vais aussi écrire au P. Thomas ce soir. Mon seul regret est de ne pas vous avoir parlé plus tôt. [...]

[La lettre se conclut par un PS, consacré à Élisabeth de Miribel, alors novice au carmel de Nogent.] Remerciez-la de toutes ses prières, qui ont été si gracieusement exaucées.

1. Lettre introuvable dans les archives, ni à Ottawa, ni dans les APJV.

Lettre d'Hector Daly à Pauline Vanier, 22 mai 1950, APJV :

Université de St Mary's College
Halifax, Nouvelle-Écosse

Chère Madame Vanier,

L'arrivée de cette lettre créera la surprise, mais pas pour le cœur d'une mère. Comme vous le savez, Jock est sous ma direction spirituelle depuis 7 mois. C'est « une âme d'élite ». Il me rappelle tant Georges (« Byngsie »), dont j'ai été le directeur spirituel pendant 4 ans à Loyola.

Je suis un homme prudent et très conservateur lorsque je guide la conscience d'une âme qui donne les signes d'une vocation. Il y a un mois, j'ai considéré que le moment était venu pour que Jean fasse une retraite afin de découvrir la Volonté de Dieu dans sa vie. Pour des raisons que Jock vous expliquera, je me suis fermement opposé à son désir d'aller à Friendship House à New York. Je suis parfaitement convaincu que votre fils est destiné au sacerdoce, mais il reste une question : dans quel ordre ? C'est un problème délicat, de ceux qui ne peuvent se résoudre que par la prière et un guidage spirituel. Après avoir prié dessus, j'ai dit à Jock de vous écrire qu'il allait devoir remettre sa démission de la marine et rentrer en France. Nous avons écarté les possibilités américaine et anglaise d'entrer dans un ordre dans ces deux pays. Ceci, Jock vous l'expliquera lorsqu'il vous reverra. Cela lui laisse le choix de la France. Il est très attiré par L'Eau vive et par le P. Philippe o.p., qui lui a écrit une lettre magnifique [non retrouvée dans les archives] et lui a conseillé de venir à L'Eau vive. Personnellement, je vois que L'Eau vive serait la solution idéale pour découvrir la Volonté de Dieu dans la vie de Jock. Mais la raison pour laquelle je vous écris est pour vous demander de réfléchir à mon avis. Je veux que vous trouviez dans Paris un prêtre dévoué et éduqué (un jésuite) et que vous lui demandiez son avis quant à savoir si rejoindre L'Eau vive serait ce qu'il y aurait de mieux à faire pour Jock. La raison pour laquelle je vous demande de procéder ainsi est que j'ai le sentiment que Jock ne prend pas assez de recul par rapport à sa décision de rejoindre L'Eau vive et que je veux un jugement impersonnel, objectif, sur cette question. Je connais l'estime dans laquelle vous tenez le Fr. Philippe (j'espère que j'orthographe son nom correctement), mais étant donné que nous cherchons la Volonté de Dieu, nous devons être objectifs. Tout prêtre qui connaît l'arrière-plan de L'Eau vive et à qui vous expliquerez le cas de Jock devrait être à même de formuler un jugement solide. Le Fr. Gorman, à qui Jock a écrit, n'approuve pas L'Eau vive. C'est pourquoi j'ai tenté d'agir aussi prudemment. La lettre de Jock vous expliquera tout. C'est une lourde

responsabilité que Jock me met sur les épaules dans son besoin de guidage en matière de spiritualité. C'est l'un des jeunes gens les mieux que je connaisse, raffiné et généreux... »

La lettre se conclut par la formule suivante :

« J'admets, cependant, que mon rôle de guide spirituel de Jock a pris fin, sauf, bien entendu, à prier pour lui et pour votre famille. »

Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 30 ou 31 mai 1950, APJV

L'Eau-Vive, Soisy-sur-Seine

Mon bien cher Ami,

J'ai bien reçu votre lettre du 21 mai et je vous ai confié aussitôt à la Très Sainte Vierge pour que ce soit elle qui vous reçoive à L'Eau-Vive. En vous adressant ma première lettre [non retrouvée dans les archives], je la suppliais que vous ne veniez à L'Eau-Vive que si telle était bien sa volonté. Il me semblait bien, après avoir prié et réfléchi que telle était la volonté de Notre-Seigneur et de sa Sainte Mère, mais comme nous pouvons toujours nous tromper je la suppliais que tout s'arrange comme elle le voulait.

Il est inutile je pense de vous dire que vos parents sont dans une joie très profonde. Je dois voir demain votre mère et je lui ai téléphoné ce soir. Elle est en admiration devant les voies de la Providence.

Tous vos projets me semblent très bien. Priez beaucoup pour notre foyer de L'Eau-Vive. Soyez sûr qu'en attendant de vous revoir, je vous reste très profondément et intimement uni dans le silence de l'oraison.

Le 14 juin 1950, dans une lettre à ses parents, J. Vanier rappelle une nouvelle fois cette demande d'une lettre de recommandation rédigée par un prêtre neutre au sujet de l'Eau vive : « Au fait, avez-vous parlé de mon projet à un "prêtre sans prévention" [...] C'est cela que je prendrai comme l'assentiment final, la preuve finale que telle est la Volonté de Dieu¹. » La question ne resurgit pas dans les lettres suivantes. Rien, dans les archives, n'indique cependant qu'elle ait été résolue.

Au sujet du départ de Jean de la marine, les archives ont également conservé la correspondance échangée entre Georges Vanier et le vice-amiral Grant, « Chief of the Naval Staff ». J. Vanier justifie officiellement sa démission (en date du 22 mai) par son appel au sacerdoce.

1. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 14 juin 1950, APJV.

Cette décision de publicité est en fait assez surprenante. Elle inquiète le premier concerné, qui s'en explique à ses parents le 4 juin : cela empêchera sans doute un refus, et cela évitera de devoir racheter les années de formation¹.

La réponse de Georges Vanier, le 29 juin 1950, est extrêmement signifiante. Il justifie son fils et prie son correspondant, non sans paradoxe, d'instruire aussi urgemment que possible la demande de démission... puisque c'est une affaire entre « Jock » et Dieu, où l'humain ne doit pas interférer :

« L'aspiration de Jock transcende le plan humain. Tel que je le connais, je suis sûr qu'il répond à l'appel du Maître. Puisque vous avez eu l'amabilité de me demander mes commentaires, je peux seulement vous dire que c'est une affaire entre Dieu et lui, dont l'homme ne doit pas se mêler. Je crois donc de mon devoir de vous inciter très sérieusement de soumettre sa demande à l'approbation du Ministre de la Défense nationale et je vous serais très reconnaissant de bien vouloir accélérer la procédure afin qu'il puisse entrer à L'Eau vive le plus vite possible². »

En septembre 1950, J. Vanier entre à l'Eau vive. Ce n'était pas son premier choix, mais un ensemble de raisons prudentielles et/ou de circonstances – assez humaines en fait – le conduit à accepter le projet de l'Eau vive : le refus d'Hector Daly quant au premier choix de New York, la proximité avec ses parents après huit années d'éloignement, la France, la lettre non-retrouvée de T. Philippe. La liberté intérieure de J. Vanier dans le choix posé a-t-elle été préservée ? La réponse semble devoir être positive : même si Hector Daly souligne que J. Vanier est « *deeply attracted* » par T. Philippe, et qu'il n'est pas « *sufficiently detached* », c'est une analyse comparée – et semble-t-il partagée par Hector Daly et J. Vanier – qui conduit à retenir l'Eau vive, à l'exclusion des deux autres projets des P. Lafarge et Gorman. La question, qui n'est pas celle de l'historien, mais celle des acteurs, de la vérification de la « volonté de Dieu », doit enfin être reformulée : Hector Daly entend demeurer « objectif » ; mais sur ce point – on l'a dit – il manque une

1. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 4 juin 1950, APJV : « J'étais certain de ne pas pouvoir juste acheter ma démobilisation sans donner les raisons adéquates. »

2. Vol. 20, BAC.

Pierre de touche. C'est ce manque qui est masqué par la réputation de T. Philippe – « Je sais l'estime que vous portez au P. Philippe », écrit Daly à Pauline Vanier.

Quel éveil sexuel ?

La question de l'éveil sexuel de J. Vanier est légitime. Lui-même tentait d'y répondre dans un texte autobiographique rédigé en 2003. La réponse qu'il apporte n'est pas définitive cependant : quelle éducation sexuelle a-t-il reçue, le cas échéant ? Quels désirs ? Quelle vie affective avant son arrivée à l'Eau vive ? La commission d'études doit reconnaître qu'elle n'a pas trouvé beaucoup d'éléments précis et définitifs à ce jour. On en est réduit à examiner un seul témoignage, celui de J. Vanier lui-même, qu'il faut mettre en regard du contexte de la période. Pour la contextualisation, plusieurs éléments sont à préciser : la culture catholique de la période, la culture militaire et, en un sens plus large, la culture au lendemain de la Seconde Guerre mondiale (radio, cinéma, littérature, etc.), même si aucun élément d'archives ne laisse percevoir pour J. Vanier une trop forte perméabilité entre le personnel intime et le contexte sociétal.

Entre le discours du magistère, par exemple, et la vie morale d'un collégien catholique ou d'un jeune marin catholique, il n'y a le plus souvent qu'un lien incertain. Dans l'année qui a suivi la naissance de J. Vanier, Pie XI publiait ainsi l'encyclique *Divini illius magistri* sur « l'éducation chrétienne de la jeunesse » (1929). Le pape s'élevait alors contre une « certaine éducation sexuelle », qui ne soulignerait pas suffisamment que les remèdes contre les « péchés de la chair » sont d'abord de former la volonté, d'éviter les occasions de pécher et de secourir par la grâce et par les sacrements, celui de la confession notamment. Pie XI reconnaissait alors la nécessité d'une juste instruction « en matière aussi délicate » : « compte tenu de toutes les circonstances, une instruction individuelle devient nécessaire, en temps opportun, et de la part de qui a reçu de Dieu mission d'éducateur et grâce d'état », c'est-à-dire, en l'occurrence, les pères de famille. À suivre les recommandations romaines, Georges Vanier est responsable de l'instruction de ses fils. Échangea-t-il avec ses quatre garçons de cette « matière aussi délicate » ? Question sans réponse.

La juste instruction sexuelle de la génération de jeunes catholiques à laquelle J. Vanier appartient, est une des préoccupations de Pie XII, qui, en 1951, évoquait la « propagande funeste » de perversion des mœurs, y compris dans le monde catholique¹.

Pour le Québec, il existe des analyses assez fines sur la « pédagogie du sexe » dans les établissements scolaires pour les années 1930-1960². La sexualité, dit-on parfois, serait l'objet d'une conspiration du silence avant la Révolution tranquille des années 1960. Au contraire des idées reçues, avant les années 1960, la « pédagogie sexuelle » serait articulée autour de trois composantes majeures : l'éducation à la chasteté, l'ennoblement de la sexualité et le développement d'un discours pédagogique plus « moderne » et plus scientifique. Les ouvrages, à la charnière de la médecine, de la science éducative et de la morale, abondent en effet, au Québec, sur les « mystères de la vie » dès le commencement des années 1930, afin d'éduquer à la pureté et à la vertu, renseigner de façon délicate et adaptée, former les cœurs et les volontés, etc. En ce domaine, quels étaient les discours tenus au « Loyola College » en 1940-1942 par les pères jésuites ? Difficile de l'établir. Comment la conscience de l'adolescent J. Vanier a-t-elle été ouverte et formée ? Difficile là encore, à ce jour, de le savoir avec précision.

Pour ce qui concerne le collège anglais et la marine anglaise, il est également impossible de tirer des conclusions définitives. Sur un plan historique, le comportement sexuel des troupes anglo-américaines présentes en Italie et en France en 1943-1944, a été l'objet d'études multiples³. Prostitution, viols, maladies vénériennes, bordels militaires, mesures prophylactiques : tel fut aussi l'horizon de la Libération de

1. https://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19510918_padri-francia.html

2. Gaston DESJARDINS, « La pédagogie du sexe : un aspect du discours catholique sur la sexualité au Québec (1930-1960) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 43, numéro 3, hiver 1990.

3. Voir par exemple J. LILLY, François LE ROY, « L'armée américaine et les viols en France. Juin 1944-mai 1945 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2002/3 (n° 75), p. 109-121. Mary Louise ROBERTS, « La photo du GI viril : genre et photojournalisme en France à la Libération », *Le Mouvement Social*, 2007/2-3 (n° 219-220), p. 35-56. Julie LE GAC, « “Le mal napolitain” : les Alliés et la prostitution à Naples (1943-1944) », *Genre & Histoire* [En ligne], 15, Automne 2014-Printemps 2015.

l'Europe. Pour les États-Unis, le moment 1945-1951 ne doit pas être envisagé sur un mode puritain. En 1945, après bien d'autres, Jean-Paul Sartre évoque ainsi la sexualité de la jeunesse américaine telle qu'il l'aperçoit alors à New York : tapis de préservatifs usagés dans les arrière-cours des collèges mixtes, autos arrêtées la nuit, sur le bas-côté des routes, tous feux éteints, etc.¹. *L'Attrape-cœur* de Salinger en 1951, met en scène l'errance géographique et humaine d'un adolescent dans New York, avec tout un arrière-fond très sexualisé. J. Vanier semble, cela dit, très protégé de ces éléments de contexte. Il est improbable qu'il ait lu la littérature avant-gardiste de la période. Lors du débarquement en Normandie, J. Vanier est encore au « Collège » en Angleterre ; à l'été 1944, il va à peine sur ses 16 ans. J. Vanier appartient à la cohorte qui rate la Libération, alors que ses aînés de deux-trois ans sont les « héros » sur la scène militaire de l'histoire. À New York, au printemps 1950, son regard est attiré, non par le vice de la très grande ville qu'un Sartre observe, mais, plus vertueusement, par le foyer des pauvres de la « Friendship House ».

J. Vanier fut scolarisé dans des institutions réservées aux garçons. La marine anglaise dispose certes du personnel féminin de la Women's Royal Naval Service, appelé communément les WRENS. La probabilité est forte cependant que J. Vanier ne découvre la sociabilité féminine que lors de son arrivée à l'Eau vive, qui est de fait la première institution mixte qu'il fréquente. À le lire, J. Vanier donne plutôt l'impression d'une grande ingénuité. L'image qu'il donne de lui-même est celle d'un élève-officier dévot et sympathique, puis d'un jeune officier sportif et lisant son bréviaire – un quasi-séminariste, pas trop tourné vers les études, qui cultive l'idée d'un corps sain dans un esprit pieux. Il écrit ainsi en 2003, au sujet de ces années dans la marine :

« Je n'avais jamais eu de grandes tentations sur le plan moral ou sexuel. J'étais pris par l'amour de mon métier ; j'avais un grand sens du devoir, mais j'étais maladroit avec des filles. Je m'ennuyais durant des danses où j'étais plus ou moins obligé à y assister. La vie entre officiers de mon âge était une vie très rectifiée, très droite, et sous un angle religieux². »

1. Denis LACORNE, *De la religion en Amérique*, Gallimard, 2012, p. 248.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité, p. 2.

J. Vanier a peu d'attrait pour la sociabilité des jeunes adultes et n'apprécie guère les rites d'initiation amoureuses que sont les bals, fussent-ils de la marine. Plutôt solitaire, réservé, chaste, guère entreprenant, puisqu'il «s'ennuie» dans les soirées, «maladroit» avec les filles – lesquelles ? Un camarade de promotion, Tim Hollis, rapporte le souvenir d'un «flirt» de J. Vanier¹, qui souligne plutôt quant à lui l'amitié pure, droite, rectifiée avec ses collègues «officiers», peut-être pour écarter inconsciemment un autre lieu commun de la marine.

La question sexuelle, par définition, se pose à chaque génération. Au-delà des mises en garde de Pie XI et Pie XII et des éléments de contexte, par-delà les idées reçues et faciles sur la sexualité des marins, il est assez probable que J. Vanier arrive à l'Eau vive avec une relative inexpérience de la vie affective. Son bagage intellectuel est réduit aux connaissances d'un officier de marine – pas d'études universitaires *stricto sensu*, pas de philosophie, pas de théologie. Il a traversé les mers ; il a dirigé des hommes ; mais n'est jamais tombé amoureux, ni n'a rencontré de «grandes tentations». Sa culture est très spirituelle, très liturgique, très pieuse.

1. Entretien 18.

CHAPITRE 2

Jean Vanier, Thomas Philippe et l'Eau vive (1950-1956)

par *Antoine Mourges*

En rejoignant la communauté de l'Eau vive au mois de septembre 1950, J. Vanier s'engage dans une étape importante de sa vie. Il renonce à la carrière militaire et veut désormais se consacrer à Dieu en commençant par discerner la forme exacte de sa vocation. Ce qu'il pense être une brève période de transition se prolonge durant six années et finit par constituer l'expérience fondatrice de sa vie. Au cœur de celle-ci se trouvent les liens intenses et indéfectibles qu'il établit, à la suite de ses parents, avec T. Philippe et au-delà avec certains des membres de l'Eau vive.

L'Eau vive : l'officiel et le secret

Située à Soisy-sur-Seine, dans le voisinage immédiat du «Saulchoir», le couvent d'études des dominicains de la province de France, rapatrié de Belgique en 1938, «l'Eau vive» a été fondée par T. Philippe en 1945 pour être un centre de formation international, ouvert à des jeunes du monde entier. Ce centre de nature hybride, à mi-chemin, comme on le verra, entre la communauté religieuse, l'auberge de jeunesse chrétienne et le «collège universitaire» à l'américaine, propose une initiation à la théologie et à la philosophie, ainsi qu'une introduction à la vie contemplative appuyée sur la mystique carmélitaine et une forte dévotion mariale.

L'âme de l'Eau vive est T. Philippe, religieux dominicain, professeur de théologie au Saulchoir puis à l'Angelicum à Rome, également alors régent des études du Saulchoir. Il représente un courant intellectuel et spirituel distinct du « thomisme historique¹ » du Saulchoir et de son précédent régent, Marie-Dominique Chenu, condamné par le Saint-Office en 1942. Avec l'Eau vive, T. Philippe porte explicitement le désir de contrebalancer l'influence du Saulchoir, alors même que l'Eau vive en est géographiquement voisine et que T. Philippe en est officiellement le régent des études, après en avoir été le visiteur apostolique en 1942².

Ce projet, par ses intentions et sa géographie, place d'emblée la jeune institution dans une situation étrange et complexe, marquée par des tensions immédiates avec une partie de la province dominicaine de France. En 1946, T. Philippe présente le projet sous la forme d'une « école de sagesse ». L'Eau vive, écrit le religieux, « constitue en effet un foyer contemplatif et missionnaire, il manifeste aussi que l'attitude contemplative (au point de vue intellectuel et spirituel) est le meilleur moyen d'être tout à fait à l'avant-garde. [...] Vous comprenez que l'Eau vive peut être un moyen merveilleux et tout à fait providentiel de rectifier profondément l'orientation du Saulchoir³ ».

Pour cela, T. Philippe peut s'appuyer sur un vaste réseau de relations ecclésiastiques et laïques, comprenant des personnalités riches et influentes. La Fondation Félix Dehau⁴, dirigée par ses cousins, a pour but

1. Parmi les différentes interprétations du thomisme, le Saulchoir se caractérise par sa volonté d'intégrer les sciences sociales modernes et notamment l'histoire. Cette tendance est souvent taxée de relativisme par les milieux catholiques plus réservés envers les sciences sociales. Pour une présentation de ces tendances, voir par exemple Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, (coll. « Anthropologiques »), 325 p.

2. Sur la crise du Saulchoir de 1942, voir Étienne FOUILLOUX, « L'affaire Chenu. 1937-1943 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, no. 2, 2014, p. 261-352.

3. Lettre de T. Philippe à Jacques Maritain, 14 août 1947, Archives Jacques et Raïssa Maritain (AJRM).

4. Félix Dehau est le grand-père maternel de T. Philippe. L'action caritative de Félix Dehau et de sa femme se rattache à la première vague du catholicisme social lancée par l'encyclique *Rerum novarum* de 1891 : construction d'une nouvelle église à Bouvines,

de soutenir diverses œuvres d'Église. Elle apporte son soutien financier en achetant et mettant à disposition les deux propriétés qui accueillent le foyer. Celui-ci est géré par l'Association de l'Eau vive dirigée par le docteur Herminie de Cossé-Brissac et par un groupe de laïcs capable de mobiliser des relations dans l'élite catholique de la capitale. Aristocrates fortunés, diplomates, responsables politiques et dignitaires ecclésiastiques sont ainsi sollicités pour soutenir la communauté, qui devient rapidement un des lieux spirituels en vue de la bonne société catholique. Au niveau ecclésial, T. Philippe s'appuie également sur les relations tissées lors de ses années romaines et sur son titre de « maître en théologie » pour trouver des soutiens fidèles et faire connaître son projet dans les milieux romains. Le père Suarez, maître de l'ordre dominicain, Mgr Montini (futur pape Paul VI), Mgr Roncalli (futur pape Jean XXIII), et enfin le pape Pie XII sont ainsi sollicités et regardent le projet avec bienveillance.

Cela explique le succès rapide que connaît l'Eau vive. Le nombre d'étudiants permanents passe de 13 en 1946 à plus de 60 en 1952, tandis que des sessions de cours estivales rassemblent chaque année plus d'une centaine d'auditeurs autour d'intervenants particulièrement célèbres tels que Jacques Maritain ou l'abbé Charles Journet¹. Le recrutement est international puisque les étudiants sont issus d'une vingtaine de pays différents.

Orientée vers la « contemplation », l'Eau vive fonctionne en lien étroit avec plusieurs communautés féminines, avec lesquelles elle forme « une petite cité contemplative aux portes de Paris », soudée par des liens spirituels autant que familiaux et où T. Philippe assure de

fondation en partenariat avec l'Institut Catholique de Lille de l'école d'Agriculture de Genech (toujours en activité), gestion et financement d'un orphelinat à Esquermes, achat de plusieurs domaines en Belgique pour y installer des communautés religieuses expulsées, rachat de biens d'Église en prévision du retour de ces communautés, fondation d'une maison pour les orphelins de guerre, soutien de nombreux projets de la province dominicaine de France... Les contraintes liées à la gestion d'une telle fortune et d'une telle entreprise poussent Félix Dehau à constituer en 1923 la Fondation Félix Dehau qui sera administrée après lui par ses enfants et petits-enfants.

1. Sur le développement et le fonctionnement de l'Eau vive, voir A. MOURGES, *Des « sages et des savants » aux « tout-petits ». Aux origines des communautés de L'Arche, 1945-1965*, mémoire de master de l'université Paul Valéry-Montpellier III, 2009, p. 53-147.

nombreuses prédications et directions spirituelles. Le monastère des dominicaines de la Croix et de la Compassion¹, installé dans une propriété mitoyenne de l'Eau vive, est très marqué par l'influence de son ancienne prieure et maîtresse des novices, mère Cécile², sœur de T. Philippe. Elle ne quitte le monastère que pour aller diriger une nouvelle fondation, elle aussi très liée à l'Eau vive, à Bouvines, dans la propriété de ses grands-parents Dehau. Des relations étroites existent aussi avec le carmel du Christ-Roi à Nogent-sur-Marne, où se trouve sœur Marie-Madeleine du Sacré-Cœur (Marie-Madeleine Wambergue), fille d'une cousine germaine de T. Philippe et dont on a vu (chapitre 1) que la prieure, mère Thérèse de Jésus, était devenue une intime de Georges et Pauline Vanier. Enfin, des liens forts existent avec le couvent de l'Épiphanie, lui aussi situé dans le voisinage direct de l'Eau vive. Ce couvent appartient à la congrégation dominicaine Notre-Dames-des-Tourelles, dont la vocation apostolique et intellectuelle en fait le partenaire idéal pour proposer des formations aux membres féminins de l'Eau vive.

Pour compléter ce tableau, il faut insister sur un dernier trait caractéristique de l'Eau vive : l'imbrication du spirituel et du familial. Un troisième membre de la fratrie Dehau est également mobilisé régulièrement à l'Eau vive pour des sessions de cours ou pour un soutien moral. Marie-Dominique Philippe, dominicain lui aussi, est alors enseignant au Saulchoir (cf. chapitre 9). Enfin, leur oncle Thomas Dehau fédère autour de lui la fratrie Philippe et fait office,

1. Les liens de ce monastère avec le Saulchoir sont anciens puisque, dans le contexte des expulsions, il s'était installé à Kain-La Tombe dans le diocèse de Tournai entre 1920 et 1941, dans le voisinage du couvent d'études. Un lien fort de complémentarité et de collaboration se met alors en place entre les deux communautés. Aussi, lorsque le couvent d'études retourne s'établir en France en 1939, les sœurs le suivent et s'installent dans la même commune en novembre 1941. Il faut noter que pour les nombreux descendants de la famille Dehau qui y sont entrés, ce petit conglomérat représente presque une seconde patrie, située à seulement une vingtaine de kilomètres du fief familial de Bouvines.

2. Cécile Philippe (1906-1986) était entrée en religion en 1926 alors que ce monastère se trouvait à Kain. Elle en devient sous-prieure peu avant son installation en France en 1941, puis prieure de 1942 à 1948. À partir de 1945, elle s'investit activement dans la fondation du monastère du Cœur immaculé de Marie à Bouvines dont elle devient ensuite la première prieure.

selon les mots de J. Vanier, de « patriarche caché¹ » de la famille spirituelle de l'Eau vive.

Cet oncle maternel des Philippe est le fils aîné de la fratrie Dehau. Reconnu par ses frères et sœurs comme le chef de famille à la mort de leurs parents, il est aussi une des grandes figures de l'ordre dominicain en France durant la première moitié du XX^e siècle. La quasi-cécité qui le touche très tôt lui ferme les portes de l'enseignement. Il développe alors un apostolat discret mais fécond, composé de prédications dans des communautés contemplatives (carmélites et bénédictines notamment) et de directions spirituelles auprès de nombreux intellectuels catholiques. Très présent dans la vie de la famille Philippe, il est probablement pour beaucoup dans le choix fait par huit des douze enfants de sa cadette de s'engager dans la vie religieuse (trois chez les bénédictines, une chez les dominicaines et quatre chez les dominicains). Pour plusieurs d'entre eux (dont Thomas, Cécile et Marie-Dominique), il est aussi un « père spirituel », c'est-à-dire qu'il les reçoit régulièrement pour les conseiller en matière de vie spirituelle et de discernement vocationnel.

Avec lui il faut mentionner l'influence indirecte de sa dirigée Hélène Claeys Bouvaert (1888-1959)², qui marque aussi très profondément celui qu'il désignait comme son héritier spirituel, son neveu T. Philippe. Cette femme en qui le père Dehau reconnaissait une mystique dotée de « grâces » très profondes semble avoir eu pour l'Eau vive une forme de vision ou de prémonition.

En 1950, quand J. Vanier s'y présente, l'Eau vive offre donc le visage d'un centre chrétien rayonnant et florissant : les lieux sont beaux ;

1. Entretien de recherche de Jean Vanier avec Antoine Mourgues, 2009.

2. On sait qu'elle est issue d'une famille de notables flamands. Le père Dehau fit sa connaissance vers 1910, alors qu'elle était pensionnaire (elle avait environ douze ans) au collège des dominicaines de Froyennes (près de Tournai) où il prêchait une retraite. Suite à cette retraite, la jeune fille aurait connu une expérience mystique qu'elle confia au père Dehau qui devint alors son directeur spirituel. Mais il disait qu'il était tout autant le dirigé de la jeune femme et que sans elle, il serait resté plus spéculatif que mystique. Cette dernière, qui souffrait d'un handicap physique, vécut jusqu'à sa mort dans le grand béguinage de Gand. Pour le père Dehau et certains de ses neveux et nièces en religion, elle recevait des grâces de la Vierge et du Christ ; elle eut sur le milieu Dehau-Philippe une influence capitale.

les conférenciers y sont réputés ; les étudiants viennent en nombre ; le directeur apparaît comme un « saint homme ». Pourtant cette réussite masque une réalité plus sombre et secrète. L'enquête du Saint-Office en 1956, puis l'ouverture récente de diverses archives, ecclésiastiques et privées¹, permettent d'en approcher la chronologie, la nature et l'ampleur. Le fondateur de l'Eau vive développe à cette période un système de croyances et des pratiques hétérodoxes.

Selon son propre récit, fait dans un *Pro-memoria* du 1^{er} mars 1956², tout commence en 1938, alors qu'il enseigne à l'Angelicum à Rome :

« En 1938, à plusieurs reprises à Rome (*Mater admirabilis*³, et Sainte-Marie Majeure surtout, aussi à S. Pierre) je reçus certaines grâces très obscures, que je n'arrive pas encore à définir exactement et à classer : ces grâces n'étaient ni des lumières ni des consolations ; tout en ayant les mêmes caractéristiques et les mêmes effets que les grâces intérieures de quiétude ou d'union, elles impliquaient une emprise divine du corps, nettement localisée dans la région des organes sexuels et rayonnant de là, comme de l'intérieur, sur tout le corps et sur l'esprit⁴. »

Cet événement de 1938, fondateur pour lui, consiste donc en la réception de « grâces très obscures », se distinguant par l'implication du corps et surtout des « organes sexuels ». Il ajoute ensuite que ces « grâces » le reprennent dans les mois suivants, chaque fois qu'il es-

1. On s'appuie ici principalement sur les archives dominicaines de la province de France, les archives généralices de l'ordre des Prêcheurs, les archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi et les archives personnelles de Jean Vanier.

2. Lors de son procès, T. Philippe a lui-même présenté et défendu son « système ». On en trouve la consignation dans le procès-verbal des interrogatoires se déroulant du 25 au 31 janvier et le 1^{er} mars. Puis dans un *pro-memoria* de 18 pages en date du 1^{er} mars 1956, qu'il rédige pour compléter ses réponses orales. Ces documents, où il assume et défend résolument ses croyances et ses pratiques, sans en reconnaître la nature peccamineuse, permettent d'accéder à sa présentation des faits et d'en retracer la chronologie.

3. Fresque représentant la Vierge avant l'Annonciation qui se trouve dans une chapelle du couvent romain de la Trinité-des-Monts. Une tradition rapporte que l'image peinte en 1844 par Pauline Perdreau, élève des Dames du Sacré-Cœur, aurait été baptisée *Mater Admirabilis* par Pie IX deux ans plus tard. Des indulgences y ont été ensuite attachées et une fête fut fixée dans le calendrier liturgique à la date du 20 octobre.

4. *Pro-memoria*, 1^{er} mars 1956, ACDF. NB : sauf exceptions signalées comme telles, les documents « ACDF » renvoient au dossier relatif à Thomas Philippe, Prot. N. 214/1952.

saie de se recueillir, mais qu'étant conscient de leur étrangeté, il y résiste d'abord. Selon lui, ce n'est que progressivement qu'il se décide, après avoir demandé conseil à Thomas Dehau, à suivre la direction que lui indique ces « grâces ». Il aurait alors vécu une expérience d'union mystique avec Marie : « Je fus pris en tout mon corps, toute la nuit, dans un recueillement et une intimité extrême avec Elle. C'était comme une nouvelle connaissance de Marie¹. » Il indique qu'il aurait alors pris conscience que ces grâces étaient trop exceptionnelles pour être comprises et qu'en les suivant, « il en était fini d'une vie où extérieurement tout semblait réussir, et où la vie intérieure et la vie de théologien et d'apôtre s'entraidaient et se complétaient en une belle harmonie ». Il ajoute qu'il ressentit rapidement « une séparation intérieure totale du monde, de la famille, des amis ». Désormais, précise-t-il, « Marie prenait toute la place au plan naturel et aussi au plan surnaturel ».

Il est difficile de savoir jusqu'où il faut accorder du crédit à ce récit que T. Philippe écrit *a posteriori*, presque 20 ans après les faits, dans une période de grande fragilité psychologique et dans le contexte d'un procès pénal canonique. Mais il est certain cependant qu'il renvoie à la version des faits qu'il a répandue ensuite auprès de ses disciples. Car, après ce temps initial de « révélation » qui n'implique que lui, il a rapidement senti le besoin de faire vivre ces « grâces » à d'autres, de les transformer en pratiques sexuelles et de développer des arguments théologiques pour les justifier. Il présente cette nouvelle étape dans la suite de son *Pro-memoria* :

« Les rapports avec les autres personnes commencèrent d'abord d'une façon tout intérieure dans l'oraison, comme des unions surnaturelles très fortes, mais avec les mêmes caractéristiques. D'après les confidences reçues, il me sembla (et je le crois encore du moins pour certaines) qu'elles avaient reçu, elles aussi, les mêmes grâces personnelles, qu'elles se posaient les mêmes questions, qu'elles avaient les mêmes angoisses. Il sembla ensuite réciproquement que Dieu voulait des actes extérieurs, comme signe de foi et d'amour. »

1. *Ibid.*, ACDF.

T. Philippe cherche probablement ici à atténuer sa responsabilité en soulignant que les femmes qu'il a entraînés à sa suite auraient elles aussi reçu des « grâces » identiques¹. Ces « grâces » lui donnent de comprendre :

« D'une lumière toute surnaturelle la signification que ces parties du corps [les organes sexuels], si déformées par la faute (du moins dans notre représentation) et tout ce domaine de la sexualité, auraient dû avoir dans le 1^{er} plan de la sagesse divine et qu'elles avaient dû avoir de façon nouvelle et très mystérieuse en Jésus et Marie, et qu'elles gardaient en une signification et un symbolisme proprement mystique dans le mystère de l'Église. »

T. Philippe semble donc avoir mis au point progressivement un système de croyances et de justifications de sa sexualité qu'il pense de ce fait compatible avec le vœu de chasteté qu'il a prononcé. Il s'abstient dans ce texte de préciser la chronologie et la géographie exacte de cette mise en pratique progressive. Celles-ci nous sont connues (partiellement sans doute) grâce aux différents témoignages collectés par le Saint-Office entre 1952 et 1956.

Du point de vue des lieux et des personnes, le Saint-Office est capable en 1956 de recenser et de cartographier l'étendue du groupe formé par T. Philippe. Les lieux concernés sont les monastères des dominicaines contemplatives qu'on a vus (Étiolles et Bouvines), des carmels (celui de Nogent-sur-Marne, mais aussi ceux de Boulogne-Billancourt et de Figeac) et, naturellement, la communauté même de l'Eau vive. Les membres de ce groupe sont pour l'essentiel des religieuses ou des jeunes femmes laïques en quête de vocation religieuse. Le Saint-Office en recense 33, sans être cependant certain que la liste est exhaustive et sans pouvoir préciser dans tous les cas le degré d'implication exact de chacune.

1. On doit cependant s'interroger sur le « succès » rapide que rencontrent les pratiques mystico-sexuelles de T. Philippe ainsi que sur leur persistance durant trois quarts de siècle. On peut faire l'hypothèse que le système de croyances et de pratiques qu'il propose offre une « solution » pour légitimer des rapports sexuels et affectifs dans un groupe humain qui y est faiblement éduqué et les perçoit à travers un prisme négatif et culpabilisant. La spiritualisation de la sexualité leur offrirait alors une forme d'échappatoire acceptable.

Il est à noter que la dimension familiale de cette dérive est soulignée par le Saint-Office. La mère Cécile Philippe a poussé plusieurs de ses moniales d'Étiolles et de Bouvines dans les bras de son frère tout en ayant elle-même des rapports homosexuels avec plusieurs d'entre elles et des rapports incestueux avec son frère¹. Aucune preuve n'indique que Marie-Dominique Philippe soit lui aussi passé à l'acte dès la première moitié des années 1950, mais de forts soupçons pèsent sur lui, et on lui reproche d'avoir encouragé une des victimes de son frère, dont il était le directeur spirituel, à poursuivre avec lui des pratiques sexuelles². Quant à Thomas Dehau, son rôle est scruté avec attention par le Saint-Office. On lui reproche au moins d'avoir manqué de discernement dans la direction spirituelle et d'avoir créé un climat propice à l'encourager dans ses dérives. Bien que l'enquête à son sujet semble avoir été moins poussée du fait de son grand âge (il meurt en octobre 1956, quelques mois après la fin du procès de son neveu), les membres du Saint-Office considèrent comme recevables des accusations bien plus graves contre lui. Paul Philippe, qui eut la charge de l'affaire en tant que commissaire du Saint-Office, rapporte que Thomas Dehau a admis en 1956, face à « l'avertissement canonique », qu'il avait lui aussi « commis des choses mystérieuses » avec quelques religieuses, ajoutant que son neveu « avait été moins prudent³ ». Enfin, une carmélite rapporte dans sa déposition du 19 février 1956 que « R3 et R2 [code d'anonymat. Il s'agit de religieuses de son carmel] avaient fait ces choses-là avec le P. Dehau avant le P. Thomas⁴ ».

1. Le point est évoqué, sans être précisé, à plusieurs reprises dans l'étude envoyée par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Notamment : « Les faits dénoncés comprennent aussi des actes incestueux, des scènes d'homosexualité, des violations de clôture monastique, etc. » (p. 10) ; « mère Cécile, qui a commis des actes gravement illicites avec son frère Thomas » (p. 47) ; et enfin avec la citation, d'un rapport de Mgr Gérard, sulpicien, du 30 août 1974 qui indique que « le comportement érotique s'est produit non seulement avec d'autres femmes mais aussi avec sa propre sœur » (p. 57), « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF.

2. Sur ce point, voir les chapitres 9 et 16 et le rapport publié par les frères de Saint-Jean.

3. *Relazione pro Secreta Eminentissimorum*, avril 1977, ACDF.

4. Déposition de R1 (sous-prieure du carmel de Nogent), 19 février 1956, ACDF.

Les faits les plus anciens repérés par Paul Philippe remontent à 1942, c'est-à-dire lors de l'installation même de T. Philippe au Saulchoir¹. Il faut attendre la fin de l'année 1950 pour que les premiers observateurs extérieurs commencent à percevoir des signes du désordre qui se développe dans le secret. Le premier signalement fait suite à une visite canonique réalisée par Mgr Pierre Brot, vicaire général du diocèse de Paris et supérieur délégué du carmel. Durant sa visite, qui commence le 3 novembre 1950, il repère un « engouement excessif pour ce religieux [T. Philippe] », proche de « l'adoration ». Il note aussi que la présence de T. Philippe est si fréquente « qu'on multiplie les précautions pour cacher sa présence à l'ensemble de la communauté, et aussi à ceux de l'extérieur qui trouveraient cela anormal : le supérieur ecclésiastique et les pères carmes² ». Mgr Brot se contente alors d'écrire une lettre assez sévère à T. Philippe et d'admonester la prieure en lui demandant de limiter et d'encadrer plus strictement les visites du religieux. Il se fait cependant peu d'illusion sur le résultat de son intervention et écrit : « Je pense qu'un effort sera fait, mais j'ai découvert une telle puissance de dissimulation que je ne suis pas sûr que mes intentions ne seront pas tournées³. » Mgr Brot, malgré les anomalies constatées, n'a pas cependant découvert à ce moment la teneur exacte des rapports que T. Philippe entretient avec plusieurs religieuses de ce carmel. C'est le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, o.c.d., qui est le premier à les mettre à jour lors de sa visite de ce même carmel en mars 1951⁴. Elle aboutit à la déposition de la prieure, tandis que T. Philippe se voit retirer tous ses pouvoirs pour ce carmel par Mgr Brot⁵.

Cette première mesure ne débouche pas alors sur un signalement au Saint-Office. Peu de temps après, en mai 1951, deux femmes de l'Eau vive

1. « Le père Thomas a commencé ses relations coupables avec des femmes en 1942 et il n'a cessé sa vie immorale qu'en 1952 », note du commissaire du Saint-Office sur T. Philippe, 16 avril 1956, ACDF.

2. Relation de la visite canonique du 3 novembre 1950, faite par Mgr Pierre Brot, vicaire général du diocèse de Paris et supérieur délégué du Carmel, ACDF.

3. Relation de la visite canonique du 3 novembre 1950, faite par Mgr Pierre Brot, vicaire général du diocèse de Paris et Supérieur délégué du Carmel, ACDF.

4. Le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus réalise cette visite en qualité de visiteur apostolique des carmels de France.

5. Document n°15, ACDF.

alertent certains pères dominicains de la province de France (les pères de Menasce et Bonduelle notamment), ainsi que l'abbé Charles Journet, et commencent à les informer de ce qu'elles ont subi de la part de T. Philippe. Ce sont ces deux dénonciations qui débouchent en avril 1952 sur le retrait définitif du religieux et l'ouverture de la procédure au Saint-Office.

Pour clore cette présentation de l'Eau vive, il importe de souligner qu'en rejoignant la communauté en septembre 1950, J. Vanier est bien incapable d'en percevoir la face cachée. Il la regarde naturellement avec le même regard positif que ses parents et aborde T. Philippe avec une grande confiance et une sincère admiration.

Du « fils spirituel » au « disciple fanatique »

Que J. Vanier devienne l'un des fils spirituels de T. Philippe et passe en un sens sous son emprise, le fait est facile à établir. Il en partage les goûts intellectuels, les dévotions, les pratiques de prière. Cela ressort avec netteté, par exemple, d'une lettre à ses parents, où il décrit la pratique de la « prière sur le cœur » que T. Philippe affectionne :

« Je sens si fort qu'Il me demande de se livrer entièrement à Lui – dans une confiance de plus en plus obscure. Je crois qu'Il aime nous garder dans cette attitude d'abandon dans la foi – mais cet abandon est tellement doux, car on s'appuie sur Lui, sur son Cœur. C'est lui qui voit le reste. Il faut que nous, nous voyons rien que Lui, comme des petits enfants serrés contre Lui. Il est si bon pour l'enfant de cacher sa tête sur le cœur du Christ. Si on regardait du côté du monde on risquerait d'être désorienté, angoissé – de souffrir trop – Mais si on regarde que le cœur de Jésus – si on met notre visage contre Lui, alors tout est bon – tout est si doux, car tout est paix et amour. C'est là notre lieu de repos¹. »

L'expression « disciple fanatique de T. Philippe » est appliquée une première fois à J. Vanier le 19 mai 1956 dans un « Rapport pour l'audience du Saint-Père² », rédigé pour présenter les conclusions du procès au pape. En 1959, il est cette fois-ci désigné comme « le disciple le

1. Lettre de Jean Vanier à ses parents, 12 novembre 1956, APJV.

2. Notes pour l'audience du Saint-Père, 19 mai 1956, ACDF.

plus fanatique de T. Philippe¹ ». L'expression est employée alors que le Saint-Office n'a alors aucune preuve définitive de l'implication de J. Vanier dans les pratiques sexuelles de T. Philippe. Son emploi découle alors du dévouement acharné qu'il a manifesté envers le dominicain entre 1952 et 1956 pour le défendre et pour permettre à l'Eau vive de perdurer. Le constat d'une telle situation rend nécessaire de s'interroger sur ce qui a conduit un jeune homme de bonne famille à lier sa vie de manière aussi forte à un religieux ayant développé un ensemble de croyances et de pratiques déviantes. Cela implique de réfléchir aux mécanismes de l'emprise de T. Philippe sur lui durant cette période. Elle semble se mettre en place dans un temps très court, compris entre la fin de 1950 et l'été 1952. On peut distinguer deux temps dans le processus qui conduit à ce résultat. Dans un premier temps, qui va de son arrivée en septembre 1950 au départ de T. Philippe de l'Eau vive le 3 avril 1952, une relation de filiation spirituelle se tisse progressivement entre les deux hommes, sans que J. Vanier ne soit introduit aux croyances et pratiques secrètes du dominicain. Un second temps, qui dure d'avril à septembre 1952, peut être défini comme celui de l'initiation de J. Vanier aux « secrets ».

Pour aborder sa vie à l'Eau vive et ses relations à T. Philippe dans la première période, on dispose des lettres écrites à cette époque à ses proches, de sa note sur la « Préhistoire » de 2003 et des récits faits à ses biographes².

Une lettre écrite à Tim Hollis, un ancien camarade de l'école des cadets, permet de voir que huit mois après son arrivée, dès le mois d'avril 1951, il s'est déjà profondément attaché à la communauté et témoigne d'un zèle missionnaire :

« La paix, la vraie paix – intérieure et extérieure –, les études de philosophie et de Théologie (si seulement les gens de rendaient compte de ce qu'elles sont riches), et puis la vie en communauté. L'Eau vive, vois-tu, essaie de vivre comme vivaient les premières communautés chrétiennes, en particulier du point de vue de l'unité « pour que vous soyez un », une unité qui ne peut être fondée que sur l'amour – la charité – une unité que l'Évangile appelle, qu'il mendie presque. Un peu partout hélas, les

1. Réponse du Saint-Office pour l'audience du Saint-Père du 2 avril 1959, ACDF.

2. Voir notamment K. SPINK, *op. cit.*, p. 39-67 et A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 71-101.

chrétiens – les catholiques ne font pas exception – ont perdu la foi dans la vérité du Nouveau Testament. Nous avons perdu le sens de la prière, oublié que « sans moi, vous ne pouvez rien faire », oublié que tout est amour : *Deus caritas est* – que Dieu est AMOUR – il est le chemin, la vérité et la vie – que la croix signifie AMOUR. Le Christ est mort d'un excès d'AMOUR. « Dieu a tellement aimé le monde ». Lis dans St Jean au moment de la Cène combien de fois le mot AMOUR est utilisé. Mais L'Eau vive est également un centre très international – environ 20 pays représentés – mais le but et l'objectif de tous est la recherche de Dieu – de trouver l'AMOUR par excellence – trouver et ensuite donner – Beaucoup viennent chercher à savoir ce qu'est le catholicisme – des Musulmans, des Chinois, etc.¹. »

Le passage révèle qu'il est déjà pris profondément par l'ambiance de la communauté qu'il perçoit comme une réalisation très pure de l'esprit évangélique, à l'image des « premières communautés chrétiennes ». Le tableau un peu exalté qu'il dresse révèle que c'est d'abord au plan spirituel qu'il est touché. Le plan intellectuel quant à lui n'est évoqué que brièvement dans le reste de la lettre. L'usage du champ lexical de l'amour et de l'unité est aussi remarquable dans ce passage, ainsi que la référence à l'Évangile de Jean, dont on sait l'importance qu'il prendra ensuite dans sa vie.

Sans contredire cette présentation, les récits qu'il fait *a posteriori* de ses débuts à l'Eau vive soulignent un autre aspect de sa vie. Il y redit son exaltation et son éblouissement pour la vie spirituelle de la communauté, mais s'y décrit comme un jeune homme un peu décalé et solitaire dans une communauté de près de 60 étudiants : « J'étais un solitaire. Peut-être, j'avais toujours été un solitaire, sans beaucoup d'amis (des camarades, oui, mais pas d'amis). Ma vie à l'Eau vive a accentué cet aspect de vie solitaire². » Ce sentiment de solitude, s'il correspond à un trait de sa personnalité, il l'explique aussi par son expérience dans la marine et sa faible culture philosophique et théologique en arrivant dans la communauté :

« Je sortais de la Marine avec une intelligence vierge. Je ne connaissais rien, sauf la Marine. J'avais lu, je voulais prier et j'étais époustoufflé par ce

1. Lettre de Jean Vanier à Tim Hollis, 22 avril 1951, Archives de Tim Hollis.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

monde (beaucoup d'Arabes). C'étaient des gens intelligents qui parlaient de choses intelligentes. Moi qui ne connaissais rien à la philosophie, j'étais un peu perdu. Mais ça ne me gênait pas. J'habitais dans le bois, où il y avait des baraques, et j'étais très bien, je lisais beaucoup. Les premières choses que le père Thomas m'a donné à lire c'était le Père Dehau, *fleuve d'Eau vive*, qui me touchait beaucoup. J'en profitais beaucoup pour prier. Je me sentais bien. Dans les temps de groupe, je me sentais peut-être un peu différent des autres, tout en ayant peut-être plus d'expérience de la vie qu'eux¹. »

On voit aussi apparaître, dans ce passage, l'influence que commence à exercer sur lui T. Philippe. Elle se manifeste d'abord par des lectures, comme celle de l'ouvrage le plus connu du P. Dehau², qui introduisent ainsi J. Vanier à la spiritualité de la famille Dehau-Philippe.

En mettant face à face, d'une part la filiation spirituelle qui s'établit à ce moment entre J. Vanier et T. Philippe, et d'autre part, le nombre important de personnes dont T. Philippe était le directeur ou le confesseur dans la communauté³, il est intéressant de se demander si le lien qui s'établit alors entre J. Vanier et T. Philippe se distingue parmi tous les autres et, si c'est le cas, de comprendre pour quelles raisons.

Plusieurs signes extérieurs permettent de voir qu'un rapport privilégié commence à s'installer entre eux. En novembre 1950, deux mois à peine après son arrivée, T. Philippe choisit J. Vanier pour l'accompagner à Rome pour la proclamation du dogme de l'Assomption. Ce voyage permet aussi de souligner que, comme beaucoup d'étudiants de l'Eau vive, il reçoit de T. Philippe sa spiritualité mariale, ce qui explique que J. Vanier se soit parfois défini plus tard

1. Entretien de recherche, A. Mourgues, 2009.

2. Pierre-Thomas DEHAU, *Des fleuves d'eau vive*, Association de l'Agneau, Paris, 1983 (1^{re} éd. Lyon, Éditions de l'Abeille, 1941).

3. Plusieurs documents montrent que T. Philippe semble avoir été le confesseur et le directeur d'une grande partie des membres de l'Eau vive. On peut citer par exemple une lettre de l'abbé (et médecin) Pierre Maupin, vicaire de la cathédrale de Besançon, proche de l'Eau vive, au P. Avril : « Le Père Thomas ne souffre-t-il pas, outre un état physique que j'affirme très déficient, d'avoir été en même temps que supérieur, confesseur d'une grande partie de sa maison ? », III O 59, ADPF. Jean Vanier, rapporte quant à lui : « Le Père Thomas avait un certain génie à créer et à organiser l'Eau vive, mais il était surtout le directeur spirituel de la plupart des gens. Nous faisons la queue à sa porte pour le voir... et c'était souvent tard dans la nuit que j'arrivais à le rencontrer », J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

comme « un enfant de l'Assomption¹ ». J. Vanier se souvient également qu'il a conduit T. Philippe « assez souvent à Nogent, à Paris, à Lille² » avec la voiture de ses parents. C'est avec elle également qu'en septembre 1951, il l'accompagne et lui sert de chauffeur dans un voyage vers le sud de la France, qui les conduit dans la maison de vacances des Vanier à Vézelay, à La Salette où T. Philippe prend un temps de retraite personnelle, à Saint-Maximin, couvent d'étude de la province dominicaine de Toulouse où il est appelé pour prêcher la retraite conventuelle, et enfin chez les dominicaines des Tourelles³ à Montpellier, où il prêche également une retraite aux sœurs. Ces voyages donnent à J. Vanier l'occasion de passer avec T. Philippe de longs moments. Il faut souligner qu'au vu de l'aura qui entoure T. Philippe à ce moment, être choisi pour l'accompagner dans ces déplacements apparaît probablement comme une faveur dans la communauté. Qu'est-ce qui pousse T. Philippe à choisir ce jeune homme fraîchement arrivé dans la communauté, plutôt qu'un membre plus ancien ? Peut-être d'abord le fait qu'il puisse bénéficier de la voiture de Georges et Pauline Vanier. Il est aussi probable que le statut social de ses parents, le soutien que ceux-ci apportent à l'Eau vive et les liens spirituels déjà tissés avec eux jouent un rôle dans cette prédilection que le dominicain semble avoir pour lui. Plusieurs des proches de la communauté notent en effet sa tendance à « collectionner » les relations influentes et à les mettre en avant⁴. Interrogé sur ce point, en 2009, J. Vanier met en avant la disponibilité que lui donne sa recherche vocationnelle en arrivant à l'Eau vive. Ce qui ne serait pas le cas des autres étudiants. Même si elle correspond à une réa-

1. L'Assomption est un événement fondamental et presque fondateur pour les membres du groupe de fidèles de T. Philippe. Cette citation d'un propos de Jean Vanier se trouve dans K. SPINK, qui n'indique pas sa provenance : « Voilà pourquoi ajoute-t-il, je me sens tellement un enfant de l'Assomption », K. SPINK, *J. Vanier et l'aventure de L'Arche*, *op. cit.*, p. 47.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

3. Le monastère des Tourelles est la maison-mère de celui de l'Épiphanie, situé en face de l'Eau vive.

4. Ainsi Paul Philippe note dans une lettre au maître de l'ordre dominicain du 22 mai 1952 : « Quand on sait l'estime dans laquelle on tenait le P. T. Philippe au ministère des Affaires étrangères, dans vingt-deux ambassades étrangères en France (il m'avait lui-même donné ce chiffre il y a deux ou trois ans) », AGOP.

lité certaine, on peut se demander si cette remarque est fondée car il est douteux que parmi les dizaines d'étudiants qui vivent à l'Eau vive, J. Vanier soit le seul à être disponible et en recherche. La réponse est probablement à chercher dans la force du lien spirituel et affectif que T. Philippe réussit à établir avec lui. Il semble rapidement fasciné par le dominicain, se place sous sa direction spirituelle, écoute ses prêches et ses conférences presque quotidiennement et se sent profondément touché par sa spiritualité. En août 1951, il écrit à ses parents que « *after complies père Thomas ends the day* “avec des paroles de vérité et de feu”¹ ». Cinquante ans plus tard, il revient ainsi sur ses rencontres personnelles avec le religieux :

« Sa parole pénétrait dans mon cœur et l'ouvrait. En l'écoutant et en étant en sa présence, j'avais le goût de Dieu, d'aimer Jésus et Marie, de suivre Jésus jusqu'au bout. Je me sentais transformé en sa présence. Il était une présence de Dieu pour moi. Je me rappelle encore aujourd'hui, comme si c'était hier, des conférences qu'il a données sur “le silence”. C'est pour dire à quelle profondeur Jésus se servait de lui pour pénétrer en moi². »

Ce texte est emblématique de tous les propos de J. Vanier sur la naissance de son lien à T. Philippe. Il est toujours situé sur un plan spirituel et s'approcherait même d'un phénomène mystique exceptionnel, une grâce, une présence qui se vit en « profondeur » et qui ne peut s'expliquer par les mots. Dans cette expérience, on relève que T. Philippe occupe une position de médiateur essentiel, entre son dirigé et Jésus, Marie, Dieu. Ce passage apporte aussi un éclairage sur sa lettre déjà citée à son ami Tim Hollis et sur la spiritualité très affective qui s'y retrouve et qui s'inscrit bien dans le sillage de celle de T. Philippe. D'autres éléments de compréhension sur la force d'attraction de ce dernier et sur sa personnalité sont donnés par un dominicain, le P. Jean de Menasce. Son engagement à l'Eau vive, sa proximité avec les frères Philippe et le père Dehau et ses remarquables capacités d'analyse lui permettent d'approcher la situation avec beaucoup de finesse. Dans une lettre qu'il adresse à Paul Philippe le

1. Lettre de Jean Vanier à sa famille, 18 août 1951, APJV.

2. Entretien de recherche, A. Mourgues, janvier 2009.

21 mai 1952, Menasce considère qu'une des causes du dérèglement de T. Philippe serait :

« Un substrat psycho-physiologique anormal : la purification naturelle des sens que procure l'art (même à un degré minimal) ou le bon sens (tenir compte des natures) ne s'étant pas faite, les tréfonds sexuels, étant simplement mis entre parenthèses par hyperspiritualité, sans vraie lutte ou renoncement direct, devaient émerger en pleine spiritualité et la parasiter. Si vous avez quelques notions du tantrisme indien, cela peut vous donner une indication de ce que je veux dire. Il n'y a pas eu chez lui de vie proprement morale (je ne veux pas dire qu'elle n'a été que dispositive vis-à-vis de la vie contemplative, je veux dire qu'elle a été tout simplement abolie d'emblée). D'où aussi l'extraordinaire élan qu'il savait imprimer d'emblée à la vie contemplative des autres, l'impression de pureté qui se dégageait de lui, mais aussi l'extraordinaire prétériton de tout ce qui était moral, naturel, tempérament, et son horreur indiscriminée de toute psychologie de l'inconscient de type psychanalytique. Cela, c'est le substrat. Il y a des saints qui sont comme cela... et qui meurent jeunes, en général¹. »

Le passage, en proposant des éléments de compréhension de la psychologie de T. Philippe et de ses déviances, permet aussi de comprendre un peu mieux sa force d'attraction sur les jeunes gens qu'il dirige à l'Eau vive, ou sur les jeunes frères dominicains auxquels il enseigne au Saulchoir.

Au vu de ce rapprochement qui s'opère dans les premiers mois de J. Vanier à l'Eau vive, on doit se demander ce qu'il a pu percevoir de la dimension secrète de l'Eau vive et si déjà T. Philippe a cherché à l'y introduire. On sait par exemple qu'un des premiers gestes qu'il pose pour initier ses dirigés à ses pratiques est de les faire « prier » en posant leur tête sur son cœur « comme saint Jean à la Cène » avec Jésus. Même si on n'a aucune attestation de relation homosexuelle de T. Philippe avec ses dirigés, on sait que le Saint-Office a reçu un témoignage jugé crédible d'une femme indiquant que « J. Vanier priait souvent sur le cœur du Père Thomas, comme les initiés² », sans qu'on puisse être certain qu'il commence cette pratique avant 1952 (la témoin rapportant des

1. Lettre de Jean de Menasce à Paul Philippe, 21 mai 1952, AGOP.

2. Déposition de Myriam Tannhof, 2-4 janvier 1956, ACDF.

faits allant jusqu'à 1954). Par ailleurs, d'après son propre témoignage, J. Vanier situe son initiation à des pratiques mystico-sexuelles seulement après le départ de T. Philippe de l'Eau vive.

Cependant, on a vu que son arrivée à l'Eau vive est concomitante des premières mises en garde et accusations portées contre T. Philippe et le groupe secret qui l'entoure. Les deux premières sermons, venant de Mgr Brot puis du P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, surviennent en novembre 1950 et mars 1951. Elles se concluent par l'éloignement de T. Philippe du carmel de Nogent-sur-Marne, dont la prieure est déposée. Le fait est trop important et visible pour que les parents Vanier et leur fils, liés à ce carmel par les multiples liens qu'on a vus, puissent l'ignorer. Une lettre de J. Vanier à ses parents, écrite peu après l'événement, permet de s'en rendre compte :

«J'ai vu Élisabeth [de Miribel] pendant 5 minutes – elle souffre beaucoup mais est en paix – elle m'a parlé comme si elle savait que j'étais au courant de tout – elle demande que Byngsie prie pour elle. Elle m'a dit d'aller à Montmartre et de voir Mère Thérèse – faut-il que je le fasse ? Veut-elle me voir ? Éliz. m'a donné un message pour Père qui va lui faire se rendre compte que j'en sais pas mal – je n'ai pas encore décidé si je vais remettre ce message ou pas – cela briserait-il la consigne que vous m'avez donnée de ce que je ne dois pas faire – écrire ce que vous pensez des deux choses¹.»

La lettre est difficile à interpréter avec certitude. Même s'il donne l'impression de «tout savoir», il est délicat de déduire de ce passage ce que J. Vanier savait alors exactement ou pensait savoir des graves problèmes qui ont causé la déposition de mère Thérèse, la prieure, et la mise à l'écart de T. Philippe. Mais le passage permet de voir en tout cas qu'il n'est pas complètement ignorant de l'existence de graves difficultés et qu'il touche ainsi du doigt, dès le mois d'avril 1951, la partie secrète de l'Eau vive : il a reçu des consignes de ses parents ; il leur demande conseil, etc.

Au terme de cette phase de découverte de l'Eau vive, J. Vanier est devenu un fervent disciple de T. Philippe. Il n'est pas encore initié à ses croyances et pratiques secrètes, mais on peut considérer qu'il y est déjà

1. Lettre de Jean Vanier à Pauline Vanier, mars-avril 1951, APJV.

suffisamment préparé pour y adhérer ensuite rapidement. Le choix fait par T. Philippe en avril 1952 de désigner J. Vanier comme directeur de l'Eau vive atteste en tout cas de l'existence d'un lien particulier entre les deux¹. Il faut souligner que ce choix dérouté les autres acteurs de la situation et notamment les dominicains qui ne comprennent pas comment un jeune laïc sans expérience peut se retrouver dans une situation d'autorité dans une telle crise. Cela interroge sur ce qui a réellement poussé T. Philippe à choisir J. Vanier. Le lien de confiance était-il déjà si fort entre eux à ce moment ? N'a-t-il pas fait un choix peu rationnel comme il le fera à d'autres reprises à cette période ? A-t-il misé sur la protection que pourraient apporter Georges et Pauline Vanier à leur fils et à la communauté ? Il est possible que chacune de ces motivations entre en jeu. On peut aussi supposer que quand il fait ce choix, il ne sait pas comment va évoluer sa situation et qu'il espère encore pouvoir revenir rapidement. Durant les semaines qui suivent, sa situation et celle de l'Eau vive sont confuses et incertaines. Il faudra quelque temps pour que les membres du foyer comprennent que son fondateur n'y reviendra pas.

C'est dans ce temps de crise et de confusion que J. Vanier va découvrir la face cachée de l'Eau vive, y être initié et y adhérer définitivement. Le moment essentiel de cette initiation est connu grâce à J. Vanier lui-même, qui l'a révélé au cours de trois entretiens successifs qui se sont déroulés entre juin et juillet 2016. Ils avaient été suscités par la réception par les responsables de L'Arche d'un premier témoignage d'une femme déclarant avoir été victime d'abus sexuel de la part de J. Vanier. Les faits qu'elle décrivait pouvant être rapprochés de ceux décrits par les victimes de T. Philippe, imposaient de demander à J. Vanier de s'en expliquer. D'un compte rendu d'entretien de J. Vanier avec Patrick Fontaine, alors responsable de L'Arche internationale, et

1. Un dernier passage permet de mesurer la grande force du lien qui l'unit en 1952 à T. Philippe. Revenant en 2013 avec Anne-Sophie Constant sur ce qui l'a poussé à rester fidèle au père T. Philippe après son retrait de l'Eau vive en avril 1952, il allait jusqu'à dire : « Trahir le père Thomas, le lâcher dans les graves difficultés qu'il devra bientôt affronter, cela aurait été me trahir moi-même, dira-t-il. Cela aurait été comme me suicider », entretien d'Anne-Sophie Constant avec Jean Vanier du 17 septembre 2013, A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p.79.

Stephan Posner, alors responsable de L'Arche en France, qui s'est tenu le 2 juin 2016, on lit :

«J. Vanier parle d'une femme qui fréquentait l'Eau vive. C'était le jour de la fête du Corps et du Sang du Christ en 1952 [= le dimanche 15 juin, en la Fête-Dieu]. Ils priaient ensemble ce jour-là, quand tout à coup cette femme s'est retrouvée dans ses bras. Les jours suivants, durant lesquels cette relation s'est prolongée, ont été un sommet dans la vie spirituelle de Jean. Il en parle comme d'une expérience spirituelle fondatrice à l'origine de sa vocation, de son choix de vie¹.»

Lors de ce premier entretien, J. Vanier n'indique pas de qui il s'agit, même s'il est extraordinairement précis sur la date, «fondatrice» pour lui et très symbolique, au point qu'elle devienne pour les deux, dans la correspondance qui sera analysée dans un chapitre suivant, une date anniversaire de leurs relations². De l'aveu de J. Vanier, le commencement de ces relations intimes date en conséquence du dimanche 15 juin 1952, expérience «fondatrice» «à l'origine de sa vocation, de son choix de vie». Les termes sont chacun à soupeser tant ils importent. En quels sens L'Arche s'origine-t-elle dans l'expérience spirituelle et sexuelle de cette journée de juin 1952 ? Dans le «journal de bord» tenu tout le long de la gestion de crise à L'Arche, sont consignés en date du 18 juin 2016 les termes d'un deuxième entretien de J. Vanier, avec Eileen Glass (alors vice-responsable de L'Arche internationale), et en anglais cette fois :

«Il s'est de nouveau référé à l'expérience de 1952 et Eileen Glass a demandé si la femme en question partageait sa façon de considérer ce qui s'était passé. Il a dit que oui, qu'en fait c'était elle qui avait pris l'initiative, puisqu'elle en avait eu l'expérience avec le Père T. Il a dit aussi que cette expérience était la source de la vie et de la conviction qui l'avait porté au cours des dix années suivantes, amenant à la fondation de L'Arche.»

1. Patrick FONTAINE, « Rencontre JV ; Stephan P ; Patrick Fontaine le 2 juin 2016 à Trosly », AAI.

2. Lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier, 31 mai 1959 : «Jeudi, j'avais bien pensé que c'était la Fête Dieu, mais je n'avais pas réalisé que c'était la fête de Corpus Christi. Mais le bon Dieu n'avait pas oublié et j'ai été toute emportée dans les grâces du cœur. Après j'étais toute dans l'action de grâces, en recevant ta lettre de voir que c'était ce jour-là qu'Il s'était déjà tant donné aux deux petits minous, et qu'Il gardait dans les mêmes grâces», APJV.

C'est lors de cet entretien que le nom de Jacqueline d'Halluin est prononcé. J. Vanier a vingt-quatre ans ; Jacqueline d'Halluin en a vingt-six. Comme T. Philippe, elle est issue d'une famille de la bourgeoisie catholique du Nord et partage avec lui un lien de parenté lointain. Il faut ici souligner certains points. À lire les récits de J. Vanier, la relation serait librement consentie, elle reproduirait la relation entre Jacqueline d'Halluin et T. Philippe, et aurait pour fruit, si étrange que cela paraisse, la fondation de L'Arche.

Nous avons deux comptes rendus distincts du troisième entretien de J. Vanier, avec Stephan Posner et Patrick Fontaine à nouveau, en date du 5 juillet 2016. Le nom de Jacqueline d'Halluin apparaît cette fois avec toute la netteté requise. Stephan Posner note : «L'entretien a duré deux heures. [...] L'expérience de 1952 aurait été vécue avec Jacqueline d'Halluin. Il nous dit que ce qui était recherché c'était d'abord une expérience de communion plutôt qu'une expérience sexuelle, même si cela y conduisait.» Patrick Fontaine ajoute :

«Jean dit que dans l'expérience de 1952 avec Jacqueline (plus tard dans la conversation nous comprendrons qu'il s'agit de Jacqueline d'Halluin), il y avait "équilibre", c'est Jacqueline qui a pris l'initiative, la dimension de communion spirituelle était très forte, la dimension sexuelle, de plaisir, très peu présente, voire quasi-inexistante, bien qu'elle ait été là'.»

Pour mieux comprendre la portée de cet épisode, il importe de le resituer dans le contexte des semaines ayant suivi le départ de T. Philippe, qui survient le 3 avril 1952. J. Vanier, qui devient alors officiellement le directeur de l'Eau vive, est rapidement informé, dès le mois de mai 1952, des faits graves qui sont reprochés à T. Philippe. J. Vanier écrit en ce sens le 18 mai au P. Paul Philippe :

«Le R. P. Provincial (= le P. Avril) a parlé au P. Behler il y a trois jours. Il lui a donné les mêmes détails qu'à moi, lui disant de plus : "Le Père a avoué qu'il a couché avec les jeunes filles"².»

1. Compte rendu de Patrick Fontaine, Dossier «Cellule de crise, 2016-2019», AAI.

2. Lettre de J. Vanier à Paul Philippe du 18 mai 1952, citée *in extenso* dans la lettre de P. Philippe au maître général Suarez, 22 mai 1952, AGOP.

Il faut noter également que les deux premiers témoignages écrits de victimes qui étayent la procédure canonique à l'encontre de T. Philippe datent du mois de juin 1952¹.

Du jour même du 15 juin 1952, nous avons une lettre du P. Paul Philippe au maître général des dominicains : de toute évidence, Paul Philippe passe ce jour-là un cap dans la compréhension du dossier, prenant la mesure pathologique du cas de T. Philippe. « J'ose dire que pour la première fois le P. Thomas m'a fait peur.² » Ce dernier, menaçant de se suicider, laisse apparaître « une marche foudroyante vers la schizophrénie et peut-être la démence précoce³ ». La mi-juin 1952 correspond, en conséquence, à un acmé de la crise. Comment comprendre la concomitance chronologique entre l'initiation sexuelle de J. Vanier et la procédure lancée à Rome ?

Deux mois et demi après le départ contraint de T. Philippe dont les causes d'éloignement sont parfaitement connues par les principaux intéressés, J. Vanier a une relation intime avec Jacqueline d'Halluin, en tant que directeur et successeur de T. Philippe, en l'absence de ce dernier. Au moment où T. Philippe perd pied sur le plan psychologique, où l'Eau vive semble plus que jamais menacée dans ses fondations, on la renforce en élargissant le cercle des *intimes*, et en y incluant J. Vanier, un homme, un sexe masculin, un « Christ ». Jacqueline d'Halluin a-t-elle agi sur une impulsion spirituelle ou sexuelle ? A-t-elle reçu une suggestion en ce sens de la part de T. Philippe ? Est-ce compulsif ou délibéré ? Les archives conservées ne permettent pas de répondre, puisque les lettres entre T. Philippe et Jacqueline d'Halluin n'ont pas été conservées. On sait tout de même qu'entre avril et juin 1952, J. Vanier se rend au moins deux fois à Rome et essaie de voir T. Philippe alors même que les visites lui sont en théorie interdites. Une première fois avant le 22 mai⁴, sans succès : J. Vanier est intercepté à la gare et accepte de prendre le train suivant pour Paris. Une seconde fois les 30

1. Témoignages de Madeleine Guérout et de Madeleine Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

2. Lettre de Paul Philippe au maître général Suarez, 15 juin 1952, AGOP.

3. Lettre de Paul Philippe au maître général Suarez, 15 juin 1952, AGOP.

4. Lettre de Paul Philippe à Suarez, 22 mai 1952, AGOP. Elle mentionne que P. Philippe et le P. Giraud sont allés à la gare l'intercepter et qu'il est reparti à Paris deux heures plus tard.

et 31 mai, cette fois-ci probablement avec plus de discrétion et plus de succès¹, même si le secret désiré sera finalement éventé². À la mi-juin, le maître de l'Ordre décide de renvoyer T. Philippe en France. Le lundi 23 juin, ramené d'Italie par J. Vanier qui est allé le chercher en voiture à la frontière, T. Philippe arrive au couvent de Dijon ; il est alors immédiatement conduit à l'abbaye de Cîteaux. On mesure dans cette chronologie du mois de juin 1952 l'effervescence en forme de panique des amis de T. Philippe.

Sur le plan liturgique, la date de la Fête-Dieu, la fête du Corps et du Sang du Christ, est symbolique dans une perspective à préciser : c'est la fête du Saint-Sacrement, où l'on célèbre la présence réelle du Christ dans le pain et le vin consacrés. Ce n'est pas une fête mariale. C'est la fête de l'Incarnation et du don à l'humanité du Christ sous la forme des saintes espèces. Quand on relit les lettres de 1952 échangées entre T. Philippe et J. Vanier, de manière évidente, on doit conclure que T. Philippe, même absent, est informé avec précision de la participation de J. Vanier aux « grâces » et du rôle majeur de Jacqueline d'Halluin et d'Anne de Rosanbo. Cette dernière, ancienne novice du monastère de La Croix a ensuite rejoint l'Eau vive où, initiée par T. Philippe, elle devient une de ses plus ferventes disciples. Les dates des lettres manquent pour préciser la chronologie, mais le sens est net. Ainsi, dans un billet datable de 1952, on peut lire ce passage extrêmement révélateur :

« Mon bien cher Jean. Un tout petit mot pour vous assurer de mon union très profonde. Je sens si fort que nos rencontres nous apportent beaucoup de grâces ; elles nous fortifient ; elles nous apportent de la vie. [...] M. veut manifestement se servir pour vous de A. [Anne de Rosanbo] et de Jac. [Jacqueline d'Halluin], c'est elles qui doivent vous donner conseil et force, elles tiennent la place de N. [T. Philippe] près de vous... et je crois qu'il ne faut pas chercher de lumière ailleurs³... »

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, début juin 1952, APJV.

2. Lettre de P. Philippe à Suarez, 9 juin 1952, AGOP. J. Vanier a été vu à la messe à Sainte-Sabine et semble avoir menti à Paul Philippe dont la méfiance est éveillée (ce qui n'était pas le cas dans la première lettre où Vanier bénéficiait encore à ses yeux d'un capital de confiance).

3. Lettre de T. Philippe à Jean Vanier, deuxième moitié de 1952, APJV.

Comment comprendre avec exactitude ce passage ? Puisque Anne de Rosambo et Jacqueline d'Halluin doivent désormais tenir la place de T. Philippe auprès de J. Vanier, et puisque J. Vanier a des relations intimes avec Jacqueline d'Halluin, faut-il conclure de ce fragment que J. Vanier avait aussi des relations intimes avec T. Philippe ? Est-ce forcer le texte ? Quoi qu'il en soit, le cercle désormais se referme autour de quatre personnes, dans une formule très forte : il est inutile de chercher la lumière « ailleurs ».

Diriger l'Eau vive

Le 3 avril 1952, T. Philippe est éloigné de l'Eau vive et envoyé à Rome. Cette décision fait suite à la prise de connaissance par le prier provincial, puis par le maître général, des témoignages de deux femmes de l'Eau vive concernant T. Philippe. La nature sexuelle des faits rapportés, la volonté de faire perdurer l'Eau vive, la crainte du scandale et le désir de discrétion des deux victimes font que les raisons de ce départ ne sont jamais révélées publiquement et ne sont pas initialement exposées aux membres et aux amis de l'Eau vive. Seuls ceux qui sont initiés au « secret » et les responsables dominicains en charge en sont d'abord informés. Il faut cependant noter que, dans les semaines qui suivent ce départ, la situation conflictuelle qui oppose les membres laïcs de l'Eau vive aux responsables de la province de France conduit ces derniers à informer un certain nombre d'acteurs de la situation des principaux éléments reprochés à T. Philippe¹. Cette stratégie vise à faire taire

1. De nombreux documents attestent qu'assez vite, en avril et mai 1952, un certain nombre d'informations « secrètes » circulent à l'Eau vive, au Saulchoir, chez les dominicains parisiens, au monastère de la Croix et au couvent de l'Épiphanie. Mais il est difficile d'établir ce qui a été divulgué exactement et dans quelle mesure cela a pu être interprété et déformé. À titre d'exemple, on cite ici un extrait d'une lettre de T. Philippe au père Suarez du 27 mars 1952 qui montre que des informations ont commencé à circuler avant même son retrait : « Le 19 mars, le P. Marie-Dominique, mon frère, est venu affolé me voir. Il venait d'apprendre par le P. Guérard que le P. Prier du Saulchoir avait réuni les pères du Conseil pour les informer de la chose en termes très malveillants, faux d'ailleurs, même injurieux je crois et en terminant : "Vous voyez les dangers d'une certaine spiritualité." J'ai su depuis que le P. Provincial avait parlé au prier du Saulchoir et celui-ci au P. Baron, avant que le P. Provincial ne m'ait parlé », AGOP.

les défenseurs de T. Philippe qui voient dans son retrait une manœuvre de la province de France pour limiter son influence et prendre le contrôle de l'Eau vive. Perçue comme nécessaire¹, elle a des effets secondaires négatifs entraînant la prolifération de rumeurs qui viennent gravement envenimer et obscurcir la situation². Elle fait naître aussi chez plusieurs proches de T. Philippe une attitude inverse à celle escomptée puisqu'ils développent la conviction durable que ce sont des calomnies forgées pour nuire à l'Eau vive et à T. Philippe.

C'est dans ce contexte lourd de confusion et de tension que J. Vanier est désigné par T. Philippe comme directeur de l'Eau vive. Ce choix qui surprend les dominicains de la province de France, du fait de la jeunesse et de l'inexpérience ecclésiale de J. Vanier, provoque un conflit ouvert qui ne prend vraiment fin qu'avec la fermeture de l'Eau vive en juin 1956. Le conflit passe par différentes phases, avec des crises aiguës et des périodes d'apaisement dont il faut présenter ici la chronologie et les enjeux.

La première phase, assez brève, voit le conflit émerger progressivement entre avril et juillet 1952. On a vu que les tensions se nouent initialement autour du retrait forcé de T. Philippe et de sa perception comme le fruit d'une machination du Saulchoir et de la province dominicaine. La diffusion progressive de la nature des faits reprochés auprès des membres et de certains soutiens de l'Eau vive pour tenter de leur faire accepter cette décision n'a pas le résultat escompté et une majorité d'entre eux fait le choix de rester fidèle au fondateur de la communauté malgré l'adversité. C'est d'abord le cas des parents de J. Vanier. Présents en Europe jusqu'à l'été 1954³, ils apportent un soutien indéfectible

1. Dans une lettre du 11 juillet 1952 au P. Behler, o.p., le P. Avril, provincial des dominicains, écrit ainsi : « Si un scandale éclate, – ce que je désire éviter de toutes mes forces, – la responsabilité en incombera à ceux qui, calomniant le Saulchoir et la Province dominicaine de France, et représentant le père T. Philippe comme une victime d'injustes machinations, obligent à rétablir la vérité », III O 59, ADPF.

2. Le père de Menasce écrit quant à lui à Jacques Maritain le 1^{er} juillet 1952 : « Il paraît d'autre part que tout se colporte avec des demi-vérités, des allusions indirectes, des confidences sous le sceau du secret, etc. Bref, le démon ne laisse se perdre aucun des sous-produits qu'il peut récupérer... », AJRM.

3. Georges Vanier quitte son poste d'ambassadeur en décembre 1953, mais sa femme et lui décident de rester pour voyager en Europe et y visiter leurs amis.

à leur fils et mobilisent régulièrement leur vaste réseau de relations pour soutenir l'Eau vive contre la province dominicaine de France. C'est aussi la position des membres du conseil d'administration de l'Eau vive et de sa présidente, le docteur Herminie de Cossé-Brissac¹. Cette dernière, issue d'une grande famille de l'aristocratie française et disposant d'un puissant réseau de relations, va apporter un soutien sans faille à la communauté et à son nouveau directeur. L'Eau vive trouve un appui équivalent auprès des membres de la Fondation Félix Dehau, qui sont tous des cousins germains de T. Philippe. Propriétaire de deux des trois propriétés de l'Eau vive, elle apporte un soutien de poids aux membres de la communauté contre la province dominicaine.

J. Vanier et l'équipe de l'Eau vive peuvent donc s'appuyer sur ce groupe de personnalités influentes et acquises à leur cause. Dans un premier temps, ce sont même elles qui vont prendre les premières décisions pour s'opposer à la province dominicaine de France et défendre la position de J. Vanier comme responsable du foyer. En effet, il est rapidement contesté par le P. Avril et le conseil provincial, pour qui l'Eau vive est une fondation de l'ordre dominicain, qui doit en garder le contrôle en nommant un nouvel aumônier-directeur. Dès le mois d'avril 1952, le choix se porte sur le P. Augustin Desobry. Ce dernier étant en voyage en Israël et au Liban, sa nomination n'est annoncée aux membres de l'Eau vive que le 29 mai. Dans sa lettre au P. Behler, dominicain allemand résidant à l'Eau vive, le P. Avril lui demande, «pour faciliter ce premier contact, de prévoir pour ce jour-là une réunion générale, autour d'une tasse de thé ou de café²». Grâce au témoignage postérieur de J. Vanier, on sait que la nouvelle plonge d'abord Mme de Cossé-Brissac dans une profonde colère³. Cependant, un long compte rendu du P. Desobry

1. Herminie de Cossé-Brissac (1907-1982), née Rohan-Chabot, est médecin spécialisée en pédiatrie. Diplômée de l'université de Strasbourg en 1940, elle est mariée au général Charles-Henri de Cossé-Brissac.

2. Copie de la lettre du P. Avril au P. Behler, 29 mai 1952, III O 59, ADPF.

3. «Je me rappelle parce que les Dominicains ont écrit une lettre contre le Père Thomas et il y avait une lettre qui est arrivée [...] disant que "nous avons nommé le Père Desobry. Et nous souhaitons que vous l'accueilliez autour d'une tasse de thé". Donc j'ai apporté la... "Une tasse de thé, une tasse de thé. Pas question !". C'est une femme, c'est la femme du général de Cossé-Brissac. C'est une femme superbe de droiture, de... Elle ne supportait pas... des magouillages», entretien de recherche, A. Mourges, 2009.

permet de savoir qu'elle le reçoit le 4 juin suivant et qu'elle évite de manifester une opposition trop directe et de refuser ouvertement la nomination du dominicain. Sa stratégie semble plutôt consister à dresser un tableau si sombre de la situation et à poser des conditions si dures que la province renonce à son projet¹. Elle commence par souligner que désormais, elle et les membres de l'Eau vive sont au courant «de toute l'affaire» et pensent qu'il «s'agit d'odieuses calomnies», ce qui suscite un climat d'hostilité générale envers le Saulchoir et la province. Elle rappelle ensuite que l'Eau vive n'est pas officiellement rattachée à l'Ordre et que de ce fait les laïcs qui l'animent et les associations qui la soutiennent et en possèdent les locaux, ne veulent pas prendre le risque que l'orientation spirituelle et théologique soit modifiée par une intervention de la province qu'ils jugent trop progressiste. De cela, il découle, selon elle, qu'un aumônier nommé par la province serait cantonné à un rôle spirituel et n'aurait aucun pouvoir décisionnel sur les orientations, le recrutement et l'organisation. Cette attitude est inacceptable pour le P. Desobry et la province. S'ouvre alors une période de tractations pendant laquelle la province cherche à s'assurer le contrôle matériel, spirituel et doctrinal de l'Eau vive. Les membres de l'Eau vive et leurs soutiens ne cédant pas, la province prend finalement la décision, le 19 août 1952, de rompre complètement les relations avec eux, en retirant tous les dominicains encore associés aux foyers et en interdisant l'accès du Saulchoir aux étudiants. Au terme de l'été 1952, J. Vanier se trouve donc confirmé comme directeur d'un foyer d'étudiants ayant perdu son accès à un lieu de formation. On peut noter que dans ce premier temps, son rôle personnel dans le conflit est resté assez modeste du fait de l'importance des enjeux et des forces en présence et de sa faible reconnaissance à ce moment. C'est véritablement dans la phase suivante qu'il va commencer à exercer pleinement son rôle de directeur.

La seconde période, qui va de septembre 1952 à octobre 1954, est donc marquée par la rupture complète des relations avec l'ordre dominicain et notamment la fermeture des cours du Saulchoir aux étudiants de l'Eau vive. Comme c'est en grande partie pour eux que venaient

1. Compte rendu de la conversation du R.P. A-M. Desobry avec Madame de Cossé-Brissac, 4 juin 1952, III O 59, ADPF.

les étudiants de l'Eau vive, la communauté se vide rapidement et se réduit à une trentaine de personnes. Ne reste que le noyau des fidèles de T. Philippe, composé principalement de femmes et de quelques étudiants dont certains voient davantage l'Eau vive comme un logement bon marché que comme un véritable lieu de formation.

J. Vanier se retrouve donc au cœur d'une situation tendue et complexe, impliquant des personnalités influentes. Dans ses témoignages postérieurs, il s'est souvent présenté comme un jeune homme inexpérimenté, voire naïf, faisant ce qu'il pouvait pour continuer à faire fonctionner l'Eau vive¹. Cette explication pourrait s'imposer comme une évidence, tant la jeunesse de J. Vanier semble en décalage avec le caractère particulier de la situation. Cependant, les documents accessibles aujourd'hui donnent à voir une réalité sensiblement différente. Certes, son inexpérience le pénalise, et certes, en quête de sa vocation, on aurait pu imaginer qu'il poursuive ailleurs son discernement. Mais on voit aussi émerger chez lui une incontestable qualité de meneur d'hommes et une opiniâtreté dans l'adversité. Ainsi, on le voit peu à peu s'imposer comme le *leader* de ce groupe de résistants et développer une intense activité de *lobbying*. Sous sa direction, l'Eau vive semble se transformer en groupe de pression luttant pour sa survie et celle de son fondateur. Il multiplie ainsi, avec le soutien de son père (qui sans connaître le dossier exact mobilise son vaste réseau de relations), les visites et les courriers à des hauts dignitaires ecclésiastiques en France et à Rome tels que Mgr Roncalli (nonce apostolique en France, puis patriarche de Venise) ou Mgr Montini (proche de Pie XII et pro-secrétaire d'État jusqu'en 1954). Il cherche aussi à attirer de nouveaux soutiens, de nouvelles figures tutélaires qui pourraient protéger l'Eau vive. Du côté ecclésiastique, il s'adresse, sans trop de succès, à Mgr Renard, évêque de Versailles (diocèse dont dépend l'Eau vive), puis à Mgr Jean Rupp² (1905-1983), évêque auxiliaire de Paris pour les étrangers, qui en devient le nouveau référent ecclésiastique en avril 1953 et lui accordera largement son soutien jusqu'en 1956. Il

1. «Je ne connaissais rien. Je n'avais jamais été au centre. Il m'a fallu tout apprendre. J'étais aidé par Marguerite Tournoux, Marise Hueber, Jacqueline d'Halluin et d'autres», Jean VANIER, «Sur la préhistoire de L'Arche», texte cité.

2. Pour plus d'information, voir Michel FOURCADE, «RUPP (Jean)», *Dictionnaire des évêques de France*, Paris, Cerf, 2010.

entre aussi en contact avec Mgr Léon-Joseph Suenens, évêque auxiliaire de Malines, et Veronica O'Brien, une de ses proches, fondatrice de la branche française de la Légion de Marie avec laquelle un bref partenariat est tenté. Du côté politique, il cherche à mettre en place une association des Amis de l'Eau vive, dont son père serait le président et qui regrouperait des personnalités catholiques de différentes nationalités¹ voulant soutenir le foyer et son extension en France et à l'étranger.

Du point de vue des enseignements et de la dynamique spirituelle, la période est difficile pour l'Eau vive. Pour tenter de remplacer le Saulchoir, les étudiants restants s'inscrivent individuellement à l'Institut catholique. Afin de compenser le départ des pères dominicains associés jusque-là au foyer pour les cours d'été et les enseignements au fil de l'année, de nouveaux contacts sont pris qui conduisent à recomposer le «corps professoral» de l'Eau vive dans une sensibilité plus conservatrice et traditionnelle². Ils permettent de reprendre rapidement l'organisation de sessions ponctuelles au fil de l'année et de cours d'été dès l'année 1953. Malgré tous ces efforts, la communauté connaît dans cette seconde période un déclin incontestable. Le conflit ouvert avec la province dominicaine lui a fait perdre ses liens avec son milieu d'origine et a terni son image. C'est pour cette raison que dès le début de l'année 1954 des démarches sont entreprises pour tenter de rétablir ces liens. La reprise du dialogue est facilitée par la «démission», en février de cette année, du père Avril de sa charge de provincial³. Ce dernier incarnait pour les membres de l'Eau vive les «complots» et l'hostilité de la province contre eux et contre la ligne spirituelle de leur fondateur «calomnié». Il est remplacé par le père Ducatillon à la tête de la province. Ce dernier, qui avait géré le début de la crise en avril 1952 en l'absence du père Avril, est perçu de manière beaucoup plus positive par les membres de la communauté. Cependant, malgré ce changement de

1. Robert Schuman est notamment sollicité, sans qu'on sache s'il accepte l'offre. La formation de cette association est un projet qui ne parviendra pas à aboutir avant la fermeture du foyer en 1956.

2. Sur cette question, voir A. MOURGES, *op. cit.*, p. 238-269.

3. Le départ forcé du père Avril, qui survient le 8 février 1954, est une conséquence de la crise des prêtres ouvriers.

situation considéré comme « providentiel » par T. Philippe¹, les négociations vont mettre près de huit mois à aboutir. Elles impliquent cette fois-ci le diocèse de Versailles, qui fait un peu fonction de médiateur et permet de sortir de l'opposition frontale entre la province et le foyer. Dans les mois suivants, les tractations aboutissent finalement à la conclusion d'un accord tripartite entre le diocèse, la province et l'Eau vive. Il est validé par le conseil provincial des dominicains le 14 septembre et par le conseil d'administration de l'Eau vive le 4 octobre suivant. Il permet le rétablissement des liens antérieurs avec le Saulchoir et le retour de pères dominicains à l'Eau vive pour y donner conférences et cours d'été.

La conclusion de cet accord ouvre la dernière phase de l'existence de l'Eau vive entre octobre 1954 et juin 1956. Un regain de vitalité est visible notamment par les projets d'extension internationale de l'Eau vive et le rêve d'en faire un mouvement d'Église durable et influent. Il se manifeste par le projet de fonder des groupes de prière et de réflexion (notamment au Canada), mais aussi par celui d'ouvrir de nouveaux centres similaires à celui de Soisy-sur-Seine. Une première fondation est ainsi envisagée à Caen où un donateur propose un domaine et une seconde à Fatima, où J. Vanier se rend plusieurs fois dans les premiers mois de l'année 1956 et réalise l'achat d'un terrain à bâtir avec des fonds offerts par ses parents.

Malgré ce dynamisme apparent, l'accord passé à l'automne 1954 conduit rapidement à de nouvelles tensions. Il prévoit un partage du pouvoir et des tâches entre trois entités, un aumônier directeur désigné par l'évêque de Versailles (avec l'accord des dominicains), un directeur des études nommé par les dominicains (avec l'accord de l'évêque de Versailles) et secondé par un comité doctrinal, un administrateur désigné par le conseil d'administration de l'association de l'Eau vive.

Théoriquement, l'accord est donc peu favorable à l'Eau vive et cantonne J. Vanier à un rôle d'administrateur. Fin octobre 1954, c'est l'assomptionniste Fulbert Cayré (1884-1971) qui est nommé aumônier directeur. Mais sur le terrain, ce dernier peine à s'imposer face à une communauté qui reste largement dévouée à T. Philippe et à son successeur désigné. Dans la pratique, J. Vanier continue en fait à diriger, ce qui

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, février 1954, APJV.

suscite rapidement de nouvelles tensions. Elles deviennent particulièrement fortes avec le père Cayré, ce qu'illustre la lettre écrite par le père de Menasce au père Ducatillon en juillet 1955 :

« Il [le P. Cayré] reproche à juste titre, à J. Vanier d'être celui qui décide, de fait, des admissions des jeunes gens à l'Eau vive alors que Vanier est simplement administrateur. Mais la position morale de Vanier est plus forte que celle du Père Cayré et malgré les règlements il continuera d'en être ainsi¹. »

Sur le terrain, le rapport de force reste donc en faveur de J. Vanier et des femmes de l'Eau vive. Mais la persistance de cette situation où se manifeste clairement la fidélité de l'Eau vive à son fondateur se retournera finalement contre eux. C'est en effet cette attitude qui décide le Saint-Office à imposer le départ immédiat de J. Vanier et du groupe de femmes qui l'entourent. Cette décision fait partie des mesures prises au terme du procès de T. Philippe. On en a connaissance par la lettre du cardinal Pizzardo, secrétaire du Saint-Office, du 28 mai 1956, qui a pour objet d'informer et de mandater le père Ducatillon pour faire appliquer les mesures concernant les différentes communautés et personnes impliquées dans les pratiques de T. Philippe². Concernant l'Eau vive, la principale mesure consiste dans le renvoi de J. Vanier et du noyau de femmes qui portent l'Eau vive avec lui, avec l'interdiction définitive de tenter de reformer ce groupe et de fonder une nouvelle Eau vive en un autre lieu. Ainsi, malgré le manque de preuves concernant alors l'implication de J. Vanier dans les dérives de son père spirituel, c'est finalement l'attachement qu'il continue à lui manifester avec obstination qui le rend suspect et fait faire à tous les acteurs de la situation le constat que le problème de l'Eau vive ne pourra être résolu tant qu'il y restera présent.

1. Lettre du P. de Menasce au P. Ducatillon, 4 juillet 1955, III O 59, ADPF.

2. Lettre officielle du cardinal Pizzardo au P. Ducatillon, 28 mai 1956, III O 59, ADPF.

Jusqu'où aider Thomas Philippe ?

Malgré les directives de son ordre pour lui interdire toutes relations avec l'Eau vive et ses membres, T. Philippe en reste en effet la référence, continuant d'influencer son action et ses orientations depuis les différents lieux où il est mis au secret. Cette influence continue à s'exercer par le biais d'échanges épistolaires soutenus et de rencontres directes. Le père Avril ayant interdit tout échange entre T. Philippe et l'Eau vive à partir de juin 1952 et demandé la surveillance de son courrier, ces échanges se font de manière clandestine durant toute la période. J. Vanier et son maître excellent rapidement dans l'art du secret et de la dissimulation. T. Philippe parvient ainsi à envoyer pas moins de 64 lettres à J. Vanier entre avril 1952 et 1956¹. Quant aux rencontres secrètes, on va voir qu'elles sont fréquentes, leur nombre variant en fonction de l'éloignement de T. Philippe de l'Eau vive et du degré de surveillance qui s'exerce sur lui dans les lieux où il est successivement placé par ses supérieurs.

L'évolution de son attitude et de l'influence qu'il exerce sur l'Eau vive découlant largement de celle du suivi de son affaire par son ordre et par le Saint-Office, il est nécessaire d'en présenter les trois grandes phases.

Une première va de son départ de l'Eau vive le 2 avril 1952 à son retour en France, à la trappe de Cîteaux, le 14 juin suivant. Entre les deux il réside à Sainte-Sabine, siège de l'ordre dominicain à Rome. On a déjà évoqué au début de ce chapitre la grande confusion qui règne durant cette première phase de l'affaire. C'est le temps où les supérieurs de T. Philippe prennent connaissance des accusations portées contre lui et commencent à découvrir la situation. Le P. Suarez, maître général de l'Ordre, demande alors au P. Paul Philippe de suivre T. Philippe dont il était proche depuis de longues années. Dans cette phase, T. Philippe reconnaît avoir eu des rapports sexuels uniquement avec les deux femmes le dénonçant et commence à les justifier par des arguments théologiques auprès de plusieurs responsables de l'Ordre qui le connaissent bien (les pères

1. Les correspondances de T. Philippe à Jean Vanier entre 1952 et 1964 sont un des matériaux essentiels sur lesquels s'appuie ce travail. Voir la présentation qui en est faite au chapitre 6.

Garrigou-Lagrange, Browne, Paul Philippe, Gagnebet). Prenant conscience de la gravité de la situation, Suarez décide de transmettre l'affaire au Saint-Office dès le 5 avril. Dans les semaines qui suivent, T. Philippe poursuit sa défense, menace de demander sa réduction à l'état laïc et met en avant que si les choses continuent ainsi il craint pour sa santé mentale. Il obtient donc d'être renvoyé en France. Il faut souligner qu'à ce moment de l'affaire, les supérieurs dominicains et le Saint-Office sont encore loin de prendre la mesure de la gravité et de l'ampleur de la situation¹. Quant à J. Vanier, on a vu que cette période correspondait pour lui au temps de l'initiation aux pratiques mystico-sexuelles de T. Philippe, celle-ci survenant seulement le 15 juin 1952. On a déjà indiqué qu'il se rendait deux fois à Rome le 22 mai, puis le 30-31 du même mois, en essayant de voir T. Philippe malgré l'interdiction qui lui en est faite. Selon le P. Paul Philippe, il tente durant ces visites de défendre son père spirituel :

« En mai 1952, J. Vanier vint à Rome pour défendre le P. Thomas, auprès du P. Suarez, Maître général des Prêcheurs et auprès de moi-même [...]. Je ne sais pas ce que J. Vanier a dit au P. Suarez, mais je me rappelle bien que, avec moi, il soutint obstinément que le P. Thomas était un saint religieux, calomnié par des confrères, qui ne lui pardonnaient pas d'avoir été nommé Recteur du « Saulchoir » à la place du P. Chenu, démis par le S. Office en 1942. Tous mes efforts pour convaincre J. Vanier furent vains². »

J. Vanier, encore ignorant du fond de l'affaire en mai 1952, ne peut entendre la réalité des faits et clame donc avec force l'innocence de T. Philippe. Cette attitude se retrouve chez d'autres soutiens de l'Eau vive qui viennent également à Rome plaider la cause du religieux. Ce n'est que quelque temps après qu'initié lui-même (15 juin 1952), il peut

1. Une vingtaine d'années plus tard, en 1977, il sera demandé à Paul Philippe de donner son avis sur une nouvelle demande d'ordination de Jean Vanier. Pour cela, il reprend le dossier et ses souvenirs et en fait une longue synthèse. Dans ce document, il écrit qu'au printemps 1952, « ni le P. Général, ni moi-même ne connaissions encore toute la gravité et l'extension des relations immorales et des aberrations "mystiques" du P. T. Philippe : l'entière vérité fut découverte seulement durant le procès du S. Office en 1956 », « L'ordination sacerdotale de M. Jean Vanier. *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF.

2. « L'ordination sacerdotale de M. Jean Vanier. *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF.

prendre conscience de la réalité des faits, mais en les considérant désormais comme justifiés par des grâces exceptionnelles¹. Les initiées de T. Philippe peuvent alors l'informer d'une ligne de conduite à tenir. C'est ce que rapporte l'une d'elles, Myriam Tannhof, dans sa déposition au Saint-Office en janvier 1956 :

« Anne de Rosambo a été chargée par le Père Thomas de mettre J. Vanier au courant peu à peu, car, au cours de son voyage à Rome, il avait fait de grandes gaffes en niant tout à vous, mon Père (Paul Philippe). Le mieux était de dire que le Père était fou ; ce que le P. Thomas m'a redit quand je l'ai vu lors de son séjour à Compiègne². »

Ainsi J. Vanier est invité par les autres initiés, peut-être sur ordre de T. Philippe, à adopter une attitude publique différente, en ne contestant plus les faits et en les expliquant par un trouble psychologique. Cette position inaugure ce qui sera l'attitude officielle des membres de l'Eau vive dans la période qui va de juillet 1952 à octobre 1955.

Ce second temps est pour T. Philippe et ses disciples celui de l'attente. Exploitant l'argument d'une fragilité psychologique passagère, le dominicain fait valoir son besoin de repos dans un milieu amical. Il abandonne aussi son attitude d'auto-justification et s'en tient désormais au silence sur les faits qui lui sont reprochés. Il veut en cela faire preuve d'une soumission apparente et peut-être éviter d'attirer l'attention de ses supérieurs sur les nombreux faits qu'ils ignorent encore. Durant ces trois ans et demi, il va résider dans plusieurs lieux différents. En juin 1952, il passe quelques semaines à Cîteaux avant de gagner la trappe de Sept-Fons, où il réside de juillet à décembre. Ce même mois, il s'installe au Hameau-école de Longueil-Annel, un centre éducatif pour des adolescents en difficulté. Ce lieu est dirigé par le Dr Préaut, un psychiatre non croyant proche du Dr Thompson, autre psychiatre habitant à l'Eau vive et fidèle soutien de T.

1. Bien plus tard, il reviendra sur cette période en disant : « Il avait été dénoncé par des personnes d'être trop proche de certaines femmes dans la prière. Au début, je pensais que c'était de la pure calomnie. Par la suite, il y a eu des faits. Donc ce n'étaient pas uniquement des inventions ; la calomnie venait de l'interprétation. Je crois qu'on a tissé beaucoup de choses autour de tout cela », « Interview de Jean Vanier en octobre 1994 », p. 4, APJV.

2. Déposition de Myriam Tannhof, 2-4 janvier 1956, ACDF.

Philippe¹. Dans ce lieu proche de Compiègne (Oise), il bénéficie de la bienveillance du docteur Préaut et d'une moindre surveillance de ses supérieurs. Il y reste jusqu'en décembre 1953. Puis il est envoyé au couvent dominicain de Corbara en Corse où il réside jusqu'en septembre 1954. À cette date, il obtient de revenir à Longueil-Annel où il reste jusqu'en décembre 1955.

T. Philippe résidant en France, il est désormais plus facile pour ses fidèles de l'Eau vive de le rencontrer clandestinement. De fait, les lettres du dominicain à J. Vanier et plusieurs dépositions de victimes auprès du Saint-Office attestent de la régularité de ces rencontres et des stratagèmes employés pour les organiser. Elles sont cependant plus difficiles et plus rares quand T. Philippe réside dans des monastères et des couvents. Ainsi on en compte une seule en 1952, quand J. Vanier et Norbert Tannhof se rendent à Sept-Fons, puis deux (en juillet et septembre 1954) lors du séjour à Corbara, J. Vanier étant cette fois-ci accompagné du Dr Thompson puis d'un étudiant canadien de l'Eau vive². Mais c'est surtout durant les deux années passées à Longueil-Annel que les visites peuvent être fréquentes et régulières. C'est ce qu'indique Myriam Tannhof dans sa déposition au Saint-Office :

« Après son éloignement de l'« Eau vive » en 1952 et jusqu'à son départ pour Rome en 1956, le P. T. Philippe a continué à rencontrer certaines « initiées », et J. Vanier le savait, et même il les aidait à se rendre auprès de lui. « Je sais, a dit Myriam Tannhof lors de sa déposition au procès, qu'il (J. Vanier) a souvent vu Anne (de Rosambo) et Jacqueline (d'Halluin, une autre « initiée »), alors que le Père était à Compiègne. Il a vendu sa traction avant (un modèle de voiture Citroën) et acheté une camionnette fermée, qui cachait le Père et Anne »³. »

Ainsi, avec l'aide de J. Vanier désormais complice, T. Philippe poursuit ses relations mystico-sexuelles avec les femmes qui lui restent

1. Les docteurs Thompson et Préaut occupent une place essentielle dans le cheminement qui conduit à la fondation de L'Arche et seront évoqués à plusieurs reprises dans la suite de ce travail.

2. Ces visites sont évoquées par Jean Vanier dans ses lettres à ses parents du début juillet et du 25 septembre 1954, APJV.

3. « L'ordination sacerdotale de M. Jean Vanier. *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF.

fidèles. Publiquement, dans une complète duplicité, J. Vanier et les membres de l'Eau vive affichent cependant une attitude radicalement différente qui vise à dissocier la communauté de son fondateur. C'est ce qu'ils exposent dans un « rapport justificatif » rédigé au printemps 1954 dans le cadre des négociations avec le diocèse de Versailles et la province dominicaine :

« Les dirigeants [de l'Eau vive], depuis le début, ont dissocié le cas du Père Th. Philippe du cas de l'œuvre. Ce que le Père Th. Philippe a pu faire comme homme privé n'a rien à voir avec l'œuvre. Les supérieurs du Père Th. Philippe seuls ont le droit de le juger et de le retirer de l'œuvre. Les dirigeants de l'Eau vive n'ont jamais demandé son retour¹. »

La stratégie vise à protéger la communauté des accusations contre son fondateur par un effort de distinction entre l'homme et son œuvre. Ils prolongent leur argument en soulignant que « la doctrine enseignée par le père Philippe a toujours été la plus traditionnelle et, par ses actes extérieurs, il n'a fait qu'édifier ceux qui l'approchaient² ». Ainsi ils distinguent entre les enseignements publics de T. Philippe, irréprochables selon eux, et ses enseignements privés qui ne concerneraient pas l'Eau vive.

Ils mettent aussi en avant une image de laïcs obéissants et très humbles devant les lumières dispensées par la hiérarchie et le ministère alors qu'eux se déclarent incapables de juger des faits reprochés à T. Philippe. L'argument est risqué, tant la gravité de ces faits est évidente. Pour la hiérarchie, leur condamnation découle du sens moral le plus commun, ce qui rend inévitablement suspecte une attitude de « neutralité ». À plus forte raison quand elle est avancée par des gens intimement liés à T. Philippe et pour la plupart soupçonnés d'être ses complices.

L'adoption de cette attitude ambiguë et risquée peut s'expliquer aussi par l'inaction du Saint-Office et de l'Ordre durant cette seconde phase. C'est ce qu'indique l'auteur du « Rapport d'archives » mandaté par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Faisant une analyse serrée du dossier, il constate « que de juin 1952 à octobre 1955, aucune

1. Rapport justificatif des dirigeants laïcs de l'E.V., avril 1954, III O 59, ADPF. Ce document de 71 pages est rédigé par les responsables de l'Eau vive pour défendre leur attitude depuis avril 1952.

2. Rapport justificatif des dirigeants laïcs de l'E.V., avril 1954, III O 59, ADPF.

mesure n'a été prise par le Saint-Office malgré des dénonciations claires et concordantes et alors que le P. T. Philippe a reconnu, au moins partiellement, les faits dénoncés¹ ». Une simple analyse chronologique et numérique des pièces conservées dans le dossier de T. Philippe permet de confirmer le non-traitement du dossier entre juin 1952 et octobre 1955. Ainsi, on y trouve seulement une quinzaine de documents pour cette période contre plus d'une centaine entre novembre 1955 et août 1956. Ils permettent de voir que l'essentiel de l'enquête et du procès est réalisé en quelques mois. Pour expliquer cette longue période d'inaction, l'auteur du rapport évoque un faisceau de circonstances : l'âge et la santé fragile du commissaire du Saint-Office, le père Cristoforo Bigazzi, o.p., la crise des dominicains en France et la démission forcée de trois provinciaux en février 1954 et enfin, la mort accidentelle du maître général, le père Suarez, le 30 juin 1954, suivie d'une longue période de vacance de l'autorité jusqu'à l'élection de Michael Browne en 1955. Selon lui, tous ces faits « ont ralenti le traitement des dossiers et permis d'enfouir l'affaire dans le silence ». Au point qu'à l'automne 1955, elle semble sur le point de se conclure par la prise de mesures relativement souples. C'est notamment ce que préconise le nouveau maître de l'Ordre dans une note sur l'affaire du 29 octobre 1955 :

« Pour ma part, je pense que le Père Thomas dorénavant doit se donner à ses prières, à écrire (sous censure), peut-être à enseigner un peu de dogme ou d'histoire, mais ne doit pas ni confesser ni diriger les âmes. Sa correspondance doit être aussi surveillée. Pour faire tout cela, une intervention du S.O. n'est pas absolument nécessaire². »

Même si l'on ne sait pas exactement ce que T. Philippe, J. Vanier et les membres de l'Eau vive comprennent de ce long arrêt de la procédure, il est évident qu'il constitue pour eux un signal positif leur permettant d'espérer un dénouement assez favorable de la situation, ce qui permet de mieux comprendre les positions qu'ils défendent face à la province de France.

Cependant, deux semaines seulement après la rédaction de cette note,

1. « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF.

2. Note sur une lettre du P. T. Philippe du 29 octobre 1955, P. Michael Browne, ACDF.

le 14 novembre 1955, une déposition du P. Guérard des Lauriers, o.p., vient relancer l'affaire et ouvrir ainsi sa troisième et dernière phase. Durant celle-ci, c'est le P. Paul Philippe, devenu commissaire du Saint-Office le 30 mai 1955, qui en assume personnellement la charge avec une énergie, une intelligence et une finesse qui contrastent fortement avec les lenteurs de la période précédente. C'est lui qui recueille le témoignage du P. Guérard des Lauriers. Ce dernier, professeur au Saulchoir, ne pouvait pas être tenu pour ennemi de T. Philippe dont il avait été un soutien lors de sa régence du Saulchoir et dont il partageait largement la sensibilité spirituelle et les orientations théologiques. Il n'a pas été le témoin direct des faits qu'il rapporte et qu'il a appris de la bouche de Myriam Tannhof. Connaissant bien le milieu de l'Eau vive et les liens de T. Philippe avec les monastères et carmels qu'on a déjà mentionnés, il a pu s'assurer de leur véracité avant de venir les rapporter. C'est lui qui donne à Paul Philippe un premier aperçu, glaçant, de la gravité des faits et de l'ampleur exacte des lieux et personnes que T. Philippe a entraînés dans ses dérives (ceux qui ont été décrits dans la première partie de ce chapitre), le poussant à reprendre l'enquête et à collecter témoignages et documents de manière systématique. Paul Philippe se rend ainsi en France en décembre 1955 où il entend longuement les deux femmes ayant témoigné en 1952¹. Mais aussi Myriam et Norbert Tannhof dont les dépositions vont se révéler décisives. Myriam Chemla, jeune juive française et Norbert Tannhof, jeune allemand, avaient été tous deux les dirigés de T. Philippe qui les avaient mariés en 1951. Myriam avait été entraînée dans les dérives de T. Philippe et avait occupé une place de choix dans le premier cercle de ses initiées jusqu'au début de l'année 1954. À ce moment, à une date et selon des circonstances qui restent inconnues, elle décide de dénoncer les abus sexuels qu'elle a subis. Cette prise de conscience semble provoquée par la découverte des faits par son mari, qui en aurait été jusque-là ignorant. À partir de ce moment, ils se retournent ensemble contre T. Philippe et l'Eau vive jusqu'à finir par donner leur témoignage au Saint-Office. Outre les élé-

1. Suite à cette visite, il écrit au P. Ducatillon le 12 janvier 1956 : « Grâce à vos renseignements, j'ai pu rencontrer les personnes intéressées. Près de trente heures au total ! L'affaire me paraît beaucoup plus étendue que je ne le soupçonnais. Plus grave aussi que les premières dépositions ne le révélaient. Que Dieu ait pitié », III O 59 2, ADPF.

ments qu'on a déjà présentés sur l'ampleur et la nature exacte des faits, ils informent aussi Guérard des Lauriers et Paul Philippe d'un des faits les plus graves aux yeux de l'Église et de la législation en vigueur à cette époque, commis par T. Philippe et certaines de ses initiées : un avortement auquel est donné un étrange et terrible sens « mystique ». L'enfant avorté est le fruit des relations sexuelles entre T. Philippe et Anne de Rosambo. C'est le seul cas avéré de relation sexuelle de T. Philippe allant jusqu'à une pénétration vaginale et à la procréation. Guérard des Lauriers est le premier à en faire mention dans sa déposition :

« Il y eut un enfant de celle-ci [Anne de Rosambo], c'était une fille [sic¹]. Le P. Thomas en a été terrifié, désespéré, car il croyait que la T.S. Vierge, en vertu de la nature de la chose révélée dans son secret, empêcherait la conception. On s'est arrangé pour que l'enfant naisse mort². »

Trois mois plus tard, mère Thérèse, l'ancienne prieure du carmel de Nogent-sur-Marne confirme les faits et reconnaît son implication lors d'un interrogatoire conduit par Paul Philippe le 19 février 1956 :

« C'est ma faute si l'avortement a eu lieu, car c'est moi qui ai dit au Père d'appeler Simone Leuret pour éviter un grand scandale à l'Eau vive si l'on avait vu qu'Anne de Rosambo était mère. Le Père était complètement déconcerté et il sanglotait. Le Dr Leuret est venue avec les instruments. Elle m'a dit très souvent depuis qu'elle avait cru bien faire, pour la gloire de la T.S. Vierge et je crois que, même aujourd'hui, elle ne comprend pas avoir mal fait, bien qu'elle m'ait dit qu'elle savait bien que cela pourrait lui valoir une condamnation devant les tribunaux³. »

Des détails supplémentaires sont fournis par Guérard des Lauriers sur le sens « mystique » donné à cet avortement, puisqu'il indique que « toutes les initiées ont été conviées à vénérer l'enfant mort comme quelque chose de sacré, en raison du secret de la T.S. Vierge⁴ ». Ces

1. La mention [sic] semble ici ajoutée par l'auteur du rapport. Elle renverrait alors à une erreur quant au sexe de l'enfant. Un peu plus loin dans le rapport, il indique en effet que c'est un fils et qu'il aurait même reçu le prénom de Jean-Marie.

2. Déposition formelle du P. Guérard des Lauriers, o.p., professeur au Saulchoir, contre le P. T. Philippe, Rome, 14 novembre 1955, ACDF.

3. Rapport de l'interrogatoire de mère Thérèse, ex-prieure du carmel de Nogent-sur-Marne, 17 février 1956, ACDF.

4. « Déposition formelle du P. Guérard des Lauriers, o.p., professeur au Saulchoir,

éléments sont confirmés par une note manuscrite de 1956 conservée dans les archives dominicaines de la province de France qui indique que l'avortement a eu lieu le 8 septembre 1947 et précise dans un style télégraphique que l'enfant « non vivant fut baptisé – conservé comme une relique ; enterré dans la forêt en 1952 au moment de la visite du P. Avril¹ ».

Cet acte a donc été revêtu d'une dimension symbolique. En témoigne d'abord la date, au hasard ou à dessein, le 8 septembre, qui correspond à la fête de la nativité de la Vierge. En témoigne ensuite le fait que ce fœtus, baptisé mort, fut conservé comme une relique. Précisons que cet avortement a été connu uniquement de quelques-unes des initiées de T. Philippe et que rien, dans les sources, n'indique que J. Vanier en était informé. On peut penser que T. Philippe ait cherché à lui cacher ce fait déjà vieux de trois ans lors de son arrivée.

En seulement quelques mois, Paul Philippe collecte donc pour le Saint-Office de nombreux témoignages et documents qui viennent attester de manière accablante de la gravité de l'affaire. Cela rend désormais indispensable la tenue d'un procès devant le Saint-Office. Dès décembre 1955, T. Philippe est déplacé de Longueil-Annel à Barra près de Naples pour l'isoler des membres de l'Eau vive et préparer son procès dont les différents temps se déroulent ensuite à Rome entre le 25 janvier et le 2 mai 1956. À cette date, la décision finale est prise par les cardinaux siégeant au Saint-Office. Il est reconnu coupable d'abus sexuels graves avec des femmes adultes, impliquant le sacrement de la pénitence, de faux mysticisme pour justifier de tels actes et d'un avortement provoqué. Cela entraîne sa condamnation à une peine de déposition, une des plus lourdes que prévoit le code de droit canon de 1917². Elle prive T. Philippe de sa capacité d'exercer toute

contre le P. T. Philippe, Rome », 14 novembre 1955, ACDF.

1. « Monographie », 1956, III O 59 2, ADPF. Il s'agit d'un ensemble de notes manuscrites de 27 pages, dont les huit premières portent l'en-tête de la maison généralice des dominicains à Rome (Sainte-Sabine). Il n'est pas daté, mais rapporte des événements allant jusqu'en juin 1956. Il semble avoir été rédigé au moment de l'annonce des mesures du Saint-Office (fin mai-début juin 1956), peut-être pour servir d'aide-mémoire sur les différentes personnes impliquées à rencontrer.

2. Le code de droit canon de 1917 en vigueur à l'époque définit la peine de déposition au canon 2303 : « La déposition, en laissant subsister les obligations résultant de l'ordre

forme de ministère public comme privé : célébration des sacrements, directions spirituelles, prédications...

L'établissement de la gravité des faits suscite aussi la prise de conscience par les membres du Saint-Office et les responsables dominicains du problème posé par la situation de l'Eau vive et la fidélité persistante de J. Vanier et de ses membres à T. Philippe. C'est ce qui entraîne la dispersion du groupe que l'on a déjà évoquée, signant ainsi l'échec de la stratégie maladroite de dissociation entre le futur de l'œuvre et le sort de son fondateur.

reçu et les privilèges cléricaux, entraîne non seulement la suspense d'office, et l'incapacité à n'importe quel office, dignité, bénéfice, pension, charge dans l'Église, mais encore la privation de ceux dont le coupable était pourvu, même s'ils constituaient son titre d'ordination. » Pour bien comprendre la portée d'une telle sanction, il faut préciser la façon dont le droit canon définit la suspense dite "de l'office" au canon 2279 : « La suspense dite simplement "de l'office", sans mention d'aucune limite, défend tout acte soit du pouvoir d'ordre et de juridiction, soit même de simple administration découlant de l'office, sauf l'administration des biens du propre bénéfice. » De manière simplifiée, on peut définir le pouvoir d'ordre comme les pouvoirs que le prêtre reçoit à son ordination, dont le plus important est la délivrance des sacrements. Le pouvoir de juridiction réside, lui, dans l'autorité que lui donnent ces pouvoirs sacrés pour conduire et diriger des personnes placées sous sa juridiction. Donc, par la sentence de déposition, T. Philippe se voit frappé de cette suspense qui le prive en fait du droit d'exercer tout ministère et de délivrer tout sacrement. Mais elle « laisse subsister les "obligations résultant de l'ordre reçu et les privilèges cléricaux", c'est-à-dire que l'ordination n'est pas annulée. En quelque sorte, Philippe reste un religieux ordonné mais en perd toutes les fonctions visibles, ne pouvant plus servir de pasteur au peuple de Dieu. La sentence est donc lourde. Le code de 1917 ne prévoit que deux peines plus lourdes : la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique et la dégradation (qui entraîne la réduction à l'état laïc).

CHAPITRE 3

Quasi-prêtre et prophète

par *Antoine Mourgès*

Le cheminement de J. Vanier vers le sacerdoce, dont le commencement a été abordé dans les chapitres 1 et 2, est un élément bien repéré par ses biographes : ce cheminement s'ouvrirait en 1949-1950 et se clôturerait définitivement en 1959, après une audience papale avec Jean XXIII où les parents de J. Vanier interviennent pour tenter de lui permettre d'être ordonné rapidement et pour tenter d'adoucir les sanctions contre T. Philippe. Ils indiquent également qu'en juin 1956, au moment où les sanctions canoniques frappent T. Philippe et le réseau de ses disciples, l'ordination de J. Vanier est sur le point d'advenir. Ils soulignent enfin, sans vraiment interroger ce choix radical et surprenant, que c'est pour rester fidèle à T. Philippe, « saint prêtre » condamné à tort, que J. Vanier renonce définitivement au sacerdoce¹.

Ce récit construit par J. Vanier offre, par ses nombreuses omissions, une vision tronquée de son cheminement vocationnel, dont le terme n'est pas 1959. Grâce aux documents d'archives transmis par la Congrégation pour la doctrine de la foi, on sait aujourd'hui que J. Vanier cherche encore à accomplir ce projet jusqu'en 1977. Ce qui apparaissait comme une étape de sa jeunesse s'avère occuper une place essentielle durant plus de 25 ans. Qu'est-ce qui a conduit J. Vanier à omettre ces éléments auprès de ses biographes ? En grande partie la

1. Voir par exemple K. SPINK, *op. cit.*, p. 50-57 et A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 87-95.

culture du secret qui est mise en place par le groupe des initiés de l'Eau vive, ainsi que la douleur du ferme refus opposé par le Saint-Siège. Car, on va le voir, les aléas de son cheminement vocationnel, comme sa fin en 1977, ne peuvent se comprendre qu'en lien avec la situation de T. Philippe depuis 1952.

L'importance de ce désir de sacerdoce contrarié et finalement empêché a donc été jusqu'ici sous-estimée. Les documents collectés au fil de l'enquête permettent désormais d'en prendre la mesure exacte et conduisent à interroger à nouveaux frais certains des choix faits par J. Vanier, pour lui-même, pour l'Eau vive et pour L'Arche. La première de ces interrogations, la plus importante, est celle des conséquences de sa dépendance à T. Philippe sur sa conception du sacerdoce et plus largement sur son lien à l'Église catholique. Par l'emprise qu'il exerce sur lui, le dominicain induit chez lui une conception de l'Église ambiguë. Une seconde interrogation porte sur la place qu'a pu occuper ce cheminement vers le sacerdoce, dans la façon dont J. Vanier percevait son rôle spirituel auprès de ceux qui l'entouraient. Jusqu'où la construction de sa légitimité de « témoin spirituel » a-t-elle pu se construire en captant des éléments caractéristiques de la fonction sacerdotale ? On peut également se demander si les obstacles que rencontre son désir d'ordination ne l'ont pas poussé à déployer un charisme personnel de type « prophétique ».

Du sacerdoce pour l'Église au sacerdoce pour l'Eau vive (septembre 1950-juin 1956)

En septembre 1950, J. Vanier arrive à l'Eau vive pour y discerner la forme précise de sa vocation. On a peu d'information sur ce qu'il imagine à ce moment et aucun document contemporain sur l'évolution de sa réflexion entre son arrivée à l'Eau vive et le départ de T. Philippe en avril 1952. Les deux témoignages dont on dispose sont rédigés *a posteriori*. Le premier se trouve dans une lettre à ses parents du 8 décembre 1955. Revenant sur son parcours, il écrit :

« J'avais quitté la marine pour entrer dans un ordre contemplatif mais avant d'entrer sur le conseil de mon directeur (à ce moment le R.P. Daly, s.j.) je suis venu à l'E.V. pour faire une année d'étude et de réadaptation¹. »

Il indique que son premier mouvement le porte alors vers un ordre contemplatif, suivant peut-être en cela l'exemple de son frère aîné Benedict. Dans son texte de 2003 sur la « Préhistoire de L'Arche », il rapporte un essai pour mettre à l'épreuve ce choix : « En février 1951, j'ai fait un séjour de dix jours chez les Chartreux de la Valsainte en Suisse². » Il en revient convaincu que ce n'est pas sa place.

Il semble donc écarter la vie monastique, sans qu'on sache vers quoi il s'oriente ensuite. On sait juste qu'il choisit de rester à l'Eau vive certainement en raison de l'intensification de ses liens avec T. Philippe. Après le départ de ce dernier, J. Vanier occupe une place centrale, en se chargeant de la direction du foyer dans un contexte conflictuel. On a vu que c'est aussi le temps de son initiation. C'est dans cette configuration nouvelle qu'il s'interroge désormais sur sa vocation sacerdotale. Son initiation impose notamment de développer une nouvelle grille interprétative de ce parcours vocationnel, en distinguant le plan public du plan secret.

Du point de vue public, sa vocation personnelle semble désormais se confondre avec celle plus collective de l'Eau vive. Sur le plan secret, son adhésion « fanatique » à un corpus de croyances et de pratiques mystico-sexuelles devient le moteur, invisible pour l'extérieur, de sa vocation et du « don de sa personne à Jésus et Marie ».

Le plan secret et privé jouant un rôle déterminant, c'est par lui qu'il faut commencer l'analyse. On a vu qu'à la suite de son initiation le 15 juin 1952, J. Vanier intègre le premier cercle des disciples de T. Philippe, ce dernier l'invitant à ne pas « chercher de lumière ailleurs ». C'est dans ce cercle restreint qu'il assimile et intériorise avec une intensité croissante les croyances du groupe. La correspondance clandestine avec T. Philippe révèle que ce processus d'initiation vient interférer avec son cheminement vocationnel, jusqu'à finir par le dominer complètement.

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 8 décembre 1955, APJV.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité, p. 9.

Ainsi, dans la première lettre que T. Philippe lui envoie après son départ de l'Eau vive, avant même son initiation effective, il lui affirme que :

« La Ste Vierge m'a montré beaucoup de chose pour vous. Elle veut vous introduire de + en + dans son intimité. Elle demandera aussi peut-être bien des sacrifices ; mais son amour finalement triomphera de tout ; et soyez sûr que ce qu'Elle réserve pour vous vient d'un amour de prédilection de sa part¹. »

Le maître veut ainsi armer moralement et spirituellement son disciple face à l'adversité montante. Il appuie son propos sur la promesse qu'il déclinera à l'infini dans les années qui suivent, d'un « amour de prédilection » particulier de la Vierge qui est une contrepartie normale de la mission qu'elle assigne à J. Vanier et des sacrifices qu'elle lui demande. Quelques semaines plus tard, des propos similaires sont à nouveau employés, pour affirmer que Marie veut :

« vous faire entrer de + en + dans son intimité, Elle vous prend de + en + pour Elle, et me fait comprendre qu'Elle vous a entraîné dans [son] immense mystère, qui extérieurement peut scandaliser, mais qui pour moi intérieurement dans le creuset des souffrances, des humiliations etc... ».

Un peu plus loin, T. Philippe précise ce que doit être le nouveau rôle de J. Vanier à l'Eau vive et auprès de ses membres. Il lui demande ainsi : « Confirmez bien dans la foi ceux qui se confient à vous », et lui demande de « tâcher de maintenir le plus possible l'Eau vive actuelle dans sa ligne² ». Ne possédant pas les réponses du jeune homme à ces lettres, on se doit de rester prudent sur la façon dont ces affirmations prennent place en lui. Cependant ses actes et ses choix dans les années suivantes attestent qu'il a fini par y adhérer complètement et qu'au bout de quelques mois, cette mission que Marie lui confierait par la médiation de T. Philippe devient à ses yeux sa vocation. Dans ce processus, une étape décisive est peut-être franchie dès 1952. On la connaît à travers une autre lettre de T. Philippe à J. Vanier. Datée du 8 septembre 1952, elle fait suite à la visite que J. Vanier rend à T. Philippe à la trappe de Sept-Fons. Il y est fait mention du rôle mystique désormais assigné à

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, début mai 1952, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin mai 1952, APJV.

J. Vanier en lien avec une femme de l'Eau vive, dont l'identité reste incertaine mais qui est sans doute Jacqueline d'Halluin¹ :

« Pour la nativité de la Ste Vierge, N. [=T. Philippe] sentait que c'était providentiel que J. [=J. Vanier] et JXX viennent un peu comme la consommation des grâces qu'ils ont reçus dont cette nuit sera le symbole, que maintenant une nouvelle étape commencera entre JXX et J. que JXX doit être gardée par J. comme St Jean gardait M. [Marie] non pas seulement sur le côté de la prudence mais peut-être surtout p-c-q-il est le fils b.a. [bien aimé] par respect de l'amour [ou de l'union] de N. et JXX. que J et JXX sont les petits derniers de N (1) [note en bas de page : (1) « nés en même temps »] ses petits-enfants, ses benjamins. Que N. donnant à JXX le don de l'amour et à J. la parole. Que maintenant N. n'avait plus de ministère, que J. était le fils unique, que même quand il voyait le P. M.-Do. ou d'autres il ne sentait pas qu'il pouvait leur donner. Qu'il fallait distinguer très fort entre les prophètes et les apôtres. Il n'y a plus de prophètes comme tel dans le N.T. mais il peut y avoir des sortes de prophètes par des révélations privées. Ils peuvent jouer le rôle de prophète. N. aussi est prophète. Les prophètes ont une vie tte cachée et privée, les apôtres ont une vie publique. [...] Maintenant N. comme prophète sera caché, il ne fera plus de ministère, il ne sera plus chef. surtout depuis R. [Rome] N. a reçu bp. de qualités de grâces de chefs ms il ne peut s'en servir, c'est à J. de s'en servir. [...] J. est maintenant le gardien de JXX, il doit garder la petite é. [épouse] de N. J. a le devoir sur JXX, mais par délicatesse pour N. qui était séparé de tout loin de JXX, il lui donnait [mot illisible] que l'union sera d'autant + fort entre JXX et J., qu'il devrait profiter intérieurement à fond de ces grâces de M., en revivre². »

1. La femme est désignée par les lettres suivantes (ϑ 49) La première lettre est un « J » de manière assurée, par comparaison avec d'autres passages des écritures de T. Philippe. La seconde lettre pourrait être un « H », suivi, peut-être, d'un « l ». L'ensemble, codé dans la transcription JXX, pourrait bien désigner J. d'Halluin. Le système de code qui se développera ensuite n'est alors pas encore au point – seul « N » est acquis, désignant T. Philippe.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, lundi 8-mardi 9 septembre 1952, APJV.

La lettre mobilise un système complexe d'analogies impossibles à réconcilier les unes avec les autres :

N	Thomas Philippe	Prophète	Époux	Père	Christ	L'autorité invisible Les « grâces de chef »	Vie cachée
J	J. Vanier	Apôtre	Gardien, et époux par délégation	« Petits derniers » « Fils unique »	St Jean	La parole « garder la petite épouse »	Vie publique
JXX	Jacqueline d'Halluin (?)	Apôtre	Épouse	« Petits derniers »	Ste Marie	L'amour	Vie publique

Le propos de T. Philippe, fantasmatique, est révélateur de la façon dont il recompose la vision qu'il a de sa mission prophétique et du rôle de son groupe de disciples. Il indique ensuite que désormais cette « petite famille » entre dans une « vie cachée »¹, qu'on mènerait en partageant la vie intime de Marie et de saint Jean, dans laquelle on peut rester unis et continuer à vivre ensemble « spirituellement » malgré les séparations. Cette « petite famille » a été selon lui formée par Marie pour préparer les apôtres des derniers temps, la congrégation ultime annoncée par Louis-Marie Grignon de Montfort (dont T. Philippe est un disciple posthume) au début du XVIII^e siècle et par Mélanie Calvat, la bergère de La Salette, au milieu du XIX^e siècle :

« Cette congrégation ne sera pas comme les c. nouvelles : mission de P. [Paris] qui se fondent presque en pensant que l'Église commence, que c'est une nouvelle étape pour l'É. La nouvelle congrégation doit se fonder vite pour préparer la venue de M., la fin du monde. Ce st des apôtres, même les derniers apôtres [mots illisibles] + enflammés d'amour, ce sera comme un rejeton de l'O. de St Dom. (surtout l'accent est mis sur la vérité moins sur l'amour). Maintenant l'accent doit être mis sur l'amour, la Ste V. est pressée. Mais les apô. doivent être très discrets, ne pas parler [trois mots illisibles] sinon accusés d'être des illuministes². »

1. Qu'il reprend très probablement à Louis-Marie Grignon de Montfort qui emploie plusieurs fois le terme dans son *Traité de la vraie dévotion*.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, lundi 8-mardi 9 septembre 1952, APJV.

En découvrant les accents eschatologiques de cette lettre, il convient cependant de souligner qu'il est ici dans une période d'angoisse sévère, provoquée par son retrait de l'Eau vive. Ces circonstances expliquent en partie le recours à une spiritualisation extrême et à des arguments qui relèvent par bien des aspects d'une forme de délire mystique. Le passage est aussi révélateur du rôle assigné à J. Vanier, de la responsabilité « mystique » qu'il semble accepter largement. Désormais, c'est avec cette vocation secrète qu'il va faire ses choix de vie publique.

Sur le plan public, la trace de cette vocation secrète se manifeste d'abord dans son choix de conserver la responsabilité de l'Eau vive, malgré tout ce qui raisonnablement (son inexpérience, sa vie à construire et l'extrême gravité de la situation) devrait l'en empêcher. Dans le même temps, il affirme à son entourage sa conviction d'être appelé à une vocation sacerdotale. Ce projet, dans la continuité du choix fait en 1950, vient s'imbriquer parfaitement avec la mission secrète qui lui est assignée par T. Philippe. Il faut préciser que pour ce dernier, les croyances qu'il développe, malgré leur hétérodoxie évidente, sont destinées à l'Église qui finira par les recevoir. Pour J. Vanier, la manifestation publique d'une vocation sacerdotale est aussi une manière de rassurer son entourage, de fournir une couverture. C'est en ce sens que T. Philippe lui écrit à la fin de l'année 1952 : « Au sujet de votre mère, soyez prudent ds vos rapports avec Pi [Anne de Rosambo] et Pa [Jacqueline d'Halluin] ; et faite bien sentir que vous continuez vos études en vue du sacerdoce et que votre vocation sacerdotale est plus forte que jamais¹. »

Cependant, durant les deux années qui suivent, cette vocation est « hors sol », sans aucun projet affirmé de rattachement à un diocèse ou à une congrégation, ce qui est pourtant une condition indispensable. Seules les études qu'il poursuit témoignent de son désir persistant. Dans les lettres reçues de T. Philippe et celles qu'il écrit à ses parents le sujet n'apparaît plus jusqu'en septembre 1954. Cette mise en suspens s'explique en partie par l'avancement insuffisant de ses études théologiques. Ce n'est qu'en septembre 1954, alors qu'il entame sa deuxième année de théologie au Saulchoir, qu'il commence à envisager son ordination. C'est à ce moment qu'un accord, passé entre la province

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin 1952, APJV.

dominicaine, le diocèse de Versailles et l'Eau vive, permet de normaliser la situation ecclésiale de la communauté et de reprendre des liens avec le Saulchoir et l'ordre dominicain.

Selon J. Vanier, l'ouverture de cette période de détente le décide à entamer, avec le soutien de ses proches, des démarches auprès de Mgr Roy, archevêque de Québec, en vue de son ordination et de son incardination dans ce diocèse¹. Dès l'automne 1954, des échanges épistolaires avec le prélat canadien inaugurent une longue phase de négociations. L'abondante documentation à notre disposition permet d'en connaître la chronologie, les acteurs et le contenu avec précision.

Ces négociations, comprises entre septembre 1954 et mars 1956, visent à convaincre Mgr Roy d'ordonner J. Vanier, de l'incardiner dans son diocèse, et d'obtenir dans le même temps son maintien durable à l'Eau vive. Ces négociations s'étalent sur une période de 18 mois, ce qui montre le caractère extraordinaire de la situation de J. Vanier. Il l'exprime très directement à Mgr Roy dans une lettre où il évoque « la situation un peu exceptionnelle et délicate dans laquelle je me trouve depuis quelques années – situation qui m'a fait rester à l'Eau vive hors des voies normales qui conduisent au Sacerdoce² ». Sa demande suppose en effet des dérogations aux règles canoniques en vigueur. Cela implique d'intervenir avec prudence auprès de Mgr Roy et de lui masquer autant que possible la gravité de la situation de l'Eau vive.

Anormale, la formation sacerdotale de J. Vanier l'est par bien des aspects. D'abord parce qu'elle n'est encadrée par aucune institution officielle, mais seulement par des personnalités agissant à titre privé : le chanoine Lallement, qui n'a aucune autorité canonique sur lui, T. Philippe, qui n'a officiellement plus le droit de diriger les hommes depuis 1954 (ce pouvoir lui avait été maintenu), et Marie-Dominique Philippe, qui est présenté de manière vague comme un garant. J. Vanier échappe ainsi aux cadres établis par l'Église pour s'assurer des qualités de ses futurs prêtres (séminaire diocésain ou *studium* d'un ordre religieux).

C'est surtout son projet d'incardination dans le diocèse de Québec qui s'éloigne de la norme. Il vit et réside dans le diocèse de

1. Voir la lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, début décembre 1954, APJV.

2. Lettre de J. Vanier à Mgr M. Roy, 23 janvier 1956, AAQ.

Versailles, dans un foyer qu'il dirige et où il veut s'engager durablement en tant que prêtre. Malgré cette situation géographique, il manifeste par sa démarche sa volonté de ne pas être incardiné en France. Le but, jamais complètement avoué, est d'éviter de se trouver sous le contrôle d'un évêque pouvant facilement se renseigner sur l'Eau vive. J. Vanier choisit un ami de sa famille, se trouvant à plus de 5 000 km de l'Eau vive. Cela limite ses possibilités de connaître la situation complexe dans laquelle se trouve le jeune homme et les griefs qui s'accroissent contre lui en France et au Saint-Office. La distance réduit également sa capacité à exercer le devoir de formation et de contrôle qu'un évêque se doit d'assurer. Ce problème est d'ailleurs pointé par Mgr Roy dans une lettre au chanoine Lallement du 31 mai 1955. Même s'il n'est pas opposé au projet, il y souligne qu'une incardination en France permettrait d'« éviter quelque lacune dans sa formation ecclésiastique et [de] lui assurer un milieu plus fraternel quand il commencera à exercer son ministère¹ ».

L'enjeu des démarches entreprises par J. Vanier est de faire tomber ces objections en utilisant les atouts dont il dispose. D'abord, le petit groupe de personnalités qui se mobilisent en sa faveur. Ses parents, estimés des milieux catholiques canadiens, le chanoine Daniel Lallement, qui durant l'entre-deux-guerres a été le professeur de Mgr Roy à l'Institut catholique², et enfin Mgr Rupp, patron ecclésiastique de l'Eau vive depuis avril 1953. Le soutien de ce dernier est déterminant car il est évêque auxiliaire de Paris, bénéficie d'une solide expérience internationale et d'une forte légitimité institutionnelle, et se trouve en charge de la pastorale des étrangers en France.

C'est avec leur soutien et par leur intermédiaire que J. Vanier déploie son argumentaire auprès de Mgr Roy. Ils font ainsi valoir ses qualités. Ainsi, en mars 1955, le chanoine Lallement écrit que son protégé « montre un tact, une réserve, un dévouement, et une fermeté morale qui témoignent non seulement de belles qualités humaines, mais d'une vie

1. Lettre de Mgr M. Roy au chanoine D. Lallement, 31 mai 1955, AICP.

2. « En m'apportant votre aimable lettre, M. J. Vanier m'a causé le plus vif plaisir et a fait revivre tout à coup les souvenirs particulièrement chers du temps où j'avais la bonne fortune d'être l'un de vos élèves », lettre de Mgr M. Roy au chanoine D. Lallement, 31 mai, 1955, AICP.

« surnaturelle authentique » ; il conclut qu'il « pourrait devenir un prêtre qui serait tout à Dieu et à l'Église, et qui serait à même de rendre des services dont les âmes de notre temps ont grand besoin¹ ».

Ils font ensuite valoir la légitimité de l'incardination dans le diocèse de Québec. Le chanoine Lallement écrit dans une lettre de novembre 1955 qu'il ne lui « semble pas opportun qu'à l'encontre de l'indication providentielle qu'est sa nationalité canadienne, M. Vanier demande l'incardination dans un diocèse français », soulignant aussi que « Québec est, pour M. J. Vanier, un centre familial² ». Il avance ensuite que la vocation internationale de l'Eau vive lui fait accueillir de nombreux étudiants canadiens et américains. Sur ce point, c'est l'intervention de Mgr Rupp qui pèse le plus lourd. Dans une lettre envoyée quelques semaines après celle du chanoine Lallement, il vient appuyer les arguments de « cet excellent ecclésiastique » :

« Je me permets d'émettre le vœu que l'incardination de J. Vanier ait lieu dans un diocèse canadien ; il veut se consacrer à l'Eau Vive [...] il lui faut un Évêque. Au cas où il serait incardiné dans un diocèse canadien, nous pourrions lui trouver un poste en France, en particulier l'Aumônerie des Étudiants canadiens qui viennent à l'Université de Paris³. »

L'argument joue sans doute beaucoup dans la décision de Mgr Roy qui, dès la fin de l'année 1955, donne un accord de principe pour l'incardination de J. Vanier dans son diocèse. Il reste alors à négocier la date de l'ordination et surtout la durée du « stage » que J. Vanier devra faire au séminaire de Québec. Le chanoine Lallement, défendant les besoins de l'Eau vive, arrive à obtenir un séjour de trois mois seulement. Dès mars 1956, tout semble désormais se mettre en place. J. Vanier gagnera Québec à la fin du mois d'août 1956 et restera au séminaire jusqu'à la fin de novembre et son ordination. Désormais, les lettres à ses parents montrent qu'il n'a plus qu'à se soucier de la constitution de son trousseau de futur prêtre. Au terme de cette présentation, on peut apprécier l'énergie et la stratégie mises en place par J. Vanier et ses proches. Mais on peut aussi s'interroger sur le degré exact d'information de Mgr Roy quant à la situation de l'Eau vive.

1. Lettre du chanoine D. Lallement à Mgr M. Roy, 8 mars 1955, AAQ.

2. Lettre du chanoine D. Lallement à Mgr M. Roy, 1^{er} novembre 1955, AAQ.

3. Lettre de Mgr J. Rupp à Mgr M. Roy, 26 novembre 1955, AAQ.

Avant de clore ce point, il faut souligner que désormais J. Vanier explique avoir une vocation sacerdotale pour l'Eau vive qui serait le fruit d'une grâce spéciale et mystérieuse. Ainsi il écrit à ses parents en octobre 1955 :

« Dans des cas comme celui-ci c'est très délicat – nous avons l'impression que Notre Seigneur désire que je reste à l'E.V. – il y a des signes providentiels – mais l'E.V. ne dépend pas de soi ni d'un Évêque ni d'un provincial d'un ordre, – c'est donc quelque chose de spécial. Est-ce que Monseigneur serait prêt à faire quelque chose de spécial¹. »

Le passage montre que J. Vanier a désormais glissé d'un sacerdoce pour l'Église à un sacerdoce pour l'Eau vive. Il est aussi révélateur de la conviction intime qui l'habite. L'Eau vive et sa vocation sont « quelque chose de spécial ». L'imprécision du terme permet à la fois de cacher le secret que l'on sait tout en faisant appel au registre de la singularité, de la prédestination et du mystère pour tenter de s'entourer d'une légitimité surnaturelle.

Après la sanction de 1956 : une vocation suspendue

En mai 1956, J. Vanier est donc assuré de son ordination prochaine. Le 25 mai, il reçoit encore une lettre chaleureuse de Mgr Roy, qui lui précise les modalités de son séjour. Une lettre datée du 29 mai et signée par le cardinal Pizzardo annonce à Mgr Roy les mesures prises à l'encontre de J. Vanier en des termes particulièrement sévères. C'est la douche froide. Si la décision avait traîné encore 6 mois, J. Vanier aurait été ordonné. Le Saint-Office a bien perçu le problème posé par le projet d'ordination de J. Vanier :

« Ce suprême Dicastère ne s'oppose pourtant pas à l'ordination sacerdotale de ce jeune homme après une solide formation dans un séminaire et sous la vigilance de son Ordinaire. Mais il s'oppose à une ordination sacerdotale en vue de "L'Eau Vive", que ce soit pour le Centre de Soisy-sur-Seine ou pour quelque fondation que ce soit de ce mouvement². »

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 30 octobre 1955, APJV.

2. Lettre du cardinal Pizzardo à Mgr Roy, 29 mai 1956, AAQ et ACDF.

La volonté est de ramener J. Vanier vers une formation sacerdotale plus classique et destinée au service de l'Église universelle – et non d'un groupe restreint – ce qui implique une formation en séminaire et contrôlée par un évêque. La lettre demande un « séjour de plusieurs années ».

La situation impose à J. Vanier de prendre des décisions. En effet, Mgr Roy accepte le maintien de son passage au séminaire mais pour la durée désormais imposée. J. Vanier sera donc éloigné de l'Eau vive et de ses membres, de T. Philippe, et avec une orientation bien différente de celle indiquée par la « grâce spéciale » qu'il croyait avoir reçue. Le choc est rude. On lui impose de quitter l'Eau vive avant le 30 juin. Le 12, deux jours après avoir reçu la nouvelle, il écrit à ses parents pour leur faire part de la situation. Il indique son besoin d'avoir du temps pour prier et discerner et sa décision de suspendre *sine die* sa venue au Canada pour passer « un peu de temps » à la trappe de Bellefontaine. Ce n'est que le 10 juillet qu'il écrit enfin à Mgr Roy pour lui faire part de ses choix et lui annoncer qu'il le recontacterait pour l'informer de ses futures décisions¹.

J. Vanier passe en fait l'été et le mois de septembre à Paris pour régler des problèmes matériels liés à la fermeture de l'Eau vive². Il loge alors dans une chambre située 15 place Vauban que le Dr Préaut met gracieusement à sa disposition et qui deviendra son pied-à-terre parisien jusqu'en 1964. Ce n'est que le 3 octobre qu'il va s'installer à Bellefontaine où il va demeurer jusqu'au mois de juillet 1957. Entre octobre et décembre 1956, il définit progressivement son orientation pour les années à venir avec l'aide de Marie-Dominique Philippe. C'est à l'occasion d'un passage de ce dernier à Bellefontaine, en décembre 1956, qu'il prend la décision³ de mettre en suspens son projet d'ordination sa-

1. Lettre de J. Vanier à Mgr Roy, 10 juillet 1956, AAQ.

2. Il faut préciser que rien dans la décision du Saint-Office n'impose la fermeture de l'Eau vive. C'est seulement le départ de J. Vanier et du personnel féminin qui l'entoure qui est demandé. Les dominicains semblent d'ailleurs imaginer que ces départs leur permettraient de reprendre le contrôle du foyer. C'est sans compter sur l'hostilité de l'Association de l'Eau vive et de Mme de Cossé-Brissac. Cette dernière fait valoir que sans ce personnel agissant bénévolement, l'Association n'a plus les moyens de poursuivre ses activités et décide de disparaître.

3. Voir le chapitre 9.

cerdotale. Un extrait d'un des entretiens de J. Vanier en 2009 permet de mieux comprendre ce qui l'anime au moment où il fait ce choix lourd de conséquences :

A. Mourges : « Et pour vous, c'était l'abandon de l'idée de sacerdoce... »

J. Vanier : « Au moins pour le moment. C'était qu'il fallait que... Enfin pour moi, il y avait une question de fidélité au père Thomas. Je dirais. Ça c'était absolu, le père Thomas était... Je n'entre pas dans le détail du père Thomas mais la façon dont ça a été fait, la façon dont il a été traité, ça je ne supportais pas. Je ne pouvais pas dire, "ben j'abandonne, je pars au Canada, et je ferai ma petite affaire". Ça c'était fini. Donc je rappelle le cardinal Roy, qui était le cardinal de Québec pour lui dire que je n'irais pas à Québec. Il a été furieux, mais furieux¹. »

La fidélité « absolue » à T. Philippe motive son choix. Son « attente » de connaître « ce que Jésus lui demandera » se confond en fait avec son attente de la « libération » de son maître. À cette attente, il va consacrer les huit années suivantes. À ses parents et à ses proches qui s'interrogent, il répète durant toute la période son besoin de « prier dans la solitude » afin d'écouter ce que Jésus veut de lui.

Ses principaux lieux de résidence sont pendant cette période à l'image de ce leitmotiv : Bellefontaine où il vit un an et revient ensuite régulièrement durant toute la période, Crulai dans l'Orne où il passe l'année suivante (août 1957-juillet 1958) dans une petite ferme isolée et délabrée, Sierre et Törbel en Suisse où il passe plusieurs mois de l'hiver 1958-1959 pour se remettre d'une hépatite, et enfin Fatima, où la maison qu'il a fait construire (sur le terrain acheté pour l'Eau vive) devient son camp de base à partir de mai 1959. Cependant, il ne faut pas surestimer la réalité de cette vie dite « solitaire » : ce que l'on peut reconstituer de son agenda pour ces huit années laisse plutôt percevoir le parcours d'un gyrovague à la grande mobilité. Ses périodes de solitude et de stabilité durent rarement plus de deux mois. Le reste du temps, il est sur les routes. On le trouve ainsi à Paris pour sa thèse, pour y voir sa grand-mère (qui vit alors à l'Hôtel Royal Monceau) ainsi que J. d'Halluin et A. de Rosambo, mais aussi à Rome pour voir clandestinement T. Philippe ou à Fribourg pour suivre la scolarité de son jeune

1. Entretien de recherche, A. Mourges, 2009.

frère Michel. Sa vie spirituelle et sa dévotion mariale l'entraînent à Lourdes ou à La Salette pour des pèlerinages, à Bellefontaine et dans divers monastères pour suivre des retraites de Marie-Dominique Philippe, au carmel de Montpellier pour visiter mère Thérèse (l'ancienne prieure du carmel de Nogent-sur-Marne), à Thomery chez les petites sœurs de la Sainte Vierge. Ses voyages sont aussi familiaux, pour des vacances avec ses parents dans différentes régions de France (Vézelay, où les Vanier ont leurs habitudes depuis la période de l'ambassade, la Bretagne, le Pays basque, Paris) ou au Canada et dans l'est des États-Unis, où il fait régulièrement des séjours de plusieurs semaines.

Socialement, ce temps sans projet défini place J. Vanier dans une position difficile, notamment vis-à-vis de ses parents, dont il dépend totalement du point de vue financier depuis sa sortie de la marine. Leur inquiétude est perceptible, en creux, dans la centaine de lettres que leur fils leur envoie à cette période. Dans sa correspondance, T. Philippe consacre de longs développements à suggérer à J. Vanier les discours qu'il doit tenir pour rassurer ses parents sur sa vocation et pour les faire patienter. Deux longues lettres écrites en juillet 1958, alors que J. Vanier vient de quitter Crulai et que ses parents sont sur le point de venir en France pour des vacances, offrent un aperçu des arguments que le religieux met en avant et du contrôle qu'il exerce sur les choix de vie de son disciple.

On distingue tout d'abord une volonté de les rassurer sur la lenteur du discernement en cours. Pour cela, il conseille de mobiliser des arguments d'ordre spirituel pour faire comprendre aux Vanier que des parents ne doivent pas faire obstacle à la volonté divine. Il propose des références bibliques en soulignant que sur ce point, «les paroles de Jésus st. terribles... celui qui ne [quitte] pas son père à cause de moi... et S. Matthieu. ds la vocation de Jean montre bien qu'il "abandonne sa barque (sa vocation antérieure) et son père" pour suivre Jésus¹»... Le propos est assez traditionnel : en rappelant la primauté de la volonté divine, il souligne la liberté que doit avoir un enfant pour suivre sa vocation propre. L'argument suivant est beaucoup moins classique :

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV.

«Vous pouvez lui dire [à Georges Vanier] que je vous avais dit que bien souvent, ds. la vie des saints, on voit des âmes séparées de leur directeur qui avait été plus qu'un directeur, mais un père... avec ce que cela implique d'unique, selon même S. Paul, elles demandent bien des conseils particuliers à des saints apôtres... ms. elles ne peuvent reprendre un autre directeur, à moins que l'Esprit Saint Lui-même leur demande... [...] Bien souvent notre Père des cieux montre sa divine volonté pour des âmes, en permettant des séparations, et pratiquement en obligeant à recourir pour tt. conseil intime, à son Esprit Seul¹.»

Ces arguments s'éloignent des normes habituelles en matière de direction et de discernement. Mettant en parallèle la vie de son disciple avec celle des saints, il avance que puisqu'il ne peut plus avoir accès à lui comme directeur, il ne doit plus être dirigé par personne et doit s'en remettre pour son discernement à l'«Esprit Seul». L'argumentaire de T. Philippe est aux antipodes de la prudence recommandée par l'Église en matière de discernement et plus encore en matière de «grâce spéciale» et de mystique. Au cas où cette question de direction poserait vraiment un problème aux Vanier, il conseille à leur fils d'inventer une histoire pour les rassurer :

«Je pense que si vos parents vous harcèlent de questions etc..., vs. pouvez très bien dire que ne voulant pas agir uniquement de vous-même, après avoir bcp prié, au cours d'une retraite vous avez demandé conseil tt à ft confidentiellement, à un prêtre comme au représentant de Dieu, exposant bien l'état de votre âme etc... et qu'il vous a dit que tout pesé il ne lui semblait pas surnaturellement prudent de vous décider de vous-même (surtt. sous des influences extérieures) en une question essentiellement surnaturelle (vocation religieuse ou sacerdotale). [...] La prudence surnaturelle demande de continuer en priant beaucoup... elle exige surtout de ne pas bouger de nous-même, et d'attendre pour tout l'heure de Dieu²...»

Ainsi, il lui conseille simplement d'inventer un mensonge, dont il doit penser qu'il est suffisamment «pieux» pour être excusable, et d'avoir recours à une autorité fictive, pour calmer les inquiétudes des parents Vanier et faire accepter cette attente de «l'heure de Dieu» et tout ce qu'elle dissimule. C'est la protection de ses secrets qui le conduit aussi

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV.

à conseiller à son disciple de tout faire pour éviter que ses parents ne demandent à d'autres religieux ou ecclésiastiques des conseils concernant la vocation de leur fils :

« Il ne faudrait pas qu'ils veuillent demander conseil au P. Browne ou à des "autorités officielles", qui ont grâce d'état pour le for interne... ms. non pas pour une vocation, et surtt. pas pr. vous... du reste la tradition chrétienne la + authentique montre bien que la vocation est uniquement l'affaire de l'âme et de son Dieu¹. »

Le passage est l'occasion de mentionner une nouvelle fois la « spécificité » de la vocation de J. Vanier, qui finalement ne peut plus être discernée par le commun des religieux et des prêtres. Le développement d'une telle stratégie vise aussi à isoler J. Vanier de ses parents. Pour offrir à J. Vanier une situation sociale plus rassurante pour son entourage, le père T. Philippe lui conseille enfin de suivre une voie professionnelle dont il puisse se servir « comme d'un paravent qui cache la vie cachée et solitaire » :

« Et si assez vite ensemble vous pouvez mettre sur pied une thèse de morale [...] il est facile ensuite d'avoir un cours officiel, qui prenne peu de temps, et qui cache... et qui donne une situation sociale... vous auriez même à Québec un cours pdt. 3 mois, cela permettrait de vivre en solitaire le reste du temps... et de me voir comme un professeur, ancien disciple, restant tjr. disciple... [...] La vie d'un professeur, qui n'a que très peu de cours, ms. qui ds. ces cours rassure par le témoignage qu'il donne de sa doctrine, de son équilibre... est peut-être celle qui convient le mieux²... »

Ce point permet d'observer la manière dont J. Vanier s'approprie les conseils de son maître. On est, dans ce cas, frappé par la concordance entre le projet décrit à l'été 1958 et sa vie dans les années suivantes : l'écriture de la thèse, la soutenance de 1962 et le trimestre de cours donnés au Canada au début de 1964. On relève aussi que dans ce temps d'attente, le maître et son disciple ne désespèrent pas de voir se rouvrir un chemin vers le sacerdoce plus acceptable que celui imposé

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV. Sur ce point de la thèse, voir le chapitre 4.

par le Saint-Office en mai 1956. Cet espoir connaît un regain important deux mois plus tard avec l'élection au pontificat du cardinal Angelo Giuseppe Roncalli le 28 octobre 1958.

Jean XXIII, le « bon pasteur » ?

Pour comprendre l'espoir que son élection suscite, il faut rappeler les liens anciens et amicaux que Georges et Pauline Vanier entretenaient avec Mgr Roncalli depuis 1945. Georges Vanier avait exercé son ambassade à Paris en même temps que le prélat y était nonce (1945-1953). Le *Journal de France* de Roncalli indique qu'il a reçu quatre fois T. Philippe entre 1946 et 1952 et avait visité deux fois l'Eau vive, le 15 juin 1949 et le 3 mars 1952 en faisant des remarques très positives¹. Avec l'éclatement de la crise, il s'était ensuite tenu à distance de la communauté estimant qu'il était « préférable que le nonce s'abstienne de s'immiscer² ». Il reçoit cependant trois fois J. Vanier, devenu directeur, entre avril et août 1952 et le trouve « particulièrement intéressant... et édifiant³ ». Devenu patriarche de Venise, il le reçoit avec ses parents en avril 1954 pour entendre une nouvelle demande de soutien en faveur de l'Eau vive. Elle ne le fait pas sortir de sa réserve, sans que cela compromette l'image positive que les membres de l'Eau vive ont de lui. Aussi, ils voient son élection comme un signe d'espoir et Anne de Rosambo écrit à J. Vanier :

1. Le 3 mars 1952, il note : « Rencontre intéressante. Comme tout ce qui commence, le groupe est susceptible d'amélioration ; mais l'esprit qui l'anime est excellent », Angelo Giuseppe RONCALLI, *Journal de France, Tome 2, 1949-1953*, Paris, Cerf, 2008.

2. « Dans l'après-midi, longue conversation avec le jeune Vanier, au sujet des péripéties de "L'Eau Vive". À travers les contacts divers de religieux et de jeunes laïcs, il a dû se passer quelque chose d'irrégulier, d'imprudent, qui a entraîné une certaine crise, dans la solution de laquelle il est préférable que le nonce s'abstienne de s'immiscer. Il y a eu pourtant de bonnes volontés mises à la disposition de la grâce du Seigneur, en vue d'un bon service », 12 août 1953, A. G. RONCALLI, *Journal, op. cit.*, p. 658.

3. 12 août 1952, *Ibid.*, p. 606.

« Prions bien pour Jean XXIII. [...] On n'ose trop compter sur les anciennes bonnes relations de Mgr Roncalli avec N. [T. Philippe] et l'E.V pour une fin de « prison » pour N ? Mais enfin il faut bp prier en tout cas je suppose que Jér. [J. Vanier] pourra avoir autant d'audience spéciale qu'il voudra. "Très St. Père, justement je passais devant le Vatican, alors je suis monté vous dire un petit bonjour"¹... »

Georges et Pauline Vanier partagent cet espoir. Rapidement, ils proposent à leur fils de se rendre à Rome pour faire une démarche en sa faveur. Mais J. Vanier ne semble pas convaincu par cette approche et leur demande dans une lettre du 25 décembre de ne pas venir spécialement pour cela en Europe et d'attendre leur séjour annuel. Il ajoute que concernant la mesure prise par le Saint-Office relative à son ordination :

« Ils ont précisé que si je voulais continuer à viser les Saints Ordres, il faudrait que je passe par un séminaire. Ce qui, comme vous le savez, est normal et juste². »

Il reconnaît donc qu'il n'y aurait en fait rien à demander pour lui et refuse même qu'on intervienne pour lui. Cependant, il suggère d'y aller pour d'autres :

« Ceci ne veut pas dire qu'il n'y en a pas d'autre(s) qui peuvent peut-être être aidés par une intervention du Saint-Père, tels que Père Thomas, Mère Cécile ou Mère Thérèse. »

Le 3 février, une nouvelle lettre de J. Vanier montre que ses parents ont obtenu une audience privée auprès de Jean XXIII pour le 18 mars³. La lettre du 20 février révèle qu'ils ont sollicité un parent, le père Paul Vanier⁴, s.j., pour les conseiller. Il a rédigé un mémorandum transmis à J. Vanier. Le document n'est pas conservé dans ses archives, mais le long commentaire qu'il en fait permet d'en appréhender le contenu.

Le seul point de ce mémorandum qui semble pertinent à J. Vanier est sa conclusion. Le jésuite y défend la possibilité de faire des de-

1. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 29 octobre 1958, APJV.

2. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 25 décembre 1958, APJV.

3. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 3 février 1959, APJV.

4. Paul Vanier (mort en 1968) est entré dans la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1930. Après l'obtention de son doctorat en théologie et son ordination en 1942, il est assigné au collège Jean-de-Brébeuf de Montréal. Il est régulièrement évoqué dans les correspondances entre Jean Vanier et ses parents.

mandes pour lui. Et J. Vanier commente : « Il est possible de demander au S. Père de remettre les 3 peines [départ de l'Eau vive, interdiction de refonder une Eau vive, obligation de passer plusieurs années en séminaire] au cas que ceux-ci [sic] nuisent plus tard à ma réputation et par là à une action apostolique. » Le passage révèle que les mesures qui l'ont touché en 1956 sont à ses yeux des « peines » et donc une condamnation. Dans les faits, l'emploi du terme est excessif car il n'a pas été jugé ; aucun dossier de procédure n'est ouvert à son nom. Les mesures qui l'ont touché sont de simples dispositions visant à mettre fin à une situation devenue inadmissible et à rappeler la norme (comme la formation au séminaire dont il a lui-même reconnu la légitimité du point de vue de la règle ecclésiale). Sa position dans cette lettre paraît en contradiction avec celle du 25 décembre où il avait affirmé qu'il n'y avait rien à demander pour lui. Il évoque Fatima et on comprend qu'il n'a pas complètement renoncé au rêve fou d'y fonder une nouvelle Eau vive : « D'ailleurs je pense que Jean 23 ne sera pas opposé car il m'avait dit à Venise : "Quand viendrez-vous fonder une E.V. à Venise ?"¹. »

Si la conclusion du mémorandum lui permet de développer sa propre défense, il est critique envers le reste du texte qui propose de préparer une supplique pour Jean XXIII qui serait « comme une "pétition" rédigée avec le conseil d'un prélat romain » et surtout de demander la révision du procès et des sanctions qui ont frappé T. Philippe et ses proches. On devine que ces propositions sont de nature à effrayer J. Vanier. Ses parents refusent en effet de croire aux faits graves reprochés à T. Philippe, dont on suppose qu'ils ne connaissent qu'une version euphémisée. Une telle démarche pourrait conduire le Saint-Office à les informer. Cette audience représente donc un risque pour lui. Pour le limiter, il propose une autre stratégie qu'il introduit en dressant un portrait élogieux de Jean XXIII comme un « bon pasteur », n'aimant pas les procédures et l'administration. Il en conclut que la seule stratégie valable est de s'adresser à Jean XXIII comme « au bon pasteur miséricordieux » et de ne surtout pas se montrer procédurier et agressif :

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 20 février 1959, APJV.

«Je dis tout cela pour montrer que vis-à-vis de Jean 23 il vaut mieux présenter oralement votre requête – dans des mots simples – comme des enfants qui s'adressent au Vicaire de Jésus, dépositaire de la Miséricorde sur la terre. De le faire non en montrant des questions de justice mais de miséricorde – demandant la grâce de supprimer les 3 peines qui risqueraient peut-être un jour d'être un objet de scandale¹.»

On voit apparaître ici un argument caractéristique du système de défense des frères Philippe : la mise en avant de la miséricorde au détriment de la justice. Il permet à J. Vanier d'éviter de se trouver confronté, sous le regard de ses parents, aux faits graves dont on le soupçonne d'être complice. Cependant, il se retrouve ici pris par ses mensonges. D'un côté, il a convaincu ses parents que T. Philippe était un saint injustement condamné et que lui-même a souffert à cause de sa fidélité. De l'autre, il doit, pour protéger ce mensonge, les empêcher de développer cette ligne de défense et de réclamer justice. Il se trouve contraint d'avancer une argumentation contradictoire. C'est ce que montrent les deux suppliques que lui-même et ses parents remettent à Jean XXIII lors de l'audience privée du 18 mars suivant. Datées du 7 mars, elles révèlent que c'est l'argumentaire proposé par J. Vanier qui s'est imposé. La première, en faveur de T. Philippe, qui évite presque complètement d'évoquer les faits qui lui sont reprochés, est consacrée à faire l'éloge du dominicain et à souligner la perte pour l'Église et le monde que représente sa mise au secret. La seule faveur demandée est «qu'il puisse reprendre contact d'une façon normale avec ses amis²». La seconde concerne J. Vanier. Elle rappelle son parcours depuis 1950 et les trois mesures qui, sans qu'on n'ait «rien à lui reprocher personnellement³», l'ont touché. Elle décrit ensuite sa vie de «solitude et de prière» depuis 1956, son doctorat et l'état de son questionnement vocationnel : «Jean, en effet, sent de plus en plus que sa vocation première

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 20 février 1959, APJV.

2. Supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de T. Philippe, 7 mars 1959, ACDF.

3. Il mentionne des éléments du récit que son fils lui a fait des événements : «Le Très Révérend Père Ducatillon en [...] lui a spécifié qu'on n'avait rien à lui reprocher personnellement. Jean n'a jamais été avisé de la raison de son renvoi de l'Eau Vive et n'a jamais été interrogé par qui que ce soit», supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de J. Vanier, 7 mars 1959, ACDF.

est contemplative, mais il ne croit pas que le Bon Dieu désire qu'il entre actuellement dans un ordre contemplatif, tel les trappistes ou les chartreux¹.» Enfin, il expose l'objet de sa demande :

«Je crois que c'est mon devoir de père d'implorer pour lui une grâce de miséricorde. Je ne demande rien qui puisse changer sa vie actuelle car j'ai confiance en lui et dans l'Esprit qui le guide, mais uniquement la suppression des interdictions qui pèsent sur lui [c'est un lecteur qui souligne et écrit un “?” au crayon dans la marge droite]. [...] Les interventions du Saint-Office sur un enfant de l'Église sont chose grave et risquent de provoquer des soupçons et des méfiances et alors entraver un apostolat éventuel et son accession au sacerdoce, si Dieu le désire².»

On est frappé par la maladresse de la supplique et par ses contradictions qui n'ont pu que désorienter ses destinataires. Ainsi J. Vanier se pense comme un contemplatif, mais il fait une demande en vue d'un possible apostolat sacerdotal. On demande la suppression des interdictions, mais sans les nommer. Le point d'interrogation inscrit dans la marge marque l'incompréhension d'un des lecteurs. Le rédacteur n'a pas osé mentionner les interdictions relatives à l'Eau vive, dont on voit mal comment la première pourrait être levée (la communauté étant fermée) et comment la fin de la seconde pourrait être envisagée (permettre à J. Vanier de fonder une nouvelle Eau vive). Quant au sacerdoce, J. Vanier en a lui-même convenu auprès de ses parents, il ne lui est en aucun cas interdit. La demande, mal formulée, est difficilement recevable. Sa maladresse s'explique aussi par le mélange d'espoir et de naïveté qui anime J. Vanier, visible dans une lettre écrite peu après la rencontre :

«Quant à la réussite des démarches je sens bien que le Bon Dieu me demande de rester dans un abandon le plus total. [...] Je me rends bien compte qu'humainement la réponse peut être négative – surtout si le Saint Père n'a pas le temps d'approfondir les choses – il risquera toujours de prendre un avis de la Congrégation du Saint-Office qui voudrait défendre leur point de vue³.»

1. Supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de J. Vanier, 7 mars 1959, ACDF.

2. Supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de J. Vanier, 7 mars 1959, ACDF.

3. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 27 mars 1959, APJV.

Il envisage le fait, peu probable, que Jean XXIII prenne sa décision sans avoir recours à ceux qui connaissent le dossier. Cependant, un événement qu'il a rapporté à ses biographes et dans son récit sur la «Pré-histoire de L'Arche» montre qu'il sait que l'audience a peu de chance d'aboutir. Jean XXIII a profité d'un moment où il était seul avec lui dans un ascenseur pour lui dire : «Il faut que vous quittiez le Père Thomas.» Ensuite, J. Vanier précise sa réaction à cette phrase : «Je suis parti le cœur blessé mais intérieurement paisible. Je savais que j'étais trop lié par Jésus au père Thomas pour pouvoir le quitter. [...] Je ne pouvais le quitter qu'en étant infidèle à Jésus et à ce qu'il voulait de moi¹.»

Le 24 mars suivant, ses craintes se trouvent confirmées, puisque la Secrétairerie d'État demande l'avis du Saint-Office². Paul Philippe étant toujours membre du Saint-Office, la réponse arrive dès le 2 avril 1959. On ne connaît pas celle concernant T. Philippe, mais tout indique qu'elle est négative. Concernant J. Vanier, après avoir rappelé que Pauline Vanier était une ancienne dirigée de T. Philippe et que son fils était désigné comme son disciple «le plus fanatique», il énonce :

«Le Saint-Office n'a pas interdit à J. Vanier d'être ordonné prêtre, mais, conformément aux constitutions en vigueur, a seulement exigé qu'il vive au moins quelques années dans un séminaire avant son éventuelle ordination, malgré le fait qu'il avait déjà terminé ses études canoniques de philosophie et de théologie à la faculté dominicaine voisine du Saulchoir³.»

La réponse, de bon sens et de droit, confirme que la supplique a dû paraître bien étrange au Saint-Office. Les autres «peines» ne sont tout simplement pas évoquées. Pour clore le point, il faut citer un dernier extrait d'une lettre de T. Philippe à J. Vanier écrite après l'entrevue. Il y commente le compte rendu de l'audience que son disciple lui a fait :

«Merci de tout ce que vous avez fait avec votre père pour moi, confiez tt. à Marie. Mais je crois qu'il faudrait mieux ne pas refaire une 2^e démarche qui risque de mécontenter, ou de compromettre, ou de trop faire sentir les liens entre vous et moi... et même entre votre famille et moi... le petit mot que le S. Père vous a dit à mon sujet, avec son geste, semble comme

1. J. VANIER : «Sur la préhistoire de L'Arche», texte cité.

2. Supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de J. Vanier, 7 mars 1959, ACDF.

3. Réponse du Saint-Office pour l'audience du Saint-Père du 2 avril 1959, ACDF.

une indication discrète qu'ils [peut-être Jésus et Marie] nous donnent que le Bon Dieu n'éclaire pas Jean XXIII sur cette affaire, que Marie préfère que tt. ce domaine reste caché. Je crois que Pépi [Paul Philippe] doit avoir l'oreille du S. Père, et je crois que même lui ne désire pas que des liens se rétablissent entre nous... il a dû être influencé par le P. de Men. [Menasce] et le P. Ducat. [Ducatillon] et peut-être à son insu par le P. Avril¹...»

Le passage manifeste une fois de plus les stratagèmes dont T. Philippe et son disciple usent pour tenter d'atténuer les sanctions et pouvoir reprendre contact publiquement. Il offre aussi un bon exemple de la conviction qui les anime, celle de la supériorité des «grâces» qu'ils vivent sur le reste de l'Église représenté ici par son plus haut représentant que le «Bon Dieu n'éclaire pas» sur cette affaire. Le dossier montre également que malgré les insistances de Georges Vanier, malgré l'amitié, malgré l'ancienneté des relations, la décision du Saint-Office est maintenue : Paul Philippe éclaire Jean XXIII, qui demande à J. Vanier de «quitter le P. Thomas».

Entre vocation sacerdotale et mission prophétique

En mai 1959, T. Philippe et J. Vanier se confrontent donc à nouveau à la fermeté du Saint-Office. Fidèle à sa logique, J. Vanier prolonge alors la mise en suspens de sa vocation sacerdotale pour une durée qu'il ne peut prévoir. Ces freins légitimes imposés par la hiérarchie à ses plans d'ordination ont un impact sur le rapport de J. Vanier à l'Église et sur la façon dont il perçoit sa vocation. Le sacerdoce lui permettrait d'acquérir une légitimité officielle. Pour les anciennes de l'Eau vive, pour les «initiées» de T. Philippe (dans le secret), il est déjà une figure d'autorité spirituelle. La question se pose de savoir comment il perçoit et exerce désormais le rôle spirituel qu'il désire avoir dans la situation ambiguë qui est la sienne entre 1956 et 1964. Se positionne-t-il en «quasi-prêtre» parmi les initiés ? Est-il ainsi considéré par eux ? Ou au contraire, l'impossibilité d'accéder à cette forme de légitimité institutionnelle (pour reprendre ici les catégories de la sociologie religieuse de Max Weber) le pousse-t-elle à s'en éloigner pour la compenser par une forme de légitimité plus prophétique ?

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin mars-début avril 1959, APJV.

Entre 1956 et 1964, les personnes avec lesquelles J. Vanier est régulièrement en relation forment désormais un groupe bien plus restreint et géographiquement dispersé que celui de l'Eau vive. Pourtant, sa mobilité extrême lui permet de maintenir les liens en exerçant sur plusieurs d'entre elles une forte influence. Sans avoir de commune mesure avec celle qu'il exercera ensuite à L'Arche, cette capacité d'influence s'apparente à un premier exercice d'une forme d'autorité charismatique. Au centre de ce réseau se trouve le noyau des « initiés » qu'il forme avec J. d'Halluin et A. de Rosambo et dont le but principal est de soutenir T. Philippe tout en restant en lien avec lui clandestinement et en prolongeant ses pratiques mystico-sexuelles.

Pour comprendre le rôle qu'il expérimente, il faut commencer par observer ce qui lui est renvoyé, quant à son rôle spirituel, dans les lettres qu'il reçoit de différentes personnalités, en s'interrogeant sur la façon dont ces représentations façonnent l'idée qu'il a de lui-même. Rappelons avant de le faire que ses fonctions de directeur à l'Eau vive lui ont déjà donné un certain rayonnement. On a vu que sa fidélité à T. Philippe était un facteur de légitimation fort auprès des membres de la communauté et il sait que cette période constitue aux yeux de ses proches le signe de sa qualité et d'une destinée remarquable. Après 1956, c'est T. Philippe qui, dans le secret, exerce sur lui l'influence la plus déterminante. Ce dernier veut l'assurer qu'il est toujours appelé par Dieu à jouer un grand rôle. Ses lettres témoignent aussi de sa volonté de rendre acceptable l'échec de l'Eau vive. Ainsi dans cet extrait de 1957 :

« Ils [Jésus et Marie] me font tjr. sentir très fort qu'ils st. content de vous, du sacrifice que vs. leur avez offert spontanément, librement de votre sacerdoce, – du moins pour le moment – en témoignage de foi en ces grâces mystiques, et en l'appel intérieur de l'Esprit Saint. Ils établissent de + en + une union profonde, intime entre ns. Je sens si fort qu'ils m'unissent à vous plus intimement qu'à mes frères prêtres ou religieux, et a fortiori à mes frères selon la nature, précisément à cause de votre sacrifice, qui vous donne une place de prédilection ds. leurs. Cœurs. Vous ne faites plus qu'un avec moi et les [mot illisible] tts petits, p.q. vs. avez accepté de ne pas avoir de vie personnelle, d'apostolat personnel, pour être le tt. petit serviteur de Jésus¹. »

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1957, APJV.

Dans cette perspective, le sacrifice de la vocation de J. Vanier devient le signe de sa nouvelle vocation. Il est celui qui a fait le choix de rester fidèle à son maître, avec qui il ne fait « plus qu'un ». Cette fusion (ou plutôt confusion) est selon les mots de T. Philippe un fait unique dans sa vie. On peut remarquer que ce discours révèle en creux la solitude dans laquelle le dominicain se trouve et le besoin presque vital qu'il a de J. Vanier. Pour lui faire accepter ce sacrifice, il lui octroie l'accès immédiat à des grâces mystiques exceptionnelles qu'il décrit dans la même lettre :

« Jésus prend bien vite son tt. petit serviteur sur son Cœur. Il est comme obligé de brûler les étapes, et de vous accorder tt. de suites des grâces qui supposeraient normalement, ds. l'économie surnaturelle elle-même une longue préparation¹... »

Il serait ainsi désormais à un degré d'« illumination » mystique, proche de celui de son maître, d'où découlent également les missions qu'il va exercer pour lui dans la « vie cachée » (c'est ainsi qu'il désigne le mode de vie solitaire et clandestin que lui et ses fidèles mènent à cette période). La première est de suppléer à son absence auprès des « tout-petits », c'est-à-dire des initiées que sont J. d'Halluin et A. de Rosambo et quelques autres femmes qui les rejoignent à partir de l'automne 1959. C'est en des termes qui doivent résonner fortement pour J. Vanier qu'il définit cette mission dans une lettre de 1958 :

« Ils [Jésus et Marie] vous ont choisi pour être leur tt. petit instrument, pour remplacer le prêtre près des ts. petits, qui ont connu l'amour, qui ont connu les témoignages si fort de l'amour, et qui sont trop petits pour ne plus être soutenus pas ces signes visibles. Je sens qu'ils veulent avant tt. cette si grande humilité de l'instrument, c'est bien l'humilité de Joseph, qui garde le cœur de Marie pour Jésus seul². »

Ainsi J. Vanier est désigné pour « remplacer le prêtre » et jouer son rôle auprès des « ts. petits ». Même si les gestes de proximité sexuels ou affectifs ne sont pas explicitement décrits, le passage suggère avec force que c'est bien de cela qu'il s'agit. Dans ce système de croyances mysti-

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1957, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1958, APJV.

co-sexuelles, J. Vanier interviendrait désormais comme le substitut ou le vicaire de T. Philippe. Il faut cependant remarquer que l'emphase employée par T. Philippe masque en fait une réalité très pauvre, puisqu'au moment où la lettre est écrite, le terme de « tout-petits » ne renvoie guère qu'à J. d'Halluin et A. de Rosambo. Cependant, à partir de 1959, le groupe semble s'enrichir de nouvelles initiées auprès desquelles J. Vanier se voit confier le même rôle de substitut de T. Philippe¹. Mais au-delà des « initiées » ou de celles qui pourraient le devenir rapidement, c'est auprès de tout son entourage que T. Philippe encourage J. Vanier à être un « apôtre caché ». Tout d'abord auprès d'autres clercs proches de T. Philippe, qui pourraient recevoir ces « grâces » :

« Je prie bcp. aussi pour votre thèse et pour vos relations avec Did. [M.-D. Philippe] de Mont. [J. de Monléon, malgré le « t. »] et le Ch. Lall. et Rb. [personne non identifiée] pour que l'Esprit lui-même inspire, préside de ttes façons à ces relations [...] Ils peuvent en ce moment avoir besoin d'un petit instr., qui s. les apparences très réelles d'une sorte de disciple qui prépare sa thèse, soit pour eux une [onction], une consolation, une expérience²... »

J. Vanier est invité à être comme une sorte « d'agent infiltré » qui, cachant son « avancement mystique » sous sa couverture de doctorant, essaye patiemment de « convertir » ces personnalités intellectuelles.

J. Vanier, par ses choix de vie, témoigne de l'assimilation des conseils de T. Philippe. On retrouve des éléments de langage identiques à ceux de T. Philippe dans ses lettres à ses parents, où les longues « méditations » occupent une place croissante. Au fil des lettres, les mêmes éléments se répètent inlassablement : l'apologie de la petitesse et de l'abandon dans les mains de Dieu, du sacrifice, de la vie cachée et solitaire, le risque de l'orgueil qui guette ceux qui exercent des fonctions visibles dans le monde et dans l'Église. On en a déjà vu des exemples dans les lettres préparant la rencontre avec Jean XXIII. On peut en citer un autre, écrit peu de temps après la sanction de 1956 dans une lettre adressée à sa mère :

1. Voir le chapitre 7.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, octobre 1961, APJV.

« Votre petit Jock sera en de bonnes mains, n'ayez crainte, et peut-être est-ce que tout Ceci n'est dans aucun autre but que toute la gloire (chaque once !) en revienne aux Cieux. Il n'est rien qui n'ait de but et il reste seulement à voir les indications du champ que la Providence veut voir cultiver. Il se peut qu'il y ait des plans qui exigent une dépendance encore plus directement immédiate. L'important, c'est qu'il y a une Main toute-puissante qui dirige chaque détail ; O Maman, mets ta confiance dans Son Église éternelle¹. »

Dans ce passage, caractéristique de l'hyper-spiritualisation du discours de J. Vanier à cette période, on est frappé de la certitude qu'il affiche. Il explique le plan divin ou la volonté de Jésus et Marie avec autorité, comme s'il en était désormais dépositaire et devait éclairer les autres. Même si sa vocation sacerdotale se trouve mise en suspens, il parle désormais en « professionnel » du spirituel.

C'est probablement auprès du public des « initiées » ou de ceux qui en sont les plus proches que l'influence spirituelle qu'il commence à exercer est la plus efficace. On en trouve la trace dans les lettres que lui adressent certaines anciennes de l'Eau vive. On peut en citer ici un exemple révélateur du rôle qu'il exerce auprès d'elles. Il est tiré d'une lettre que Marise Hueber lui adresse en avril 1961 :

« Jésus m'unit très fort à toi, surtout les jours saints et depuis Pâques. Les dernières grâces dont je te suis si fort reconnaissante m'ont bcp transformé en toi, purifié, Jésus m'apprend à vivre de + en + ds l'instant de ce don total du cœur ds ce qu'il a de plus intime. [...] Et surtout Jésus a mis dans mon cœur une très grande clairvoyance à dépister les trucs du démon pour me sortir de cette confiance². »

Pour clore ce point, le moment 1956-1964 constitue pour J. Vanier un temps d'expérimentation. Évoluant dans une situation difficile, il n'est probablement pas conscient de tout ce qu'il vit dans cette période et de la force de l'emprise que son maître continue d'exercer sur lui. Avec le recul et la documentation dont on dispose, on constate que derrière des écrits pleins de grands élans mystiques se cache une réalité sombre. Celle d'un groupuscule replié sur des croyances qui le coupent du monde. Si son influence dans ce groupe ne peut plus s'appuyer

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 29 juin 1956, APJV.

2. Lettre de Marise Hueber à Jean Vanier, 6 avril 1961, APJV.

comme auparavant sur un accès prochain au sacerdoce, il y manifeste son attachement. Il endosse probablement, sans en être complètement conscient, certains aspects de la fonction sacerdotale, notamment parce que T. Philippe lui demande de se substituer à lui pour certaines actions auprès des initiées. Il apprivoise ainsi certaines fonctions du prêtre et notamment celle de l'accompagnement et du conseil spirituels. Dans le même temps, il apprend auprès de son maître le maniement du registre charismatique et prophétique et pose ainsi les bases d'une autorité spirituelle qui, pour compenser l'absence de légitimité institutionnelle, s'appuie sur la mise en avant d'une relation directe au divin.

Un sacerdoce pour L'Arche ? (1975-1978)

On a peu d'informations sur la façon dont J. Vanier perçoit le devenir de sa vocation après l'épisode de 1959. On comprend à de rares évocations que le sujet n'est pas clos. Après 1964, sans être réhabilité, T. Philippe a été « libéré » et ses « initiées » peuvent renouer plus étroitement avec lui tout en restant discrètes. Dans ce contexte, on peut faire l'hypothèse qu'une nouvelle demande aux autorités romaines pouvait apparaître imprudente.

Dans le même temps, la fondation puis la croissance rapide de L'Arche absorbent l'énergie de J. Vanier. En 1975, après dix ans d'existence, la communauté de Trosly-Breuil compte 300 membres. Trois autres communautés ont été fondées en France, douze en Amérique du Nord, une au Danemark, deux en Belgique, deux au Royaume-Uni, une en Côte d'Ivoire et deux en Inde. Toutes sont depuis peu réunies dans une Fédération internationale des communautés L'Arche. En parallèle, J. Vanier développe avec succès une activité de prédicateur et d'auteur spirituel. En France et en Amérique du Nord, il multiplie les retraites et les conférences devant des auditoires rassemblant souvent plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de personnes. Le registre charismatique qu'il a apprivoisé dans un groupe restreint avant 1964 lui sert désormais à rayonner auprès d'un large public. Ces réalisations recouvrent peu à peu l'opprobre des années de l'Eau vive. C'est probablement cela qui l'encourage à formuler en janvier 1975 une nouvelle requête, demandant à être or-

donné sans passer par un séminaire. Il y est aussi encouragé par Mgr Stéphane Desmazières, qui depuis sa nomination à la tête du diocèse de Beauvais, Noyon et Senlis en 1965, s'est attaché à la communauté naissante et lui offre son soutien.

Cette nouvelle démarche de J. Vanier est connue grâce aux documents transmis par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Le traitement de la demande s'étale sur deux ans et demi entre janvier 1975 et juillet 1977. Cette durée assez longue s'explique par le caractère non prioritaire de cette demande, ainsi que par des dysfonctionnements administratifs et des lenteurs de communication entre les dicastères concernés. Outre le demandeur et Mgr Desmazières qui l'appuie, le pape Paul VI, le nonce apostolique en France Mgr Egano Righi-Lambertini et deux dicastères sont impliqués dans le traitement de la demande. Paul VI est impliqué à deux reprises. Le nonce apostolique est informé de l'affaire, pour relayer les décisions romaines auprès des intéressés. Mais ce sont surtout la Secrétairerie d'État et la Congrégation pour la doctrine de la foi (nouvelle dénomination du Saint-Office depuis 1969) qui traitent la demande. Dans cette affaire, la première est représentée par Mgr Giovanni Benelli¹, substitut du cardinal secrétaire d'État. C'est un des hommes forts de la curie et un des proches collaborateurs de Paul VI. C'est à lui qu'est adressée la demande initiale de J. Vanier et il va jouer un rôle capital dans son traitement. La Congrégation pour la doctrine de la foi, dont il sollicite rapidement l'avis, est représentée par son cardinal préfet, le croate Franjo Šeper et par son secrétaire, le dominicain Jean-Jérôme Hamer. Ce dernier a une connaissance de l'affaire de l'Eau vive puisqu'il avait été nommé régent du Saulchoir en juillet 1956.

1. Mgr Giovanni Benelli (1921-1982) accède au rang épiscopal en 1950 et fait une carrière remarquable dans la diplomatie vaticane. Le 29 juin 1967, il entre à la curie comme substitut du cardinal secrétaire d'État et devient un des proches collaborateurs de Paul VI qui le nomme archevêque de Florence et le crée cardinal le 3 juin 1977.

La séquence s'ouvre le 18 janvier 1975 par une lettre de J. Vanier à Mgr Desmazières¹ pour l'informer de son désir d'être ordonné, en faisant valoir ses études en philosophie et en théologie et l'impossibilité de passer du temps dans un séminaire du fait de ses responsabilités. Comme il a évoqué les mesures de 1956, Mgr Desmazières lui conseille de consulter Mgr Benelli en précisant que son évêque «serait très favorable à cette ordination²». J. Vanier s'exécute le 28 janvier et accompagne sa demande de la copie de ses échanges avec Mgr Desmazières, dont un rapport dactylographié de 8 pages présentant L'Arche et le rôle qu'il se sent appelé à y jouer en tant que prêtre. Deux mois et demi plus tard, le 15 avril 1975, Mgr Benelli transmet cette demande à la Congrégation pour la doctrine de la foi, en lui demandant un avis qui tiendrait compte de l'attitude de J. Vanier dans l'affaire de l'Eau vive³.

La Congrégation se prononce par un décret du 3 mai⁴ dont la teneur est communiquée par courrier à Mgr Benelli, le 16 mai⁵. Le passif de J. Vanier y est rappelé. On y comprend que le dicastère n'a qu'une idée très vague de son parcours depuis 1956, pensant qu'il a vécu de manière solitaire au Canada. On voit surtout qu'il s'interroge sur son attitude :

«Il y a motif pour une certaine perplexité non injustifiée dans la double circonstance selon laquelle il n'apparaît pas que J. Vanier ait obtempéré à la légitime injonction qui lui avait été faite en 1956 de passer au moins quelques années au Séminaire, et d'autre part, le fait peut-être plus grave, que "l'aumônier" de "L'ARCHE" soit depuis près d'une décennie précisément le P. T. Philippe, o.p., qui, bien que repent et réhabilité après sa "déposition" infligée en 1956, et lui aussi très appuyé par l'Évêque de Beauvais, reste néanmoins toujours défini par les spécialistes comme un "vieux limité" par constitution, sur le plan de son pseudo-mysticisme et, pour ce motif, jugé un possible danger pour les âmes.»

1. Copie de la lettre de J. Vanier à Mgr Stéphane Desmazières (SD) du 18 janvier 1975, ACDF.

2. Copie de la lettre de Mgr Stéphane Desmazières à Jean Vanier (sans date), ACDF.

3. Lettre de Mgr Benelli à Mgr Hamer, 15 avril 1975, ACDF.

4. Décret de la congrégation particulière, 3 mai 1975, ACDF.

5. Lettre de la CDF à Mgr Benelli, 16 mai 1975, ACDF.

Ces remarques prudentes contrastent pourtant avec leur conclusion :

«Il n'existe pas de réserves particulières à avancer concernant une réponse à donner au susdit Orateur (J. Vanier), mais de préférence par l'intermédiaire de son Évêque Mgr Desmazières, auquel on trouverait convenable de laisser toute la responsabilité, moyennant au préalable des informations sommaires sur le cas, à propos de l'opportunité d'une éventuelle Ordination de l'Orateur, *servatis de jure servandis*¹.»

La Congrégation donne l'impression de vouloir se décharger sur l'évêque qu'elle sait acquis à la démarche. Le rappel de la nécessité de faire «ce que la loi impose» renvoie peut-être à sa formation en séminaire, mais sans précision de durée ni mesure de contrôle. Cette attitude, qui semble à la fois prudente (dans le respect du droit) et imprudente au vu du dossier, peut s'expliquer par le changement de génération au sein du personnel de la Congrégation (vingt ans se sont écoulés) qui affaiblit la mémoire de la gravité des faits. Une note interne à la Congrégation, datée du 10 juin, révèle que cette réponse n'a pas convaincu Mgr Benelli. On comprend que des échanges ont eu lieu et que la Secrétairerie d'État demande que de plus amples recherches soient faites. L'avis de Mgr Hamer est demandé en raison de sa présence au Saulchoir en 1956. L'auteur de la note, peu désireux de prolonger les recherches, suggère que la Secrétairerie d'État s'en charge et conclut :

«En vérité, il faut reconnaître que pendant ces assez nombreuses années écoulées depuis les faits graves que nous connaissons, rien n'a plus émergé à charge à l'encontre du P. Philippe, et encore moins à charge, ni même le moindre soupçon, à l'encontre de J. Vanier, lequel, de ce qu'on peut déduire de ce qu'il écrivit lui-même à la Secrétairerie d'État, ces dernières années aurait même joui de l'estime et d'une grande liberté d'action [...] On devrait en déduire que, s'il plaît à tout le monde, spécialement aux prêtres auxquels il a prêché sans susciter des réactions négatives [...] il ne devrait plus y avoir encore des soupçons sur J. Vanier et sur ses conceptions sur le Sacerdoce².»

1. «Ce que la loi impose ayant été fait», lettre de la CDF à Mgr Benelli, 16 mai 1975, ACDF.

2. Note de Mgr Casazza au secrétaire Jean-Jérôme Hamer, 10 juin 1975, ACDF.

La pièce suivante est produite cinq mois plus tard, le 12 novembre. Il s'agit du compte rendu que Mgr Benelli fait à Mgr Hamer de sa rencontre du 29 octobre avec J. Vanier¹. L'échange qu'il a eu avec J. Vanier à propos de sa conception du sacerdoce l'a confirmé dans ses inquiétudes. L'entrevue marque un tournant dans la procédure en poussant Benelli à exiger que la Congrégation révise sa position. Une nouvelle réponse lui est faite le 29 novembre : on laisse le contrôle de la situation à Mgr Desmazières en lui demandant d'appliquer la mesure de 1956, c'est-à-dire un passage de plusieurs années dans un séminaire².

Ce n'est que huit mois plus tard que Mgr Benelli répond à cette lettre. Dans son courrier à la Congrégation du 31 juillet 1976, on apprend que « par une erreur regrettable de classement, le dossier s'était égaré dans les archives³ ». Un an et demi après sa demande, J. Vanier n'a toujours pas reçu de réponse. Sans être gêné de ce délai, Mgr Benelli reprend l'affaire en main et indique fermement à la Congrégation que J. Vanier « peut sans doute mettre valablement son dévouement au service de l'Église comme laïc, mais pas comme prêtre ». Il conclut qu'il ne lui paraît « pas souhaitable de laisser à Mgr Desmazières le soin de résoudre ce cas sur la base d'informations sommaires⁴ ». Le ton a changé et Mgr Benelli qui ne se contente plus d'exprimer ses réserves, use de son autorité pour imposer sa position avec succès. Le 2 août, la Congrégation envoie un télégramme au nonce apostolique lui demandant de prendre contact avec Mgr Desmazières pour lui indiquer de ne pas procéder à l'ordination de J. Vanier, l'informant qu'un entretien à Rome « sera indispensable⁵ » et qu'une lettre explicative sera envoyée sous peu. Elle est expédiée le 5 août et réaffirme la nécessité de faire passer J. Vanier par un séminaire en soulignant que, depuis vingt ans, il n'a pas « réalisé la condition qui lui avait été

1. Jean Vanier est présent à Rome du 22 au 29 octobre pour un pèlerinage de Foi et Lumière. Note de Mgr Benelli au sujet d'une rencontre avec J. Vanier le 29 octobre 1975, 12 novembre 1975, ACDF.

2. Lettre de la CDF à Mgr Benelli, 16 mai 1975, ACDF.

3. Lettre de Mgr Benelli à la CDF, 31 juillet 1976, ACDF.

4. Lettre de Mgr Benelli à la CDF, 31 juillet 1976, ACDF.

5. Télégramme chiffré de la CDF au nonce apostolique en France, 2 août 1976, ACDF.

posée¹ ». Mais aussi que le maintien de ses liens avec T. Philippe à L'Arche est un fait inquiétant qui « ne témoigne donc pas d'un esprit de docilité à l'égard de la décision de 1956 ».

Cela entraîne une réaction critique de Mgr Desmazières. Elle est visible lors de l'entretien auquel il est convoqué par Mgr Hamer au début de novembre 1976. Le compte rendu de la rencontre signale que Mgr Hamer l'a informé en détail de l'attitude de J. Vanier à l'Eau vive en lui faisant la lecture de certains documents du dossier. Mais ces explications ne suffisent pas à l'évêque et Mgr Hamer fait le constat de cet échec :

« La conversation qui s'est prolongée pendant plus d'une heure et demie n'a pas permis de convaincre Mgr Desmazières du bien-fondé de la décision prise. [...] Mgr Desmazières a conclu : "Une fois de plus, nous aboutissons à une incompréhension totale"². »

Après cette entrevue, l'évêque explique longuement les raisons de son désaccord dans une lettre du 7 décembre au cardinal Šeper. Indiquant que « cette suspicion portée gratuitement sur la personne de M. J. Vanier et s'acharnant sur lui 20 ans après » est « vraiment inexplicable », il tente de réfuter les griefs à son encontre. Il considère, contre l'avis de la Congrégation, que J. Vanier s'est plié aux décisions de 1956. Concernant le sacerdoce, il écrit que le reproche fait à J. Vanier de ne pas avoir rempli la condition de 1956 durant les 20 dernières années ne tient pas, car il aurait totalement renoncé à ce projet durant ce temps. Il avance que « c'est seulement à la fin de 1974 que M. J. Vanier a de nouveau senti l'appel de Dieu ». On constate qu'il ignore la démarche de 1959 et la continuité de ce désir chez J. Vanier. Il conteste enfin les critiques faites à l'encontre de la persistance des liens entre J. Vanier et T. Philippe :

« Mais quel mal y a-t-il ? Bien avant mon arrivée au diocèse de Beauvais, le Père T. Philippe, dans sa disgrâce, y avait trouvé un humble poste d'aumônerie dans une maison de handicapés [...]. C'est là que Mr J. Vanier a commencé son expérience d'un premier petit foyer de « L'Arche »

1. Lettre de la CDF à Mgr Desmazières, 5 août 1976, ACDF.

2. Notes sur la visite de l'évêque de Beauvais, Mgr Desmazières, à la CDF, 9 novembre 1976, ACDF.

[...] L'œuvre a grandi d'une manière que je crois providentielle. Le Père T. Philippe vieillissant, et avec une santé assez fragile, y continue humblement au milieu des handicapés son travail d'aumônier. Personnellement je constate tous les jours les fruits très heureux de cette collaboration¹.»

Le passage révèle l'admiration de l'évêque pour la communauté qu'il connaît bien, mais aussi son aveuglement concernant ses fondateurs. Sa confiance est telle qu'il reprend leur version des faits au détriment de celle, plus sombre, que lui a présenté la Congrégation. Revenant à Rome en janvier 1977 pour sa visite *ad limina*, il y fait de nouvelles démarches, auprès de Paul VI devant qui il plaide la cause de J. Vanier, puis de Mgr Hamer qu'il rencontre le 13 janvier. Une lettre qu'il lui écrit à son retour permet de savoir que l'entretien ne s'est pas mieux déroulé que le précédent et que le conflit s'aggrave : « Partant de ce jugement – avec lequel l'Évêque n'est absolument pas d'accord, – la S.C. de Fide impose à l'Évêque un véritable diktat, en un domaine qui regarde éminemment sa responsabilité épiscopale, sans écouter son avis et sans lui demander ce qu'il en pense². »

Les membres de la Congrégation ne peuvent ignorer son insistance et les droits que lui donne sa charge. Le 7 février, le cardinal Šeper lui écrit que « l'étude du cas de Monsieur J. Vanier a été reprise » et l'invite à transmettre son avis pour qu'il soit pris en compte. Il l'informe enfin que dès que le dossier sera prêt, « il sera soumis à l'examen des Cardinaux de notre Congrégation, puis à la décision finale du Saint-Père³ ».

La Congrégation sollicite alors l'expertise de Paul Philippe qui est au sommet de sa carrière puisqu'il a été créé cardinal et nommé à la tête de la Congrégation pour les Églises orientales en 1973. Le 21 janvier 1977, le cardinal Šeper lui fait part de sa demande :

« Afin de pouvoir préparer une évaluation sûre à propos des argumentations exposées par plusieurs parties et offrir au jugement des très éminents Pères de ce Dicastère un document valide rédigé par une personne à la qualification indéniable, la C.P. du 8 courant a décidé de demander à Votre Éminence un *votum* à ce sujet⁴. »

1. Lettre de Mgr Desmazières au cardinal Šeper, 7 décembre 1976, ACDF.

2. Lettre de Mgr Desmazières au cardinal Šeper, 17 janvier 1977, ACDF.

3. Lettre du cardinal Šeper à Mgr Desmazières, 7 février 1977, ACDF.

4. Lettre du cardinal Šeper au cardinal Philippe, 21 janvier 1977, ACDF.

Paul Philippe livre son « *votum* » par un courrier du 9 mars 1977. Ce document de 20 pages dactylographiées montre qu'il s'est replongé avec soin dans les archives et a eu accès aux éléments récents de la demande de J. Vanier. On y découvre que, comme Mgr Benelli, il a rencontré J. Vanier à ce sujet lors de sa venue à Rome en octobre 1975.

Il développe son analyse en trois points, consacrés au « comportement de J. Vanier par rapport aux déviances du P. T. Philippe, de 1950 à 1956 », au « sacerdoce désiré par J. Vanier » et à la « demande de S.E. Mgr Desmazières pour l'ordination de J. Vanier et examen de la situation à L'Arche à la lumière des précédents ». Pour le premier, le dominicain, avec la prudence et la rigueur qui le caractérisent, met en lumière que si le Saint-Office n'a jamais eu de preuve suffisante de la participation de J. Vanier aux dérives de T. Philippe, son attitude et son comportement visibles et les différents témoignages obligent à en considérer sérieusement la possibilité et à faire preuve de la plus grande prudence à l'égard de sa demande. Quant aux autres points dont le contenu sera analysé plus loin, ils conduisent Paul Philippe à une conclusion sans appel :

« Il faut relire le passage suivant de la lettre que le Card. Pizzardo écrivait le 29 mai 1956 au nom des Éminentissimes Pères : "Ce jeune homme a montré une absence totale de jugement dans l'appréciation de la responsabilité morale d'une personne dont il connaissait les égarements et qu'il a défendue au-delà des limites de la vraie charité, en le faisant passer autour de lui pour un saint méconnu (Doc. N°76)." En 1976, l'Excellentissime Mgr Benelli, Adjoint de la Secrétairerie d'État, et l'Éminentissime Card. Šeper, Préfet de cette S. Congrégation, reprenaient les mêmes expressions, parce que malheureusement J. Vanier n'avait pas changé durant les vingt ans écoulés¹. »

Concernant son ordination, il se range à l'avis de Mgr Benelli et de la Congrégation : le projet doit être définitivement abandonné. Ce nouvel avis négatif conduit, le 11 mai 1977, à une décision unanime des cardinaux de la Congrégation : « *In decisis et ne proponatur amplius pro ordinatione sacerdotali*² ». En substance, il est donc décidé que

1. « L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF.

2. Décret de la Feria IV, 11 mai 1977, ACDF.

J. Vanier ne soit plus jamais proposé en vue de l'ordination sacerdotale. Validée par Paul VI, elle est transmise au nonce à Paris le 4 juillet suivant pour qu'il informe oralement J. Vanier puis transmette une réponse écrite à Mgr Desmazières. La porte laissée ouverte par le Saint-Office en 1956 se ferme. Pour J. Vanier, chez qui la fidélité à T. Philippe a primé depuis 1952 sur celle qu'il a pour l'Église, cette décision met un terme définitif à un désir qu'il porte depuis vingt-cinq ans.

Après avoir présenté le déroulement de cette démarche, il faut consacrer un dernier point aux éléments relatifs à la conception du sacerdoce par J. Vanier. Cette conception, il l'expose à plusieurs reprises lors de la procédure. La lettre qu'il envoie à Mgr Desmazières le 18 janvier et le rapport qu'il y joint offrent un exposé détaillé de la façon dont il perçoit son appel au sacerdoce au sein de L'Arche. Il permet d'évaluer la continuité de sa vision avec celle des « années d'attente » précédant la fondation de L'Arche. Mais aussi de mesurer ses évolutions dans le contexte de son succès en tant que prédicateur et fondateur de L'Arche. Dans sa lettre, il présente ainsi le sens que revêt pour lui cet appel au sacerdoce dans le prolongement de son parcours à L'Arche :

« Cet appel m'apparaît pour une union plus grande à Jésus, Agneau de Dieu et Prêtre Éternel. Il est un appel à être au service de l'Eucharistie et de l'Église et au service de mes frères et sœurs de L'Arche. C'est pourquoi il me semble d'une part, qu'Il me demande de devenir prêtre. Il me donne un sens nouveau du sacerdoce pour moi. C'est le service qu'Il me demande, le service qui doit m'unir plus à Jésus, augmenter mon amour, le service par lequel je serais davantage son serviteur, en me rattachant davantage à l'Église. D'autre part, il ne me semble pas qu'Il veut que je quitte L'Arche. Il me paraît plutôt qu'Il veut par là que je lui donne davantage L'Arche, en l'enracinant davantage dans son Église¹. »

J. Vanier donne trois sens à son appel. Un sens personnel : c'est une façon pour lui de s'unir plus intimement au Christ et de faire croître l'amour en lui. Le Christ est désigné par le nom de Jésus, ce qui crée une impression de proximité affective. Et c'est « Jésus » qui est ici la seule source invoquée pour confirmer son appel. Il n'évoque le rôle d'aucun directeur spirituel ou autre interlocuteur. Tout son discernement

1. Lettre de J. Vanier à Mgr Desmazières, 21 janvier 1977, ACDF.

apparaît comme le fruit d'un dialogue direct entre lui et Jésus. Sa démarche, malgré quelques utilisations du conditionnel et du verbe « sembler », n'est pas de demander conseil, mais de faire part à l'Église de la volonté de Jésus. Le second sens vient un peu équilibrer ce mode de discernement charismatique puisqu'il s'agit de souligner que son sacerdoce est (selon sa définition traditionnelle) une façon de servir l'Église. Mais, selon la volonté qu'il prête à Jésus, c'est par le biais de L'Arche uniquement que son sacerdoce doit servir à l'Église. Ce troisième sens qu'il donne à son appel est donc crucial. C'est pour L'Arche et pour l'ancrer plus dans l'Église qu'il doit devenir prêtre. Les mots qu'il emploie ensuite dans son rapport permettent de préciser la façon dont il y perçoit son rôle :

« Il y aurait à trouver mon nouveau rôle à L'Arche comme prêtre. Le père T. Philippe y est aumônier depuis 1964. Mon rôle serait de le seconder et d'être au service des autres communautés de L'Arche. De fait depuis 1 ou 2 ans, mon travail primordial est de voir les assistants et de les aider à trouver leur place à L'Arche ou ailleurs et à s'engager par rapport à Jésus¹. »

Un point suscite l'étonnement : J. Vanier ne craint pas d'affirmer que s'il est ordonné, son rôle serait de « seconder » T. Philippe. On voit aussi qu'il perçoit avant tout son rôle sacerdotal comme une confirmation du rôle d'accompagnateur spirituel qu'il exerce déjà auprès des assistants. On est frappé ici par l'absence de mention de toutes autres activités liées au sacerdoce.

Ensuite, il présente son activité de prédication qui selon lui est une preuve de son appel au sacerdoce. Il décrit la naissance du mouvement canadien Foi et Partage, qui vise à organiser des retraites et des groupes de prière et dont il est largement à l'origine en 1969. Plus d'une cinquantaine de retraites ont eu lieu depuis aux USA, au Royaume-Uni, au Danemark, en Norvège, en France, en Belgique et en Inde. Il souligne que de nombreux évêques y ont participé et soutiennent le mouvement. Tirant les conclusions spirituelles de ce succès, il écrit que c'est bien une preuve de son appel au sacerdoce :

1. Rapport de J. Vanier sur son rôle à L'Arche adressé à Mgr Desmazières, 18 janvier 1975, ACDF.

«Je réalise que, pour un laïc, prêcher des retraites est une chose tout à fait exceptionnelle. Cette prédication revient habituellement au prêtre. Ces retraites ont été pour moi une grâce profonde. Par elles et par un don de l'Esprit Saint, j'ai pu vraiment découvrir l'action de Dieu dans les cœurs. Il me semble que cet appel est tout-à-fait en harmonie avec ce don de la Parole qui m'a été donné¹.»

J. Vanier assure donc avoir reçu «un don de la Parole». On s'étonnera de l'emploi de la majuscule. Est-ce une façon d'indiquer qu'il l'aurait reçu d'une manière plus forte que la moyenne ? Ou d'induire au contraire que sa parole se confond d'une certaine façon avec La Parole divine ? Notons encore que ce «don de la Parole», au sens de prédication, rend d'une certaine manière son ordination indispensable, puisque c'est là un des attributs par excellence du prêtre. Finalement, dans ce domaine, comme dans celui de l'accompagnement, J. Vanier se présente en «quasi-prêtre», ce qui justifie à ses yeux son ordination rapide. On trouve probablement là une réponse aux questions formulées pour la période 1956-1964. Par son désir ancien du sacerdoce, J. Vanier a pris l'habitude d'en exercer certaines des fonctions, en les appuyant sur le registre charismatique qu'il manie intuitivement. Il demande à Rome de compléter sa légitimité charismatique par la légitimité institutionnelle du sacerdoce, demandant de fait aux autorités ecclésiales de reconnaître la première. Cette conception, si elle séduit manifestement Mgr Desmazières, est très mal reçue par Mgr Benelli. C'est ce rapport et les explicitations orales qu'il reçoit de J. Vanier, qui suscitent les inquiétudes qu'il exprime à Mgr Hamer dans une lettre du 31 juillet 1976 :

«L'intéressé a une conception singulière du sacerdoce auquel il aspire. Il se considère comme le «père des handicapés» et désire être ordonné à ce titre comme leur pasteur. Il donne vraiment l'impression d'attendre d'être oint par l'Église comme le roi désigné par le peuple qui attend sa consécration. Dans une longue conversation qu'il me fut donné d'avoir avec lui, je n'ai pas réussi à lui faire admettre que le prêtre, membre du *presbyterium*, doit être totalement disponible pour tout service que le responsable de la communauté pourrait être amené à lui demander pour le bien de cette communauté. Je crains que, malgré toute sa générosité, Monsieur Vanier ne

1. Rapport de J. Vanier sur son rôle à L'Arche adressé à Mgr Desmazières, 18 janvier 1975, ACDF.

soit un homme très exclusif dans ses idées et résolu à ne faire que ce qu'il voudra, à l'instar d'un mystique qui se considère investi d'une mission¹.»

On a vu que Paul Philippe s'est rallié complètement à l'avis de Mgr Benelli. Le remettant dans une perspective historique plus longue, il souligne l'ancienneté de cette conception chez J. Vanier et l'explique par l'influence de T. Philippe. Il termine d'ailleurs son rapport par deux points relatifs à la poursuite de cette influence à L'Arche. Le premier est consacré aux «Doutes sur la participation de J. Vanier à la conduite et aux théories érotico-mystiques du P. T. Philippe à L'Arche». Soulignant le manque de certitude sur le sujet, il conclut :

«À une telle interrogation, il est de notre devoir de répondre avec la plus grande clarté : à "L'Arche" comme à "l'Eau vive", rien n'a jamais été signalé à charge contre J. Vanier en matière de chasteté. Il reste cependant une crainte : dans le cas où il aurait été "initié" par le P. T. Philippe à ses théories érotico-mystiques, ne sera-t-il pas conduit un jour à les mettre en pratique dans sa propre vie, comme son père spirituel a cru pouvoir, ou plus exactement a cru devoir le faire, poussé, disait-il, par l'Esprit Saint ? Espérons que non².»

On touche ici les limites des connaissances des congrégations romaines. Mais on aperçoit aussi la rigueur et la perspicacité de Paul Philippe qui ne se permet jamais de conclure au-delà de ce qu'il peut prouver, tout en questionnant ce qui doit l'être. C'est dans ce même esprit qu'il rédige le dernier point de son rapport relatif aux «Doutes sur une finalité ésotérique du sacerdoce pour J. Vanier» :

«À supposer que le P. T. Philippe ait initié J. Vanier à ses idées mystiques aberrantes, dans quel but l'aurait-il fait ? Ne serait-ce pas pour transmettre à son fils préféré sa propre "mission", afin qu'il "reprenne le flambeau" après sa disparition ? Dans le procès de 1956, il a été signalé par un certain nombre de dénonciatrices, et en substance admis par le P. T. Philippe lui-même, qu'il était le continuateur de son oncle, le P. Thomas Dehau, OP., qui aurait été le fondateur de la "secte mystique" [...] Aujourd'hui, le P. T. Philippe est âgé et malade, et J. Vanier désire être ordonné pour le seconder : mon rôle serait de le seconder à L'Arche, écri-

1. Lettre de Mgr Benelli à Mgr Hamer, 31 juillet 1976, ACDF.

2. «L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du cardinal Paul Philippe», 9 mars 1977, ACDF.

vait-il à Mgr Desmazières le 18 janvier 1975 (Doc. N° 262, p. 5). Le sens évident de la phrase est qu'il entend seconder le Père dans son ministère sacerdotal à L'Arche. Mais tout ce qui a été exposé ci-dessus fait naître la crainte qu'il pense également le seconder dans "sa mission ésotérique" et après sa mort, "poursuivre ce ministère"¹. »

Paul Philippe est à la fois prudent et lucide. Les connaissances actuelles permettent de confirmer que le scénario ici évoqué comme possible est bien celui qui se préparait à être joué.

Conclusion

Ses biographes et ses proches ont souvent présenté J. Vanier comme un homme libre sachant affirmer son indépendance vis-à-vis des institutions ecclésiales pour défendre sa vision d'une Église en faveur des plus pauvres et la primauté du rapport direct à Dieu. La volonté de respecter la réalité socioreligieuse de chaque communauté et le primat donné au « message des pauvres » en seraient à l'origine. Selon eux, l'œcuménisme, la dimension interreligieuse et l'absence d'appartenance exclusive à l'Église catholique de L'Arche en seraient les signes. Les faits relatifs à la vocation sacerdotale de J. Vanier analysés dans ce chapitre permettent d'apporter un éclairage nouveau sur son rapport à l'Église, et révèlent que la construction de J. Vanier en tant que « prédicateur » et « témoin spirituel » s'origine dans ce parcours d'empêchement sacerdotal. C'est bien dans la confusion d'une identification à la fonction sacerdotale et d'un recours compensatoire à la fonction prophétique que J. Vanier devient progressivement le fondateur et le prédicateur que le monde a connu. Concernant son lien à l'Église, ce chapitre révèle sa complexité et son ambiguïté. S'y mêlent un attachement indéfectible, un sentiment de rejet et d'incompréhension, une blessure profonde, un rapport de défiance et l'assurance de détenir une vérité spirituelle « cachée » supérieure à celle du magistère. Cette vérité apparaît donc comme la cause originelle, jusqu'ici invisible, de cette « liberté » acquise au prix d'une aliénation jamais rompue à T. Philippe. Cela invite à observer avec un regard neuf la construction du rapport de L'Arche à

1. « L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF.

l'Église et plus largement aux religions officielles qu'elle côtoie, sans oublier de s'interroger sur le rôle exact qu'on put y jouer l'ambivalence et les secrets de son fondateur. Cet impact a été sûrement plus fort qu'on ne pouvait l'imaginer. C'est en tout cas ce qu'indique la lettre du 7 novembre 1991 où J. Vanier évoque le refus de sa dernière demande d'ordination à son amie Karin Donaldson et paraphrase inconsciemment, en la renversant, la fameuse formule *Ubi episcopus, ibi Ecclesia* : « Là où il y a l'évêque, là est l'Église ». J. Vanier, dans une formule dont l'ecclésiologie est *stricto sensu* hérétique et sectaire, renonce « à perdre du temps pour réformer l'Église » pour « essayer d'être Église là où il est » :

« Quant à moi, j'ai personnellement passablement souffert aux mains et aux pieds de l'Église ; j'ai pris des coups de toute part et il ne m'a pas été permis de devenir prêtre. Ceci remonte à près de 40 ans, avec un rebondissement il y a environ 16 ans. Il n'y a eu aucune audience accordée, aucun procès, aucun jury. Seulement un juge se fondant sur des on-dit. J'ai pu traverser toute cette pagaille sans trop de dépression ou de colère et alors j'ai trouvé une incroyable liberté. Je me sens libre au-dedans de moi-même et aimé par Jésus. Je me sens appelé à aller de l'avant sans perdre de temps à tenter de réformer l'Église mais en essayant d'être Église là où je suis, essayant de créer communauté et de vivre avec mon peuple. Telle est mon urgence¹. »

1. Transcription d'une lettre de Jean Vanier à Karin Donaldson, réalisée et transmise par cette dernière à la Commission.

CHAPITRE 4

Philosophe et théologien

par *Florian Michel*

L'objet de ce chapitre est de caractériser la culture intellectuelle de J. Vanier en évoquant notamment ses études de philosophie. J. Vanier signale toujours ses années d'études comme une étape importante de sa construction personnelle :

«Le P. Thomas m'avait dirigé vers les écrits d'Aristote, et j'avais entrepris des études menant à un doctorat en philosophie et en théologie. En 1962, je présentai mon doctorat sur l'éthique d'Aristote à l'Institut catholique de Paris¹.»

Les volumes biographiques consacrés à J. Vanier n'omettent jamais l'importance de cet ancrage philosophique aristotélicien, sans en développer cependant ni les aspects doctrinaux², ni parfois l'extrême singularité des usages. Par sa «culture», J. Vanier apparaît comme un «maître³». Mais la philosophie est aussi un écran derrière lequel J. Vanier dissimule les sanctions canoniques de 1956 : l'école philoso-

1. Jean VANIER, *Notre vie ensemble. Une biographie sous forme de correspondance*, Médiaspaul/Bellarmin, 2009, p. 16. Idem, *Le goût du bonheur : au fondement de la morale avec Aristote*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000, 2007 [réédit.] ; France-Loisirs, 2007 ; Le Grand Livre du Mois, 2010 ; Albin Michel, 2018, p. 13-14.

2. K. SPINK, *op. cit.*, 1993, p. 41-42. A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, 2014, p. 96-98.

3. Voir par exemple le témoignage d'Odile Ceyrac, 23 novembre 2019, p. 6 : «Il était aussi comme un maître intellectuel et spirituel de par sa vision, sa culture.»

phique de l'Eau vive serait alors, selon lui, une « tendance » « à écraser¹ » ; ce seraient des raisons « doctrinales », et non pas disciplinaires, ni morales, qui auraient conduit à la déposition de T. Philippe.

Dans des notes de cours et de lectures, dans les entretiens également, J. Vanier mobilise quelques auteurs spirituels et quelques philosophes reconnus pour se soustraire aux sanctions prononcées par les autorités légitimes et justifier sa position. L'exemple le plus frappant est, en l'es-
pèce, un recours à sainte Thérèse d'Avila pour « désobéir à son directeur² » et justifier la désobéissance. Interprétation erronée et fallacieuse, puisque précisément sainte Thérèse d'Avila, dans ses écrits, enseigne exactement le contraire³.

De la même manière, T. Philippe et J. Vanier recourent à Cajetan, cardinal et théologien dominicain, célèbre commentateur de Thomas d'Aquin, pour contourner en privé les sanctions canoniques qu'il ne faut pas cependant critiquer en public. Dans un entretien, J. Vanier propose ainsi une interprétation très personnelle et excessive d'un cas-limite de philosophie morale :

1. « Interview de Jean Vanier en octobre 1994 », p. 4, APJV.
2. « Sainte Thérèse d'Avila et l'obéissance », note tapuscrite sans date, APJV : « Sainte Thérèse à la fin de sa vie admet la possibilité de désobéir à son directeur pour obéir à une révélation. »
3. Sur ce point, qui n'est pas de détail tant il montre la distorsion consciente des sources de la spiritualité : lire Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, o.c.d., *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, 1949, et voir notamment le chapitre 8 sur la direction spirituelle. Le dernier point de ce chapitre porte sur l'obéissance, p. 262-263 : « La volonté exprimée extérieurement [par un représentant de l'Église] doit toujours être préférée à toutes les manifestations intérieures. » Voir également Hubert BORDE, « Révélation privée et obéissance au directeur spirituel selon Thérèse d'Avila (*Sixièmes demeures*, ch. 9) Notule », juin 2022 : « La *Madre* explique ailleurs (cf. *Vida, Fondations*), en substance, qu'il vaut toujours mieux obéir au directeur spirituel qu'à ses révélation privées ou à sa propre volonté. Car, de toute manière, dans l'ordre de la Providence, Dieu se chargera de modifier le jugement du directeur spirituel à qui l'on se confie, concernant sa vie spirituelle. Dieu ne laissera pas durablement un directeur mal conseiller une âme hautement graciée, mais il se chargera de transformer son discernement, Dieu guidant et l'âme dirigée et le directeur spirituel par l'action de son Esprit-Saint. Thérèse l'a souvent expérimenté dans sa vie (cf. *Vida* ou *Fondations*), les diverses autorités ecclésiales auxquelles elle se référait (confesseurs, directeurs spirituels, évêques, théologiens) pouvaient parfois lui commander ou recommander des choses contraires à ce que le Christ lui commandait ou recommandait dans ses révélation intérieures. Thérèse d'Avila obéissait toujours aux dites autorités, et voyait ensuite les décisions ou les jugements de ces autorités modifiées dans le sens des paroles du Christ. »

« Pendant toute cette période 52-63, j'ai été en contact assez fréquent avec le P. Thomas. Je ne sais pas s'il avait des interdictions de voir des personnes. Je ne le demandais pas. [NB. T. Philippe avait des interdictions et J. Vanier le savait comme l'ont montré les chapitres précédents.] Le P. Thomas m'a fait remarquer un texte de Cajetan, où Cajetan pose la question : est-ce qu'un prêtre qui a reçu l'interdiction de dire la messe peut la dire en secret ? Et Cajetan dit oui, il peut même avoir un serviteur pour la messe pourvu qu'il s'agisse d'un ami¹. »

On a retrouvé dans les archives personnelles de J. Vanier l'extrait de ce commentaire précis du texte de Cajetan sur « l'injuste excommunication » du prêtre innocent, qui est un commentaire de la *Somme de théologie*, IIa IIae q. 70 a. 4 n. III :

« S'il est évident qu'on a prononcé contre moi une sentence injuste, écrit Cajetan, ou s'il m'est impossible pour l'instant ou pour toujours de prouver mon innocence, il ne m'est pas défendu de célébrer en secret la messe. [...] Une condamnation injuste n'est pas une condamnation². »

On mesure là, très directement, comment le comportement est à la fois modelé et justifié par l'environnement intellectuel dans lequel J. Vanier évolue. Cela permet de mesurer également l'écart entre le sens précis des textes mobilisés et les utilisations biaisées qui en sont faites³. La question, plus large, qui se pose est de savoir si son environnement intellectuel inspire ce que J. Vanier va vivre, ou bien si les interprétations

1. « Interview de Jean Vanier en octobre 1994 », p. 8, APJV.
2. Traduction de T. Philippe ou de Jean Vanier, APJV. Le texte de Cajetan : « Quaestio LXX, Articulus IV » est publié en latin dans l'édition léonine, p. 120-121.
3. Le texte de Cajetan commente alors la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, IIa IIae question 70, article 4, intitulé : « Est-ce un péché mortel de porter un faux témoignage ? ». La réflexion de Thomas d'Aquin ne porte en aucune façon sur « l'injuste excommunication d'un prêtre », mais plus généralement sur les injustices commises par un témoin (c'est le titre de la question 70) et sur le faux-témoignage (q. 70, article 4). C'est Cajetan, et non saint Thomas, qui introduit le développement mentionné sur le prêtre innocent excommunié sur la base d'un faux témoignage. T. Philippe et Jean Vanier retiennent la conclusion du passage, qui les était dans leurs pratiques : contournement des sanctions, rencontres secrètes, messes privées malgré la suspension ; ils se gardent bien en revanche de poser, en public ou en privé, la question fondamentale des « faux témoignages », source de la réflexion morale de Thomas d'Aquin. Les témoignages sur lesquels le Saint-Office a jugé ne sont pas « faux » – même T. Philippe et Jean Vanier ne les ont pas contestés.

partiales et viciées de grands auteurs spirituels et philosophiques (Thérèse d'Avila, Cajetan) sont une façon de justifier ce qu'il vit.

Pour l'essentiel, au sujet de J. Vanier, plusieurs éléments de nature différente interviennent. Il y a, d'une part, l'influence de la philosophie aristotélicienne et de la morale du bonheur ; et d'autre part, il y a une interprétation de la pensée de saint Paul sur la morale de la vie sous l'Esprit. Ces deux éléments n'ont pas le même lien avec son comportement effectif. Nous voudrions tenter de préciser deux thèses : la philosophie d'Aristote n'est pas opératoire pour empêcher J. Vanier de dévier et elle peut même favoriser la déviance ; on observe également une justification théologique de certaines déviances à partir d'une interprétation détournée d'une vie sous l'Esprit qui serait « au-dessus » de la loi morale.

Quinze années de l'existence de J. Vanier sont sous le signe des études de la philosophie et de la théologie. Entamées à la rentrée 1950, à l'Eau vive, il les poursuit jusqu'à sa soutenance doctorale le 15 juin 1962 avec une thèse dont le titre exact est « Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne » et qui est publiée en février 1965¹.

En deçà de la philosophie, la thèse comprend ce que l'on pourrait appeler des *effets sociaux*. Elle assure un *statut* au « doctorant », puis au jeune « docteur », qui devient « auteur ». Vanier présente ainsi la situation peu commune d'être à la fois officier de marine (chapitre 1), « quasi-prêtre » (chapitre 3) et docteur en philosophie. À l'officier on accorde les qualités de *leadership*. Au prêtre revient la parole charismatique, prophétique, sacramentelle. Au docteur en philosophie est associée la parole d'autorité, de connaissance et d'enseignement, ainsi qu'une forme de sagesse et de discernement.

Pour J. Vanier, après la condamnation de l'Eau vive et son échec de projet sacerdotal, le doctorat en philosophie morale apparaît comme une bouée de sauvetage et, en un sens, comme un alibi. T. Philippe présentait ainsi, non sans cynisme on l'a vu, la « thèse de morale » comme un « paravent ».

1. Jean VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris et Bruges, DDB, Paris et Bruges, 1965, 499 p.

Pour Georges Vanier, dans une lettre à Jean XXIII en mars 1959, la thèse efface les troubles du temps de l'Eau vive : « Jean prie davantage tout en approfondissant ses études théologiques et philosophiques. Actuellement il prépare un doctorat en philosophie pour l'Institut catholique de Paris¹. » De la même manière, en 1965-1966, J. Vanier a adressé sa thèse publiée au cardinal Ottaviani et s'en sert pour présenter L'Arche naissante². Le doctorat entend ainsi corriger la perception romaine, donner un gage de sérieux et... permettre de recevoir des jeunes femmes.

Même si la thèse de J. Vanier apparaît sous la plume de T. Philippe comme une pièce dans une stratégie plus large, elle est aussi autre chose. Œuvre de l'intelligence, la thèse façonne aussi, en un sens, son auteur. La portée *intime* de cette recherche est manifeste pour J. Vanier. Son anthropologie, sa grammaire et son vocabulaire du bonheur, mais aussi du plaisir, du désir, de la vertu, de la tempérance, de la concupiscence, etc. portera désormais la trace de ce travail doctoral. Son doctorat est une pierre de touche dans sa construction personnelle. « Cette recherche sur le fondement de la morale aristotélicienne m'a beaucoup éclairé et m'a aidé à saisir le lien entre la morale, la psychologie et la spiritualité³. » « Aristote a ouvert mon intelligence et m'a appris à m'émerveiller devant la vérité⁴. » Cela ne signifie pas que la morale personnelle de J. Vanier coïncide avec la morale pré-évangélique d'Aristote. J. Vanier a des pages nettes pour montrer les « limites » de la morale aristotélicienne ; mais les catégories et les principes d'Aristote sont les matériaux mêmes à l'intérieur desquels J. Vanier pense et écrit. J. Vanier publie encore ainsi au seuil des années 2000 un volume de philosophie populaire sur *Le goût du bonheur : au fondement de la morale avec Aristote*⁵.

Il importe dans cette perspective de préciser, en quelques mots, certains aspects de la morale aristotélicienne, qui est un « eudémonisme », une « morale du bonheur » : pour Aristote, le bonheur est

1. Voir la supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de J. Vanier, 7 mars 1959 et la lettre de J. Vanier à la Secrétairerie d'État 28 janvier 1975 ; ACDF.

2. Lettre de Jean Vanier au cardinal Ottaviani, 6 février 1966, ACDF.

3. J. VANIER, *Le goût du bonheur...*, *op. cit.*, 2000, p. 14.

4. J. VANIER, *Notre vie ensemble...*, *op. cit.*, 2009, p. 510.

5. J. VANIER, *Le goût du bonheur...*, *op. cit.*

la cause finale de l'agir humain. Au tournant des années 1950-1960, la morale d'Aristote devient un sujet à la mode. Elle est renouvelée, au seuil même de la thèse de J. Vanier, par un ensemble de publications savantes¹. Jacques Maritain, par exemple, que Vanier a entendu et a lu à l'Eau vive, rappelait dans un ouvrage publié en 1960 que la morale d'Aristote présentait des limites et des insuffisances², même s'il reconnaît aussi en elle « la plus vraie et la plus authentique, la plus loyale des théories éthiques purement philosophiques ». C'est une « morale inefficace » selon Maritain qui signale, en même temps que la justesse des principes de la morale d'Aristote, son inachèvement et ses risques.

« Aristote ne pense pas suffisamment la notion de “faute”, qui pour lui n'est pas un manquement à la “règle” ; c'est seulement ce qui “détourne du bonheur” ;

Pour Maritain, Aristote retient un concept amoindri de la “norme”, qui a “perdu le caractère sacré qu'il possédait à l'origine”, et son caractère contraignant ;

Chez Aristote, la vertu est à la fois un moyen en vue de la fin et une partie intégrante de la vie bienheureuse. C'est cette double fonction que Maritain pointe comme problématique : “Le moyen pour la fin entre ainsi dans la notion même et le constitutif de la fin à laquelle il est ordonné³.” Pour Maritain, c'est la loi naturelle qui permet de sortir de ce cercle vicieux en réintégrant une norme objective.

La morale d'Aristote n'est possible que pour “une étroite aristocratie” de philosophes, car pour être heureux, il faut avoir des amis, avoir une bonne santé, être libre, avoir de l'argent pour jouir de la liberté, avoir du temps libre pour philosopher, avoir des plaisirs, etc. La dimension inaccessible du bonheur selon Aristote participe à l'inefficacité de sa morale. Si le but à atteindre n'est pas accessible, il perd sa puissance de mise en mouvement.

1. René-Antoine GAUTHIER et Jean-Yves JOLIF, traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, 4 vol., Louvain, Paris, 1958-1959 ; Jules TRICOT, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959 ; Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1962 ; idem, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963..

2 Jacques MARITAIN, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard 1960, in *Œuvres complètes*, vol. 11, p. 295-328.

3. J. MARITAIN, *La philosophie morale...*, *op. cit.*, 1960, p. 305.

La morale d'Aristote débouche in fine sur une “sorte d'égoïsme transcendantal” selon Maritain, qui précise que pour Aristote le “bonheur” devient “la face subjective du bien”, au sens où dans le concept de bonheur aristotélécien “la notion de bien se replie sur le sujet”. Si le bien suprême est le bonheur de la personne, alors la cause finale de l'agir est un “bien subjectivement pris”. Dans la morale d'Aristote, on observe une “impossible délivrance de soi-même”. »

À lire la liste des insuffisances propres à la morale d'Aristote, telle que Maritain la dresse, il est difficile de ne pas établir, avec toute la prudence requise, un lien entre la morale aristotélécienne et la *culture des abus* telle qu'elle est observable dans le milieu des frères Philippe. Les abus restent un détournement de cette morale, d'autant plus que celle-ci est ici relue par un chrétien de culture thomiste. Le lien n'est donc pas de cause à effet, mais la morale aristotélécienne semble ici, en un sens et avec prudence, un cadre philosophique permissif et perméable à la culture des abus. La « morale du bonheur », lorsqu'elle n'est pas équilibrée par la présence d'une norme objective peut ne plus remplir son rôle de boussole dans l'action. En d'autres termes, les études en philosophie morale de J. Vanier non seulement ne constituent pas un antidote aux pratiques désordonnées, mais, en un sens, leur donnent des points d'appui.

Les études de philosophie (1950-1956)

Avant le doctorat, J. Vanier suit un cursus philosophique assez décousu sur le plan des institutions, mais assez unifié dans l'esprit autour de quelques auteurs classiques (Aristote, saint Thomas d'Aquin, Cajetan, Jean de Saint-Thomas). Il commence ses études de philosophie et de théologie à l'Eau vive et au Saulchoir, avant de les poursuivre à l'Institut catholique de Paris. Les programmes des enseignements pour la période 1950-1956, ainsi que les noms des principaux conférenciers et professeurs, sont connus : Jacques Maritain, Olivier Lacombe, l'abbé Lallement, Jacques de Monléon, Jean Daujat, Albert Sandoz, Marie-Dominique Philippe...¹ Au Saulchoir, Vanier suit les cours de philosophie destinés aux novices dominicains.

1. Sur ce point, voir A. MOURGES, *op. cit.*, p. 124-125.

On trouve dans les archives du chanoine Lallement deux *curriculum vitae* de J. Vanier¹. Le premier, manuscrit, date de mars 1955. Le deuxième *curriculum vitae*, dactylographié, date du premier semestre 1956. Nous le reproduisons intégralement ci-dessous :

ÉTUDES ACCOMPLIES PAR M. J. VANIER

1950-1951. De Deo Uno (Le Saulchoir)

1951-1952. Logique, cosmologie et Histoire Grecque (Le Saulchoir)

1952-1953. 3^e année de philosophie (Institut catholique)

1953-1954. Une année de scolarité pour habilitation au doctorat en philosophie (Institut catholique). Cours de métaphysique et de théologie naturelle.

1954-1955. 2^e année de théologie.

Dogme : sacrements

Morale : justice, tempérance

Droit canon

Morale pratique : confession

Histoire de la doctrine

Exégèse : 1/ Nouveau Testament

2/ Ancien Testament

Histoire de l'Église

1955-1956. Dogme : trinité, création, anges

Morale : péché, loi, grâce

Droit canon

Morale pratique

Histoire de la doctrine

Exégèse : Nouveau Testament

Ancien Testament

1. Fonds Lallement, Archives ICP.

Le cursus est alors bâti sur la *ratio studiorum* de la période : trois ans pour le baccalauréat, suivis d'une année généraliste dite d'« habilitation », qui autorise l'inscription en doctorat. Il apparaît de cet ensemble documentaire que J. Vanier suit des études que l'on peut qualifier de *cléricales* entre 1950 et 1956, du fait de la nature des trois institutions fréquentées et de la forte inclusion de la théologie dans le cursus. Notons également que les CV de J. Vanier sont associés, dans les archives de Lallement, aux lettres de recommandation que ce dernier adresse à l'archevêque de Québec, Mgr Roy, pour que J. Vanier puisse être ordonné prêtre dans les meilleurs délais. L'objet de ces CV est donc de montrer qu'il s'agit d'études *en vue de* l'ordination : J. Vanier, explique Lallement, a rempli toutes les obligations d'études d'un futur prêtre.

La formation, suivie entre l'Eau vive, le Saulchoir et l'Institut catholique, avec un nombre restreint de professeurs, assure une forte continuité. Notons en ce sens que dès 1955-1956, avant même son projet doctoral, J. Vanier connaît déjà les quatre membres officiels de son jury de soutenance de 1962. Outre Lallement et Monléon, il y a l'abbé Grenet, qui assure des conférences à l'Eau vive, ainsi que l'abbé Eyselé, doyen de la faculté au mitan des années 1950, qui à ce titre accepte l'inscription des étudiants de l'Eau vive à la faculté de philosophie de l'ICP. Tous étaient informés, à des degrés divers, des remous de l'Eau vive dans les années 1952-1956.

Entre J. Vanier et l'abbé Lallement, les relations excèdent – il faut le souligner – la relation classique entre un professeur et son doctorant. J. Vanier est invité, dès l'été 1953, chez les « Petites Sœurs » de Thomery, fondées par Lallement. Ce dernier rencontre en 1956 le général Vanier. Lallement recommande avec insistance J. Vanier, pour l'ordination sacerdotale, auprès de l'archevêque de Québec. Il soutient également J. Vanier auprès des autorités dominicaines, auprès des autorités diocésaines de Paris, Versailles et Québec, auprès du Saint-Office, etc. Après avoir pris part en 1953 et 1954 aux cours de vacances donnés à l'Eau vive, Lallement prend, par exemple, l'initiative d'écrire le 30 août 1954 une lettre dithyrambique à l'évêque de Versailles :

« Il règne à l'Eau vive un esprit de fidélité à la doctrine de l'Église et la volonté de suivre toutes les directives de la Hiérarchie, le désir aussi d'être en tout contrôlé par l'autorité ecclésiastique. [...] Je connais intimement celui qui avec beaucoup de tact et de fermeté exerce parmi ces étudiants le rôle d'un frère aîné, M. J. Vanier. J'estime profondément ses qualités humaines et surnaturelles, et très particulièrement son esprit apostolique dans la plus profonde docilité à l'égard de l'Église¹. »

Que savait alors l'abbé Lallement des désordres sexuels de l'Eau vive ? Fut-il dupe, manipulé, complice ? En l'état actuel de la documentation, c'est plutôt l'hypothèse de l'aveuglement qu'il semble falloir privilégier. Lallement entre ainsi, avec d'autres, dans la liste des clercs qui ne voient rien et qui ne cherchent pas trop à comprendre. Il commence à enseigner à l'Eau vive un an après le départ forcé de T. Philippe ; il semble ignorer les faits exacts que la procédure du Saint-Office établit, et qui ne sont jamais évoqués dans les correspondances reçues par Lallement ; il est informé de seconde main, sans détail, en juin 1956, de la fermeture de l'Eau vive. Il ne semble guère désireux d'obtenir les précisions nécessaires quand, malgré ses recommandations, Mgr Roy refuse d'ordonner J. Vanier en 1956. Soutien aussi indéfectible qu'inefficace de J. Vanier pour la période 1954-1956, Lallement l'accepte à la rentrée 1957 comme étudiant pour le doctorat. Cette acceptation apparaît comme le prolongement des recommandations déjà accordées.

1. Lettre du chanoine Lallement à Mgr Renard, évêque de Versailles, 30 août 1954, AICP.

Le travail doctoral (1957-1962)

Le travail doctoral de J. Vanier se construit dans un dialogue avec T. Philippe, maître spirituel, mais aussi « maître sur le plan de l'intelligence¹ » ; avec Marie-Dominique Philippe, alors professeur de philosophie à l'université de Fribourg ; et avec l'abbé Lallement, qui en tant que professeur de l'Institut catholique de Paris et directeur de thèse, a conservé les pièces administratives du dossier. La morale aristotélicienne est assez vite identifiée comme objet central de l'étude.

Dans la correspondance avec T. Philippe, entre 1957 et 1964, la thèse est souvent à l'arrière-plan de l'échange. Le terme « Aristote » apparaît une trentaine de fois dans la correspondance ; ceux de « doctorat » et de « thèse » apparaissent plus de 80 fois. T. Philippe invite J. Vanier à creuser le « projet sur Aristote » :

« Il me semble que [le projet] sur Aristote est déjà beaucoup plus élaboré dans votre pensée... Peut-être pourriez-vous vous orienter vers ce sujet, mais en le complétant en développant davantage la dernière partie sur ce que le christianisme ajoute à la morale d'Aristote, en en faisant un peu comme une seconde partie de votre travail²... »

T. Philippe relit les épreuves du volume avant publication³. Il envoie des « petites notes » pour essayer d'aiguiller J. Vanier vers certaines questions. Des décennies après la soutenance, J. Vanier souligne que l'orientation initiale vers Aristote de sa thèse revient à T. Philippe : « C'est lui qui m'a conseillé de faire une thèse sur Aristote⁴. » De la correspondance, il apparaît avant tout que T. Philippe semble jouer un rôle d'inspirateur et de premier conseiller. T. Philippe est très discrètement présent dans l'appareil critique de la thèse⁵.

1. Jean VANIER, préface à T. PHILIPPE, *Des miettes pour tous*, Paris, Saint-Paul, 1994, p. 6-7.

2. Lettre de Thomas Philippe à Jean Vanier, sans date [1957 ou 1958], APJV.

3. Lettre de T. Philippe à Jean Vanier, 30 janvier 1964, APJV.

4. Jean VANIER, *Notre vie ensemble...*, *op. cit.*, p. 510.

5. Voir la thèse éditée, *Le bonheur...*, *op. cit.*, p. 388, et dans la bibliographie, p. 466 : T. PHILIPPE, « Spéculation métaphysique et contemplation chrétienne », dans *Strena Garrigou-Lagrange*, Angelicum, 1937, Fasc. 1-2.

Parmi les proches de Vanier, Marie-Dominique Philippe est le seul spécialiste reconnu de l'œuvre d'Aristote¹. Il est l'auteur, en 1948 et en allemand, d'un bref essai d'une cinquantaine de pages sur Aristote². Il publie en 1956 une *Initiation à la philosophie d'Aristote*, qui deviendra un classique et dont l'un des premiers chapitres est consacré à la morale d'Aristote³. Dans la revue *Nova et vetera* de Fribourg, comme dans la *Revue thomiste*, M.-D. Philippe publie entre 1945 et 1958 une série d'articles qui témoignent de sa compétence reconnue sur Aristote. J. Vanier cite ces travaux dans sa thèse et les répertorie dans la bibliographie finale. En 1959, Marie-Dominique Philippe propose à J. Vanier de publier ses premières conclusions dans la *Revue thomiste*⁴.

L'abbé Lallement a quant à lui la charge de mener le projet de thèse à bon port. Il s'agit de guider J. Vanier, dont il semble ignorer les échanges épistolaires avec T. Philippe, l'éminence grise. Lallement aide J. Vanier à préciser son vocabulaire, sa méthode, son écriture. Le matériau archivistique donne de voir tous les échanges entre le professeur et le doctorant. Comme directeur de thèse, Lallement remplit les tâches de son office : il l'avertit avec clarté que le travail ne pourra pas être soutenu sans une révision linguistique scrupuleuse. Il le contraint, avant soutenance, à renoncer à sa conclusion sur les liens entre la morale d'Aristote et la morale évangélique, qui correspond précisément à une partie suggérée par T. Philippe.

La lettre du 6 janvier 1958 est une balise chronologique importante. J. Vanier voudrait y rassurer son directeur de thèse sur l'avancée de ses lectures, mais suggère une redéfinition complète de son sujet. Cela pose une difficulté. Lallement est professeur de métaphysique ; J. Vanier entend poursuivre son doctorat avec Lallement, non pas sur une question de métaphysique, mais sur des questions de philosophie morale. « Depuis le départ de mes parents en septembre [1957] j'ai continué mon tra-

1. Voir la thèse éditée, *Le bonheur...*, DDB, 1965, p. 364-367, p. 464.

2. M.-D. PHILIPPE, *Aristoteles*, Bern, A. Francke, 1948.

3. M.-D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1956.

4. Lettre de Jean Vanier à l'abbé Lallement, 4 décembre 1959, AICP.

vail intellectuel», écrit Vanier. Il lit alors saint Thomas, et notamment ses commentaires sur Aristote, Jean de Saint-Thomas, Cajetan, Garrigou-Lagrange. J. Vanier poursuit :

« Ceci m'amène à vous parler de ma thèse de doctorat, qui n'avance pas peut-être aussi vite que vous le voudrez. Je vous avoue bien simplement qu'après ces mois de travail et de prière je suis plus porté vers la morale. Mais me permettez-vous de changer de sujet ? Si oui, croyez-vous que le Père Eyselé me permettra de faire une thèse en morale avec vous-même ? S'il ne le permet pas, alors je pourrais faire quelque chose qui touche à la métaphysique et à la morale. Le sujet qui m'aurait le plus intéressé risque peut-être d'être trop étendu pour une faculté de philosophie, ce serait une comparaison entre les morales chrétienne, aristotélicienne et humaniste (chrétienne, de la Renaissance ou de M. Maritain), ou marxiste et existentialiste. »

Vanier énonce un certain nombre de questions qu'il serait amené à traiter : l'exigence morale, le désir de béatitude, la loi morale, la morale et le devoir, le rôle de la tradition, la morale et l'humanisme, la prudence. Il n'est pas encore question à ce stade de consacrer toute la thèse à l'examen d'Aristote, mais de procéder par comparaison autour d'un certain nombre de questions morales¹.

Quelques semaines plus tard, les deux hommes se rencontrent à Paris. Au printemps 1958, on note une nouvelle inflexion du sujet :

« La petite conversation que nous avons eue il y a quelques semaines sur la loi a porté beaucoup de fruits ! Et la petite réponse à une question dans la *Ia IIae Q 26* m'a mis sur une piste de travail important : la différence entre la morale aristotélicienne et la morale platonicienne qui me semble être à la base de l'humanisme actuel. Platon ne recherche-t-il pas en fin de compte l'homme idéal qui par sa forme est semblable à Dieu ? Dans la pensée d'Aristote l'homme ressemble à Dieu par la finalité. Et la perfection de l'homme se trouve dans une opération qui l'unit à la fin ultime, Dieu². »

1. Lettre de Jean Vanier à Lallement, 6 janvier 1958, ADM.

2. Lettre de Jean Vanier au chanoine Lallement, 3 avril 1958 [cachet de la poste], ADM.

C'est seulement à l'été 1959 que le tournant aristotélien est cette fois complètement retenu. On en trouve une nette expression dans la lettre que J. Vanier adresse le 19 juillet à Lallement :

« À mon arrivée [à Fatima] – à ma surprise – j'ai trouvé la petite maison à moitié construite et j'ai pu y déménager le jour même de la fête du Sacré-Cœur. Trois ans après la fête du Sacré-Cœur quand l'évêque de Versailles est venu m'annoncer les décisions du saint Office, décisions qui ont été au principe de tant de grâces pour moi. Cette petite "coïncidence" divine m'a beaucoup ému. [...] J'ai pu avancer assez sérieusement le travail sur Aristote. J'ai complété deux études techniques, un sur le mot *καλον* et l'autre sur le mot *βούλησις*. Comme vous le savez peut-être les modernes (Tricot, Gauthier) traduisent ce dernier par souhait, et (souhait inefficace) et l'école de Louvain refuse d'admettre qu'Aristote a découvert la notion de la volonté. Il fallait donc faire une étude sur ce mot pour pouvoir trouver le mot français qui le traduit adéquatement. »

Notons au passage la formule sur les « décisions du Saint-Office » « au principe de tant de grâces » : est-ce un signe de l'obéissance extérieure de J. Vanier à l'égard de ces décisions dont il conteste par ailleurs le bien-fondé ? Il est ensuite longuement question de la traduction des termes grecs. Le secrétariat de la thèse, apprend-on, sera assuré par les carmélites de Fatima. La bibliographie est en cours de constitution. Le plan de thèse est en cours de préparation : « Je vous enverrai un petit plan de la thèse qui est encore sujet à beaucoup de modifications¹. » Le projet est de revenir au texte même d'Aristote, pour mieux saisir sa morale, alors même qu'il n'y a pas « de traduction absolument parfaite de ses œuvres² ».

Au mois de décembre 1959, J. Vanier envoie les premiers morceaux de sa thèse : « Mon cher Père, voici enfin le travail. Excusez-moi d'avoir tant tardé. » Il y joint les appendices sur Platon et Aristote³. Ce premier envoi cause des échanges nourris entre les deux hommes. Le problème principal concerne l'intelligence des termes grecs et les traductions proposées par J. Vanier :

1 Lettre de J. Vanier à D. Lallement, 19 juillet 1959, AICP.

2 « Plan et notes sur la thèse », 6 pages dactylographiées, sans date précise, mais document annoncé dans la lettre du 19 juillet 1959, AICP.

3 Lettre de J. Vanier à D. Lallement, 4 décembre 1959, AICP.

« Très cher ami, Union dans l'amour de notre Mère et dans la joie ! Je viens de recevoir vos manuscrits. Sans délai, j'ai jeté un coup d'œil sur l'étude de la *βούλησις* (peut-être parce que c'est la plus courte). Elle est intéressante et utile, mais tout de suite je veux vous dire qu'à mon avis vous allez devoir la reprendre. Il n'est pas possible de traduire généralement *βούλησις* par désir. Le désir est un acte particulier de la volonté¹. »

J. Vanier répond par une longue lettre avec un commentaire comparé d'Aristote et saint Thomas, sur les termes *intendere*, *desiderium*, *velle*, *concupiscentia*, etc. : « Je pourrais changer assez vite ces erreurs et peut-être atténuer ou modifier la conclusion². »

L'abbé Lallement accuse aussitôt réception :

« Très cher ami, Merci de votre lettre. [...] Ce que vous me dites dans votre lettre reçue ce matin au sujet de votre emploi du mot désir ne m'éclaire pas entièrement, et même me pose de nouvelles questions. Tâchons de démêler un peu les choses. »

Il s'ensuit cinq pages sur le vocabulaire comparé Aristote-saint Thomas : *desiderium*, *appetitus*, *concupiscentia*, *amor concupiscentiae*, etc.

« J'avoue, conclut Lallement dans cette lettre, avoir été un peu... il faut bien dire énervé par la continuelle juxtaposition, dans les traductions de votre étude, de *βούλησις*, désir, souhait... C'est ce qui vous explique qu'à un moment j'ai employé le crayon rouge. Vous concédez beaucoup trop, surtout à Tricot, mais cela pose évidemment la question de la méthode que vous devez adopter³. »

Le 30 décembre 1959, J. Vanier accuse réception : « Je comprends fort bien votre énervement ! Je vous expliquerai pourquoi s'est glissé tant de "désirs"⁴. » Il s'ensuit une argumentation sur la question des traductions.

Le travail se poursuit dans cette direction, et avance à bon rythme tout au long de 1960. Désormais, le problème principal est la langue, l'écriture même de la thèse : « Je suis convaincu que si un sérieux travail

1 Lettre de D. Lallement à J. Vanier, 8 décembre 1959, AICP.

2 Lettre de J. Vanier à D. Lallement, 16 décembre 1959, AICP.

3 Lettre de D. Lallement à J. Vanier, 21 décembre 1959, AICP.

4 Lettre de J. Vanier à D. Lallement, 30 décembre 1959, AICP.

de révision du texte n'est pas fait, mes collègues jugeront sévèrement votre langue¹. » Au printemps 1962, la thèse est désormais achevée. Elle a été relue et mise en français académique par une série de religieuses carmélites et de bons amis.

Le discours de soutenance (15 juin 1962)

La soutenance de thèse de J. Vanier est en soi un événement. J. Vanier *devient* docteur. Elle se passe sans difficultés particulières et prend même, dans les correspondances et comptes rendus, des allures triomphales. Les archives ont conservé les discours de J. Vanier et de l'abbé Lallement.

Quelques semaines plus tôt, comme il se doit, Lallement envoie au doyen Châtillon le « rapport de thèse ». Une lettre accompagne cet envoi et précise un point important. J. Vanier a retranché, à la demande de Lallement, un fragment de sa thèse, sur lequel nous reviendrons plus loin parce que précisément ce fragment pose un ensemble de questions morales assez délicates :

« Je crois vous avoir dit déjà que M. Vanier avait renoncé à ce qui avait été un moment envisagé : qu'il développe, en conclusion, une comparaison entre la morale aristotélicienne et la morale chrétienne. Ces pages auraient été en réalité tout autre chose qu'une conclusion. Elles auraient dû se situer sous la lumière théologique et relever d'une méthode toute autre que celle de l'ensemble du travail. M. Vanier s'est donc borné à dire en qqs mots pourquoi il n'entrait pas dans cette question, qu'il pourra reprendre un jour². »

Le rapport de thèse lui-même retrace le sens du travail fourni. Lallement défend – c'est sa tâche – le candidat qu'il présente³. Sur le plan matériel, il s'agit d'un volume de plus de 400 pages, comprenant une longue introduction et deux appendices (« La morale d'Aristote et l'immortalité du *voûς* », « La causalité finale chez Aristote et chez Platon »).

1. Lettre de D. Lallement à J. Vanier, 31 octobre 1960, brouillon, AICP.

2. Lettre de D. Lallement au doyen Châtillon, 17 avril 1962, AICP.

3. Rapport de thèse rédigé par l'abbé D. Lallement, 16 avril 1962, AICP.

Le vendredi 15 juin 1962, à 15 heures, en salle des actes de l'ICP, J. Vanier défend sa thèse devant un jury annoncé et composé de MM. Lallement, de Monléon, Eyselé et Grenet, auxquels s'ajoutent au dernier moment le doyen et le recteur de l'ICP. Le discours de Lallement est conforme aux attendus d'un discours de directeur de thèse, à la fois en soutien, et modérément critique. Le plus vif, en ce jour de soutenance, est le discours donné par J. Vanier lui-même, qui résume en quelques paragraphes l'effort philosophique qui fut le sien. Dès les premiers mots, l'accent tombe sur ce qu'est la « perfection morale ». Cette perfection est conçue, dit J. Vanier, dans certains milieux philosophiques comme « l'acquisition de biens naturels, spirituels, aussi bien que physiques. » « L'homme parfait est celui, qui étant maître de lui-même possède les vertus morales, il est l'homme cultivé et il possède en plus des richesses et des biens naturels en harmonie avec son état de vie. » La morale consiste là en des acquisitions successives. Vanier s'oppose à cette conception, qui, selon lui, a « de fâcheuses conséquences pour la vie chrétienne ». Il résume ainsi la question qu'il a cherché à résoudre :

« La morale est-elle simplement pour la plénitude formelle de la personne ou au contraire la personne trouve-t-elle sa bonté et sa perfection dans une ordonnance à Dieu et aux hommes ? »

La disjonction certes ne va pas de soi. Mais pour Vanier, la première branche du questionnement renvoie à la morale de Platon, « une morale humaniste fermée », c'est-à-dire où « la fin de l'homme n'est considérée que comme une plénitude formelle sans autre ordination ». La deuxième branche renvoie à Aristote : la morale humaine est ordonnée à sa cause finale, qui est Dieu. C'est celle retenue par J. Vanier. Cette problématique, ainsi formulée, semble de fait court-circuiter le processus graduel d'éducation vertueuse et de *perfectionnement* moral par l'acquisition des vertus. En quelques lignes, Vanier expose ses vues : la perfection morale n'est pas dans les « acquisitions », même pas dans celle des vertus, mais dans la seule ordonnance de la personne à Dieu. Il manque là une forme de vérification de cette juste ordonnance par l'acquisition et la pratique des vertus.

Quoi qu'il en soit, J. Vanier poursuit son discours en décrivant sa méthode. Il existait, explique-t-il, de nombreuses interprétations contra-

dictoires de la morale d'Aristote ; il fallait retourner aux sources et aux textes du maître lui-même. La thèse est composée de trois parties :

Dans la première partie, J. Vanier se demande ce qu'est le bonheur pour Aristote et quelles sont les relations du bonheur avec les biens extérieurs, avec le plaisir, avec le temps. Le bonheur est décrit comme « l'activité humaine la meilleure » ; « les autres activités humaines ne sont bonnes que si elles sont ordonnées d'une façon ou d'une autre vers cette activité première ».

La deuxième partie a pour question principale : quel est sur le plan moral le bonheur humain ? « Aristote a mis les assises à une philosophie de l'amour », en incluant dans la définition du bonheur, « une ordonnance réelle et efficace envers les autres hommes ». « Le sommet de la vertu est de faire du bien à tout le monde », dit Aristote.

Dans la troisième partie : quel est en définitive le vrai bonheur humain pour Aristote ? J. Vanier « s'arrête sur la nature de l'activité la plus haute de l'homme qui selon Aristote constitue le bonheur humain », et qui est la contemplation de Dieu.

J. Vanier conclut sa présentation en soulignant le dépassement nécessaire de la morale d'Aristote.

« La morale d'Aristote, une morale de la raison, une morale de la loi naturelle, a certes ses limites et ses lacunes ; mais celles-ci croyons-nous viennent en définitif de ce que de fait l'homme n'a pas été créé pour la contemplation philosophique ou pour des activités purement morales mais qu'il a été fait pour devenir un enfant bien aimé de Dieu : pour vivre par la grâce de l'amour divin lui-même. Aristote ne pouvait concevoir l'immensité de la miséricorde de Dieu. »

Conclusion très étrange, en vérité, en ce qu'elle est complètement décalée par rapport à l'objet même (la morale d'Aristote) et par rapport à la méthode philosophique elle-même. À son doctorat, J. Vanier est reçu avec la mention « *cum maxima laude* », mention honorable qui n'est pas excellente. La revue de l'Institut catholique a publié un compte rendu de la soutenance¹. C'est là que l'on apprend que « Mgr le Recteur » [Mgr Blanchet] avait pu « distraire une partie de son temps pour assister aux exposés initiaux et aux premières escar-

1. Compte rendu de la soutenance, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1962, vol. 5-6, p. 12-13.

mouches ». La présence du recteur, ainsi que celle du doyen, illustre bien l'enjeu de reconnaissance : c'est le fils du gouverneur général du Canada qui soutient sa thèse et que l'institution vient proclamer docteur.

La thèse publiée (1962-1965) : une conclusion ambiguë ?

Après la soutenance de thèse s'ouvre, de manière commune, le temps de la fructification : enseignements universitaires sur la base des compétences acquises, publication des travaux et réception, au sens large, de la recherche. En janvier 1964, pour un trimestre unique (janvier-mars), c'est tout d'abord le commencement (et la fin) d'un cours de philosophie morale à la faculté de philosophie de Saint Michael's College, au sein de l'université de Toronto. L'expérience d'enseignement supérieur, évoquée dans les biographies et les écrits autobiographiques de J. Vanier¹, est importante pour l'abaissement ultérieur qu'il porterait en germe : de la faculté de philosophie à la déficience mentale des personnes de L'Arche, des étudiants universitaires aux handicapés, de la capitale de l'Ontario à un village perdu dans l'Oise. En quelque sorte, de la « gloire mondaine » à « l'humilité christique ». Sur le fondement de son doctorat et de sa brève expérience dans l'enseignement supérieur, J. Vanier est tenu pour un « universitaire ». Il est présenté, parfois, comme tel. C'est une nouvelle route, après celle de l'armée et du clergé, qui cependant n'est pas prise. Dans les faits, Saint Michael's College appartient à l'université de Toronto. Il est dirigé par les Basiliens, une congrégation d'origine française, qui a formé pour l'Amérique du Nord bon nombre de professeurs de philosophie médiévale depuis qu'en 1929 Étienne Gilson y a fondé le « Pontifical Institute of Mediaeval Studies ». J. Vanier part à Toronto avec la bénédiction de T. Philippe, ainsi qu'avec un plan et des notes de cours que ce dernier lui a rédigés², sans doute faut-il lire dans cette transmission de notes la volonté d'influence du maître sur le disciple lui-même devenu un maître.

1. Voir par exemple J. VANIER, préface au livre de T. PHILIPPE, *Des miettes pour tous*, *op. cit.*, p. 7 : « J'enseignais alors la philosophie au Collège Saint Michel à l'université de Toronto. »

2. Lettre de T. Philippe à Jean Vanier, 30 janvier [1964], APJV.

Sur l'enseignement de J. Vanier à Toronto, on trouve dans les archives quelques échos : professeur plein de succès, les étudiants sont nombreux. Les liens de J. Vanier avec Toronto seront importants – édition, conférences, etc. – pour la suite de l'histoire de L'Arche. C'est quelques mois après le retour de Toronto que L'Arche est fondée à Trosly (été 1964), même si l'idée avait germé auparavant (décembre 1963). En 1969, la première communauté (« Daybreak ») de L'Arche en Amérique du Nord y est fondée.

La publication issue de la thèse paraît en février 1965. Le travail est dédié : « À mes parents, avec gratitude. » La dédicace est d'autant plus justifiée que les archives de la famille Vanier, dans la correspondance de Jean avec ses parents et dans les comptes familiaux, laissent apparaître que les parents en ont financé l'édition. Il n'y a, par prudence autant que par dissimulation, aucune mention de T. Philippe, qui – on l'a vu – joue pourtant un rôle fondamental dans la genèse de la thèse. Entre la thèse soutenue et la thèse éditée, les différences sont avant tout stylistiques.

Sur le plan philosophique, les toutes dernières pages de la conclusion sont à relire avec vigilance. Vanier y reprenait la question du vrai bonheur de « l'être raisonnable » tel qu'Aristote définit l'homme : le « bien dans les activités de la raison », « l'exercice des vertus morales », « la possession des biens vraiment humains, tels l'amitié et les honneurs », « le bonheur comme morale de la loi », et « la loi » comme étant « de raison¹ ». Vanier y critiquait Maritain au passage, sans le nommer : « certains modernes jugent la morale du Stagirite trop aristocratique, inefficace, et irréalisable² » ; et il revenait sur la question des « vraies limites » de « toute morale rationnelle³ ».

En quelques paragraphes, J. Vanier doit proposer une chute à son travail, résumer les pages suggérées par T. Philippe et qu'il n'a pas pu insérer. La question posée à ce stade de la réflexion porte sur le nœud de l'équilibre, pour l'homme chrétien, entre la raison dans l'acte libre et les dons du Saint-Esprit. Question classique s'il en est, développée, par exemple, pour l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, par Yves Congar⁴. Pour Vanier, dans

1. J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin...*, *op. cit.*, p. 412, 413, 414.

2. J. VANIER, *Le bonheur...*, *op. cit.*, p. 420.

3. J. VANIER, *Le bonheur...*, *op. cit.*, 1962, p. 293 ; *op. cit.*, 1965, p. 421.

4. Voir par exemple Yves CONGAR, « Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de

les deux dernières pages de son travail, la morale chrétienne ne semble plus tant relever de la philosophie et de la raison que de la seule foi et de la mystique. Littéralement, sa position est plutôt prudente : l'écriture devient interrogative, et allusive – ce dont Vanier a du reste conscience :

« Ne faut-il donc pas, pour saisir d'une façon profonde, au plan des principes, les limites de la morale aristotélicienne, considérer ces limites, non par rapport à une morale qui veut demeurer sur le seul plan de la raison naturelle (tout en puisant néanmoins son inspiration dans l'Évangile et les écrits des saints sans toutefois expliciter le mystère propre de la foi), mais par rapport à la morale chrétienne elle-même ?

Mais on ne peut parler de la morale chrétienne sans parler de ce qui lui est essentiel – et qui est mystérieux – à savoir le don de l'Esprit-Saint à chaque chrétien, au moment du baptême, don qui oriente, à travers la Croix et la mort du vieil homme, vers une union toujours plus totale à Jésus, l'unique Sauveur de l'humanité.

Réduire le christianisme à une simple aide pour la pratique de la vertu et de la loi naturelles, c'est le tronquer profondément. Mais faire intervenir des données de foi et des mystères qui dépassent la raison philosophique et qui, selon les termes mêmes de saint Paul peuvent paraître folie aux grecs, n'est-ce pas quitter le domaine propre de la philosophie morale ? C'est précisément pour cette raison que nous avons décidé de remettre à plus tard cette comparaison entre la morale aristotélicienne et la morale chrétienne¹. »

En lisant cette conclusion, outre le renvoi « à plus tard » de l'examen de l'articulation entre morale rationnelle et morale chrétienne, signe de sa non-résolution, on pourrait avoir le sentiment d'une relative banalité. La morale chrétienne n'est pas la morale naturelle. L'Évangile n'est pas d'abord le rappel d'exigences morales et religieuses, mais d'abord l'invitation à entrer dans l'intimité divine. Pour saint Thomas, la surnaturalité de la foi ne fait cependant que rendre plus fortes les exigences de rationalité et de moralité, alors que pour Vanier, on perçoit dans sa conclusion un *départ*, une rupture entre morale rationnelle et morale évangélique. Pour Vanier, il y a, ouverte, la possibilité d'un passage

l'agir moral », *Actes du Congrès international pour le 7^e centenaire de saint Thomas d'Aquin, L'agire morale*, Edizione Dominicane Italiana, Napoli, 1974, p. 9-19.

1. Le passage est identique, à la virgule près, dans la thèse de 1962, p. 293 et dans le volume publié en 1965, p. 420-421.

sans médiation de la morale à la mystique, sans plus considérer la morale sur le plan de la raison naturelle. De là, on peut conclure que pour Vanier se pose l'hypothèse de la possibilité théorique d'une mystique chrétienne sans morale fondée en raison, puisque la morale chrétienne serait fondée en mystique, et puisque « la loi nouvelle de l'Amour divin dépasse infiniment tout ce que la raison humaine peut concevoir, étant un fruit absolument gratuit de la miséricorde de Dieu¹ ».

L'écriture de Vanier, assez lâche, est aussi sous un mode interrogatif, mais avec netteté cependant, il laisse entendre que la morale chrétienne n'est pas tant fondée sur la raison humaine que sur le « don de l'Esprit-Saint » et sur « l'union toujours plus totale à Jésus ». La formule, rédigée ainsi, est en effet à la fois vraie et fautive, selon le niveau de lecture et le degré de compréhension du lecteur. En chrétien, en effet, comment ne pas assentir que la loi nouvelle de l'Amour de Dieu dépasse infiniment la raison ? Mais, de même que la grâce n'abolit pas la nature, la loi nouvelle n'abolit pas la morale naturelle, fondée sur la raison. On observe dans la thèse de J. Vanier, pour les questions morales, une forme de disjonction, entre la *fides* et la *ratio*. Faut-il aller aussi loin, à ce stade, dans l'interprétation ? Faut-il nuancer en disant que l'on doit s'interroger sur la manière dont J. Vanier articule la foi et la raison et envisager que cela soit une difficulté essentielle pour pouvoir se dégager de l'enseignement de Th. Philippe reçu les années précédentes, et qu'en un sens l'examen de la thèse arrive trop tard ?

Quoi qu'il en soit, pour saint Thomas, au contraire, le réglage de l'acte moral dépend précisément de la raison. Gilson commentant la morale de saint Thomas d'Aquin rappelle que « c'est tout d'abord la raison qu'il faut consulter sur tout problème relatif à la bonne conduite morale et ce que la raison fait d'abord est de s'assurer de la nature de l'acte et de son objet² ». Ce rationalisme moral réconcilié avec la loi de la grâce – « normes objectives », « mesure de la raison », « droiture de l'intelligence » – on ne le trouve guère sous la plume de J. Vanier. Pour poser autrement et

1. J. VANIER, *op. cit.*, 1962, p. 294 ; *op. cit.*, 1965, p. 421.

2. Saint Thomas d'Aquin, *Textes sur la morale traduits et commentés par Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1998, p. 378. La première édition de ce volume a été publiée sous le titre *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Gabalda, 1925, « Collection : Les moralistes chrétiens, textes et commentaires ».

plus directement la difficulté, les formules de la conclusion de la thèse de J. Vanier n'empêchent pas les relations sexuelles que les disciples de T. Philippe entretiennent les uns avec les autres : puisque T. Philippe a « reçu » une « révélation privée », que cette révélation a été « vérifiée », puisque les dons du Saint-Esprit, et non la raison, fondent la morale, la question de la « moralité » des actes commis est résolue.

Le travail doctoral de J. Vanier rencontre une réception inégale. Il est globalement peu cité, mais deux recensions ont été publiées. La première, rédigée par un spécialiste d'Aristote, est une critique impitoyable¹. La seconde recension est rédigée par un professeur de philosophie morale, d'origine canadienne, formé à Saint Michael's College de Toronto. Elle est élogieuse, mais, dans le détail, elle émet des réserves significatives².

Un fragment retranché : deux moralités distinctes ?

Il importe enfin de souligner un dernier point relatif à la thèse, ou plus exactement, relatif au passage non-publié de la thèse. J. Vanier entendait en effet consacrer le dernier temps de sa réflexion à une comparaison entre la morale d'Aristote et la morale de l'Évangile. Nous avons vu que le chanoine Lallement l'en dissuade avant la soutenance. Plus de 80 pages, dactylographiées pour les unes, manuscrites pour les autres, raturées et non publiées, existent cependant à l'état de brouillon dans les archives des « Petites Sœurs » de Thomery³. Elles portent pour titre général : « Les limites de la morale d'Aristote par rapport à la morale de l'Évangile. »

De cette masse textuelle, on doit observer, en lien avec les remarques précédentes, que la question de la morale et de la raison n'est jamais clarifiée dans un développement spécifique, avec la même clarté que celle de saint Thomas, Gilson et Maritain. J. Vanier l'évoque cependant,

1. René-Antoine GAUTHIER, « Vanier (Jean). *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne* », *Revue des études grecques*, tome 78, fasc. 371-373, juillet-décembre 1965, p. 694-697.

2. Vernon J. BOURKE, *The Modern Schoolman*, volume 44, issue 3, mars 1967, p. 298-299.

3. Jean VANIER, « Les limites de la morale d'Aristote par rapport à la morale de l'Évangile », ADM.

par allusion, opposant par exemple la morale juive, « morale de la foi et de l'espérance », la morale de l'évangile, « morale de la charité et de l'amour surnaturel », à la morale d'Aristote, morale naturelle qui s'appuie sur la raison et la métaphysique.

Dans le premier point de ces pages, intitulé « I. La morale chrétienne est une morale de charité », J. Vanier propose une formulation très personnelle, et très étrange, du point de départ de la morale chrétienne :

« Le chrétien parfait, c'est-à-dire "l'homme spirituel qui juge de tout et n'est jugé de personne" (I Co, 2, 15), le petit à qui Dieu a révélé ses secrets n'a pas d'abord une confiance en lui-même, dans sa nature concrète, dans ses aspirations et ses capacités ; il a trop profondément conscience des ravages du péché originel en lui ; son attitude première est donc celle de la confiance dans les dons de Dieu, dans sa toute-puissance au service de sa miséricorde et de la prédestination. Il n'a pas d'abord comme l'aristotélicien conscience de sa perfection, mais de sa pauvreté ; car il sait que de lui-même il n'a rien et que toute sa perfection découle de la Croix et de la gratuité du choix divin qui lui a donné l'esprit. Cette confiance en Dieu ne donne pas d'abord la maîtrise de soi, mais inspire plutôt la méfiance par rapport à soi-même, c'est-à-dire l'humilité et la pénitence qui la suit : elle donne non la complaisance rectifiée en soi-même, mais bien une attitude de gratitude dans la bonté de Dieu qui sauve et qui aime¹. »

On repère, outre la citation de saint Paul sur « l'homme spirituel jugé de personne », des thèmes classiques en christianisme, et assez communs dans la théologie de T. Philippe (petitesse, pauvreté, humilité, anéantissement du soi, l'homme brisé sauvé par la Croix, etc.) et largement repris dans le vocabulaire de L'Arche.

On observe également, plus loin dans ce même fragment, des formules équivoques sur les « deux moralités distinctes », appuyées sur des citations de Jean de Saint-Thomas et de Cajetan. Le problème examiné est celui de la « morale des saints » : cette morale est-elle identique à la morale commune ? comment la morale des élus s'articule-t-elle exactement à la morale du commun ? J. Vanier souligne alors qu'il existe « deux moralités distinctes », sans préciser si elles sont susceptibles d'entrer en contradiction en certains cas :

1. Jean VANIER, texte manuscrit de la thèse, fragment « I. La morale chrétienne est une morale de charité », p. 5, ADM.

« Il faut noter tout d'abord que cette présence de l'Esprit Saint animant le chrétien dans la charité peut donner un nouveau mode à l'activité. C'est bien pour cela que les théologiens admettent "deux moralités distinctes", spécifiquement différentes, qui par deux modes différents conduisent à la fin divine et surnaturelle : soit à partir de la régulation acquise par notre travail et labeur, que ce soit vertu acquise ou infuse, soit fondé dans la régulation et la mensuration de l'Esprit-Saint¹. »

En note de bas de page, J. Vanier rappelle la métaphore du navire, qui avancerait soit avec des rameurs, soit avec du vent dans les voiles, métaphore que l'on trouve chez Jean de Saint-Thomas. Vanier évoque également Cajetan, qui « note trois différentes règles d'agir » : l'esprit humain éclairé par la raison naturelle ; l'esprit humain éclairé par la lumière de la grâce et de la foi, mais pour le travail et l'industrie ; l'esprit humain en tant que mû par l'Esprit saint. La réflexion de J. Vanier se prolonge alors sur l'action de l'Esprit saint sur l'homme saint, sur lequel l'Esprit saint « intervient suivant les bons plaisirs de Dieu » et « suivant le rôle qu'il lui destine dans l'Église ».

« L'Esprit-Saint peut aussi suivant ses bons plaisirs, et normalement quand ni la loi positive, ni l'obéissance, ni la raison humaine ne peuvent discerner la règle à suivre, inspirer directement au chrétien des paroles (la prédication) et des œuvres extérieures². »

« La morale chrétienne est une morale du bon plaisir de Dieu, qui implique du côté du chrétien une fidélité profonde au choix et à la prédilection de Dieu³. »

On retrouve là le vocabulaire qu'affectionne T. Philippe. Les choix de Dieu ne se réalisent pas « selon la nature » : Dieu choisit les humbles, les pauvres en esprit, les petits, tous ceux qui sont « incapables de s'élever à une vie proprement rationnelle ». Les « deux moralités » distinguent dès lors deux voies. Il y a la « voie commune », qui a « beaucoup de ressemblance avec la morale juive » : c'est la voie du « peuple chrétien »

1. Jean VANIER, texte manuscrit de la thèse, fragment « I. La morale chrétienne est une morale de charité », p. 5. B., ADM.

2. *Ibid.*, p. 6, ADM.

3. *Ibid.*, p. 7, ADM.

et du «laïcât», c'est une vie de piété et d'obéissance à l'Église. Et il y a la «voie étroite» de ceux qui renoncent au monde, et parmi eux, il y a les «mystiques» et les «saints» que «l'Esprit-Saint se réserve d'une façon toute particulière». On mesure combien la théorie des «deux moralités» entendue en ce sens, celle de la voie commune et celle de la voie inspirée, est riche d'équivoques pour le milieu des frères Philippe. Dire que la morale chrétienne est une morale du «bon plaisir de Dieu» ouvre vers une morale qui s'appuie sur la «volonté divine», arbitraire et bien délicate, bien subjective à discerner. On sort là de la régulation par la raison. Pour Maritain, en sens contraire, la morale des saints ne s'exonère en aucun cas de la morale de tous les hommes ; Maritain ne dissociait pas les «deux morales» et remplaçait «le théologal», non pas au-dessus, mais «au cœur du moral¹».

Les confusions morales du groupe assemblé autour de T. Philippe entrent-elles en résonance avec la morale aristotélicienne ? Il n'y a aucun hédonisme chez Aristote, naturellement. Mais une lecture biaisée d'Aristote – par une accentuation de la fin sans tenir avec fermeté la pratique des vertus, amoindrissement de la faute et de la norme, exacerbation du moi – ne les interdit pas non plus. Sur un plan non-philosophique, la thèse de J. Vanier apparaît enfin comme un moment-charnière pour mesurer comment, dans le moment conciliaire, le groupe condamné en 1956 parvient malgré tout à s'institutionnaliser à nouveau et à obtenir, avec d'autres éléments, une forme de reconnaissance ecclésiale et sociale.

CHAPITRE 5 Le saint et la star

par *Florian Michel*

Le très fort développement de L'Arche dès les années 1960, la «starisation» de J. Vanier, l'effet de sidération suscitée par les révélations de février 2020 supposent d'analyser la «réputation de sainteté» qui entoure la personne de J. Vanier. Pendant des décennies, ce dernier est apparu comme un «très saint homme¹», comme une représentation vivante de l'Évangile, comme un homme dont les charismes étaient manifestes aux yeux de tous, comme un «starets», comme la star laïque du renouveau catholique du pontificat de Jean-Paul II. Charismes de douceur, de paix, de tendresse et de charité, attention bouleversante auprès des personnes avec des handicaps, éloquence qui touche les cœurs, sens du discernement pour accompagner les personnes sur le chemin de Dieu et de la libération intérieure, service auprès des plus pauvres, des plus faibles et des exclus...

Les ouvrages biographiques qui lui ont été consacrés sont au sens strict des hagiographies, sans ombres au tableau, ni questions embarrassantes. On lit ainsi dans ces ouvrages qu'entre 1956 et 1964, J. Vanier, «émondé» selon la formule évangélique, vivrait en ermite comme Charles de Foucauld. Ce serait un temps de désert et de simplification. Il serait alors à l'école de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales... Lorsque J. Vanier s'installe à Trosly en 1964, il est comparé à

1. Cf. Jacques MARITAIN, *La philosophie morale...*, *op. cit.*, p. 1010.

1. Mère Teresa, citée dans le courriel de Caroline Weldon à L'Arche internationale, 20 janvier 2021, archives de la Commission.

Abraham. Comme le roi Salomon, il a «le cœur qui écoute». On lui octroie déjà une «place au ciel». On rapporte également les propos de ses proches : Jean est «habité par Dieu», «guidé par l'Esprit» ; «il est l'ami de Jésus¹». Les questions délicates sont toujours écartées ou résolues à moindres frais. Les faits qui ne cadrent pas avec le portrait en sainteté du grand homme sont passés sous silence.

Dans un intervalle d'à peine quelques mois, J. Vanier est ainsi passé d'un paradis presque promis, y compris par les plus hautes autorités ecclésiastiques, à une réprobation quasi unanime. Le 7 mai 2019, le jour même du décès de J. Vanier, Mgr Michel Aupetit, alors archevêque de Paris, publie un message en son honneur :

«J. Vanier a rejoint le Seigneur Jésus, qu'il n'a cessé de voir à travers les personnes atteintes de handicap mental. "Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait" (Mt 25, 40). J'ai eu la grâce d'aller le visiter dans sa chambre à Jeanne Garnier il y a quelque temps. Il était lumineux et joyeux, tout abandonné entre les mains de Dieu, comme un enfant qui va rentrer à la Maison du Père. Sa vie a été consacrée à témoigner de la beauté de tout homme en ce monde et d'abord des plus blessés².»

Le 19 novembre 2019, lors de son allocution pour la journée mondiale des pauvres, le pape François évoque encore la mémoire du défunt :

«Nous avons pleuré la mort d'un grand apôtre des pauvres, J. Vanier, qui, avec son dévouement, a ouvert de nouvelles voies au partage avec les personnes marginalisées en vue de leur promotion. J. Vanier a reçu de Dieu le don de consacrer toute sa vie aux frères gravement handicapés que la société a souvent tendance à exclure. Il a été un "saint de la porte d'à côté"³.»

Pour comprendre la montée en gloire de J. Vanier et le choc engendré par les révélations, il faut démonter la mécanique de la représentation de J. Vanier, le «saint de la porte d'à côté». Il faut aussi entendre

1. Voir notamment A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 72, 73, 96, 15, 142-144.

2. <https://www.paris.catholique.fr/message-de-mgr-michel-aupetit-50501.html>

3. Message du pape François, discours du 17 novembre 2019, 33^e dimanche du temps ordinaire, 3^e journée mondiale des pauvres. Discours accessible sur le site www.vatican.va

ceux qui disent avoir reçu des «grâces», qui n'ont observé aucun «désordre» et qui sont encore en attente d'explications complémentaires. Il faudrait également parvenir à comprendre cette espèce d'amnésie des actes juridiques formellement posés dans les années 1950. Est-ce un défaut de la mémoire, une forme de négligence administrative après des décennies de suivi scrupuleux, un acte de miséricorde, un discrédit du droit canonique en général et du Saint-Office en particulier, une relativisation du dossier devant le succès de L'Arche et devant la «sainteté» présumée de ses fondateurs, ou plus banalement, un relais non-transmis au sein d'une institution, qui n'est pas pensée pour gérer un dossier sur 50 ou 60 ans ?

La «réputation de sainteté» de T. Philippe et de J. Vanier sera évoquée ici dans la seule perspective de la représentation sociale. Pour l'historien, la «réputation de sainteté» relève en effet d'abord de l'histoire des représentations et exige d'allier, à une histoire du «sujet», une histoire culturelle et médiatique, puisque les médias, fussent-ils laïcs, sont les supports les plus susceptibles de diffuser aujourd'hui de manière large la réputation des personnes.

Il importe en outre de souligner que c'est l'œuvre de L'Arche qui rend publique la figure de J. Vanier – et non le contraire – et qui en assure sa reconnaissance médiatique. L'un des premiers prix reçus par J. Vanier, en 1973, est ainsi accordé au titre de l'œuvre fondée, «pour les actions menées dans le monde en faveur des handicapés¹». J. Vanier est la figure fondatrice de L'Arche. Mais la réciproque est également vraie en un sens précis : sans le succès de l'œuvre de L'Arche, auquel il contribue de manière décisive, J. Vanier serait resté un officier de marine, philosophe, ancien directeur de l'Eau vive, et pour le Saint-Office, il serait seulement le «disciple le plus fanatique» de T. Philippe, sans devenir l'homme médiatique qu'il est devenu².

1. *Le Monde*, 31 mai 1973.

2. Autrement dit, le lien entre le fondateur et l'institution fondée n'est pas ici analogue à l'image biblique de «l'arbre» et du «fruit» : L'Arche n'est pas seulement le «fruit» de Jean Vanier ; Jean Vanier est aussi le «fruit» de L'Arche.

«L'Arche des saints et des fous»

«*J. Vanier, Savior of People on the Margins, Dies at 90*» : tel est le titre de la notice nécrologique parue dans le *New York Times* le 7 mai 2019, qui brosse le portrait du «sauveur des marginaux» et retrace la belle histoire de L'Arche. De la bienveillance d'un homme, de son intuition généreuse naît une aventure à peine croyable de prise en charge des handicapés et des exclus. C'est l'histoire d'une institution multinationale de la charité, répartie sur tous les continents, dans des dizaines de pays, dans plus d'une centaine de communautés, avec des milliers de personnes engagées, dévouées, enthousiastes. Une *success story* catholique au temps long de la sécularisation. Un emblème de la nouvelle évangélisation et de cette prise en compte des marges. On chiffre volontiers les étapes de la croissance : «38 pays, 154 communautés», rappelle ainsi le *New York Times*. En privé, on témoigne de la réussite et des grâces reçues. Ainsi, très tôt, dès 1972, sous la plume d'un jésuite belge :

«L'Arche n'a de Noé que le rappel d'un immense déluge de bonté. Elle m'apparut ainsi signe d'une alliance, celle que Dieu forme aux cœurs des hommes pour être geste de son amour : nouvelle et éternelle alliance qui a trouvé à Trosly-Breuil la manifestation d'un amour premier et toujours plus grand. J. Vanier, cet extraordinaire croyant – en Dieu et en l'homme – a fondé l'Arche en 1964¹.»

Pour appréhender cette «belle histoire», on pourrait multiplier les témoignages. De cette réputation de J. Vanier, la presse, française et étrangère, offre un bon lieu d'observation pour comprendre le processus de médiatisation et de reconnaissance publique. Le premier article dans le quotidien français *Le Monde* à évoquer la figure de J. Vanier est en date du 12 avril 1971². Ce dernier apparaît alors comme «l'un des principaux organisateurs du pèlerinage» à Lourdes pour les personnes handicapées. Cet article souligne la générosité du projet et l'inscrit dans une dimension d'échange avec l'Inde :

1. André Roberti, lettre datée du 20 mars 1972, ADM.

2. «Mgr Donze déplore que les pays développés se montrent les plus indifférents aux besoins des handicapés», *Le Monde*, lundi 12 avril 1971.

«M. J. Vanier, qui est le fils de l'ancien ambassadeur du Canada à Paris, a précisé que ce qui restera du budget de ce pèlerinage, alimenté par une inscription de 35 F par participant, servira à construire en Inde un centre d'aide pour le travail pour adultes handicapés mentaux.»

Dès le commencement des années 1970, J. Vanier, dont on rappelle au passage la filiation, apparaît dans *Le Monde* sur un double front, celui des handicapés et celui de la misère de ce que l'on appelle alors le Tiers-Monde. Dans l'édition du *Monde* du 31 mai 1973, est signalé le fait notable – c'est la deuxième occurrence – que J. Vanier a reçu quelques jours plus tôt un prix de 250 000 francs (soit l'équivalent de 230 000 euros en 2019 – source INSEE), remis par Maurice Druon, alors ministre des Affaires culturelles, dans la galerie des Glaces à Versailles. Le jury international décernant le prix est présidé par René Cassin, prix Nobel de la paix. Le jury est composé de nombreux savants étrangers, dont une dizaine de prix Nobel¹.

La troisième occurrence dans *Le Monde* date du 28 mai 1977, à l'occasion du rassemblement à Lyon d'«une dizaine de milliers de chrétiens charismatiques». J. Vanier donne alors une conférence, aux côtés de Roger Schütz, le fondateur de la communauté de Taizé :

«Les ateliers porteront sur l'évangélisation, la guérison intérieure, le discernement, la prophétie, la vie professionnelle et syndicale et l'expérience communautaire. Des conférences seront données notamment par J. Vanier, de L'Arche, et le frère Schütz, de Taizé².»

La quatrième occurrence date du mois d'octobre 1977, à Rome. J. Vanier est cette fois cité en exemple par le cardinal-archevêque de Calcutta, au même titre que Frère Roger de Taizé et Mère Teresa. Il représente alors l'avenir de l'Église dans un moment d'affaiblissement des structures ecclésiales traditionnelles, de sécularisation et d'amoindrissement de la portée de la catéchèse :

«Le cardinal Lawrence Trevor Picachy, archevêque de Calcutta, ne s'étonne guère du nombre de chrétiens qui, tant en Orient qu'en Occident,

1. «MM. Jean Bernard, Jean Piaget et Jean Vanier ont reçu le prix de l'Institut de la Vie», *Le Monde*, jeudi 31 mai 1973.

2. «Une dizaine de milliers de charismatiques se rassembleront à Lyon», *Le Monde*, samedi 28 mai 1977.

vont chercher leur nourriture dans les religions asiatiques qui sont axées sur la contemplation et la paix intérieure. Il a souhaité d'autre part que sur son continent où la pauvreté dépasse l'imagination, l'Église remette en question son style de vie si elle veut avoir un impact réel. Il a cité J. Vanier de l'Arche, le Frère Roger de Taizé, la Mère Thérèse de Calcutta, les Petits Frères et les Petites Sœurs de Jésus, etc., qui ont réussi dans une certaine mesure à éveiller la conscience du monde¹. »

En avril 1980, cinquième occurrence dans les colonnes du *Monde*, J. Vanier est invité par le Secours catholique pour donner une conférence avec l'archevêque de Paris, le cardinal François Marty et Dom Hélder Câmara, l'archevêque brésilien, venu à la Goutte-d'Or pour dénoncer les conséquences funestes des multinationales occidentales dans les «*favelas*» de son diocèse :

« M. J. Vanier, fondateur des communautés de L'Arche, figurait aussi parmi les invités, ainsi que le cardinal Marty, qui a rendu hommage au dévouement des bénévoles². »

Entre 1971 et 1980, la figure médiatique et ecclésiale de J. Vanier est ainsi, touche après touche, définie selon des lignes très marquées : renouveau ecclésial, succès, service des plus pauvres dans une perspective à la fois charismatique et œcuménique, et dans une dynamique vers les «*Suds*», représentés par le Brésil de Dom Hélder Câmara et l'Inde de Mère Teresa.

Le traitement médiatique de J. Vanier, naissant et observable dès les années 1970, décolle dans les décennies suivantes. Vanier est l'invité en avril 1985 de l'émission «*Apostrophes*», avec Bernard Pivot, pour entendre «*ce que disent les pauvres*». Il est désigné comme «*la personnalité de l'année*» en 1991 par *La Presse* du Canada, qui le tient pour le «*prophète des temps modernes*», au même titre que «*Mère Teresa, Dom Hélder Câmara et Martin Luther King*³». En octobre 2014, le *Washington Post* titre un article : «*At L'Arche, those at the margins find love at the center*», et évoque «*le saint fondateur de L'Arche*»

1. «*Nous sommes trop repliés sur les moyens traditionnels de la catéchèse, déclare le père Arrupe*», *Le Monde*, 22 octobre 1977.

2. «*Le Secours catholique s'inquiète de "la montée de la misère" à Paris*», *Le Monde*, 22 avril 1980.

3. Jules BÉLIVEAU, «*La personnalité de l'année 1991 : Jean Vanier. Un prophète des temps modernes*», *La Presse*, 21 octobre 1991.

(27 octobre 2014). J. Vanier reçoit de nombreuses médailles, au Québec, au Canada, en France, et de nombreux prix : ainsi, sans aucune exhaustivité, le prix de la Banque royale du Canada en 1991, le prix Paul VI en 1997, le prix *Pacem in Terris* en 2013, le prix Templeton en 2015¹, etc. On demande même à plusieurs reprises – toujours en vain – que le prix Nobel de la paix lui soit décerné².

Le processus de *canonisation médiatique* atteint son point culminant sous la plume d'Henri Tincq, dans *Le Monde* du 27 décembre 2000. Le journaliste publie alors un long portrait, en pleine page, de J. Vanier, sous le titre «*L'Arche des saints et des fous*». Il faudrait reprendre ligne à ligne le portrait ainsi dessiné, qui est littéralement le récit, selon la formule d'Henri Tincq, d'un «*conte de fées*» :

«*Qui est le "fou" ? Qui est le "saint" ? Il est un lieu en France, pas très loin de la capitale, où les fous sont des saints et les saints tous un peu des fous. Il se trouve à une dizaine de kilomètres au bout de la forêt de Compiègne, dans l'un de ces villages de pierre et de lierre qu'on dirait sorti tout droit d'un catalogue de résidences secondaires. Ou d'un conte de magiciens et de fées dans lequel la fiction a toujours le dessus sur la réalité.*»

Les dernières lignes de l'article évacuent en quelques mots très rapides deux écueils, celui des abus sexuels et celui de la dérive sectaire. Au sens strict, le journaliste renonce à l'enquête et à tout souci de vérification pour porter la parole de J. Vanier :

«*À L'Arche, les foyers sont mixtes, le geste évangélique du lavement des pieds est un quasi-rituel et le bain un moment fort de chaque journée. Vanier insiste sur l'importance du "toucher" et de la tendresse, mais à ceux qu'inquiéteraient les risques d'abus sexuels, il répond par la règle d'une vie communautaire où est écartée toute forme de "dépendance fusionnelle". Des chasseurs de "sectes" ont bien cherché à fouiller dans la déjà longue saga de L'Arche et à discréditer l'expérience, mais en pur désespoir de cause ! J. Vanier s'en irrite ou en sourit. Il préfère remonter à une plus longue histoire, celle d'un saint Paul qui, au premier siècle déjà, écrivait aux Corinthiens que "ce qu'il y a de fou dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les forts et les puissants"³ !*»

1. <https://www.templetonprize.org/laureate/jean-vanier/>

2. Voir le dossier prix Nobel de la paix, ACJV.

3. Henri TINCQ, «*L'Arche des saints et des fous*», *Le Monde*, mercredi 27 déc. 2000, p. 11.

Henri Tincq, ici, conquis par son sujet, semble se satisfaire à peu de frais de la réponse de J. Vanier. L'absence de « dépendance fusionnelle » dans les communautés n'interdit nullement, par principe, la possibilité d'abus sexuels. Le journaliste ne résiste pas à la tentation de discréditer les « chasseurs de secte » en reprenant à son compte la comparaison de Vanier avec saint Paul.

Vingt ans plus tard, en février 2020, le même journaliste est littéralement assommé par la nouvelle des révélations :

« On a beau dérouler, comme je le fais en journaliste depuis vingt ans, le tapis malodorant des agressions sexuelles dans l'Église, je me disais, en apprenant la nouvelle ce samedi 22 février : pas lui, pas ça ! Pas J. Vanier, sanctifié de son vivant, enterré il y a moins d'un an dans les odeurs d'encens, célébré en France comme au Canada. [...] Comme si le ciel me tombait sur la tête, j'apprenais samedi que ce saint que je vénérerais depuis longtemps était en fait un pervers, auteur de violences sexuelles. [...] Aujourd'hui, l'icône est tombée et la sidération est grande¹. »

Réputations de sainteté

De cette icône déchue, il importe de comprendre plus précisément l'origine. À l'historien, la réputation de sainteté de J. Vanier apparaît comme une construction, qui, avant d'être diffusée et validée dans les médias, est d'abord élaborée au sein d'un cercle étroit, familial et amical, qui s'élargit au fil des décennies. Dans le milieu familial de J. Vanier, on désire la sainteté ; on formule ce désir dans le privé de la correspondance ; toute décision d'existence se doit d'être « appel de Dieu » ; tout succès à un examen est le signe d'une « protection spéciale » de la Providence ; on tient ses proches, ses enfants, ses parents naturels, son père spirituel, pour des « saints ». Construire son existence autour d'un projet de sainteté n'a rien, en catholicisme, d'original, mais la singularité tient – semble-t-il – à sa dimension pour ainsi dire publique, « systémique » et assumée au-delà même du cercle familial. La famille Vanier pense jouir d'une élection divine. Il ne s'agit

1. <http://www.slate.fr/story/187833/jean-vanier-arche-agressions-sexuelles-eglise-catholique>

pas de suggérer que J. Vanier a construit de manière volontaire et artificielle sa propre réputation de sainteté, mais de montrer qu'il y a là un trait culturel du milieu familial. Il faut en conséquence analyser les discours tenus, par lui-même et par ses proches, sur la sainteté vécue ou observée et comprendre comment cela fonctionne dans l'histoire familiale.

Quand en juin 1950 J. Vanier démissionne de la marine canadienne, son père écrit à un officier supérieur qu'il s'agit d'une « affaire entre Dieu et lui, dans laquelle nous n'avons pas à intervenir¹ ». À une carmélite anglaise, Pauline Vanier écrit en mars 1952 :

« Jock [qui est alors à Montréal pour l'ordination de son frère] repart pour L'Eau vive demain et il a fait du merveilleux travail ici pendant le court moment qu'il a passé dans ce pays, c'est un véritable apôtre et il est très certainement inspiré. Je pense que Notre Bienheureux Seigneur est satisfait de ce à quoi il œuvre². »

En 1964, Georges Vanier explique à son banquier du Crédit Foncier, auprès duquel il veut souscrire un emprunt pour aider son fils Jean, que « Jean est un apôtre. [...] J'ai l'intention de l'aider. Chez moi, c'est presque un cas de conscience³ ». À une religieuse française, Pauline Vanier écrit en janvier 1965 :

« Jean est au Canada mais nous le voyons peu. Il est tout donné au Seigneur et à la Sainte-Vierge dans cette œuvre qui est devenue la sienne. Il donne des cours à l'Université de Toronto, mais entre-temps, il ne perd pas de temps, il travaille pour eux⁴. »

J. Vanier, comme sa mère – on l'a vu –, tenait T. Philippe pour un saint prêtre. C'est précisément le reproche que formule le Saint-Office contre le groupe de dévots de T. Philippe. En mai 1956, la lettre du cardinal Pizzardo, préfet de la congrégation du Saint-Office, adressée à Mgr Maurice Roy, archevêque de Québec, était en effet d'une grande clarté sur ce point :

1. Lettre citée plus haut (chapitre 1). Voir aussi A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 68.

2. Lettre citée par M. F. COADY, *Mercy within Mercy...*, *op. cit.*

3. R. QUESNEL, *Biographie de Georges Vanier*, *op. cit.*, volume 2, p. 76.

4. Lettre de Pauline Vanier à la Petite-Mère Marguerite-Marie, 14 janvier 1965, ADM.

«Ce jeune homme [J. Vanier] a montré une absence totale de jugement dans l'appréciation de la responsabilité morale d'une personne dont il connaissait les égarements et qu'il a défendue au-delà des limites de la vraie charité en le faisant passer autour de lui pour un saint méconnu¹.»

On continue cependant de tenir T. Philippe pour un « saint calomnié ». « Le P. Thomas, dit J. Vanier à la fin des années 1980, est d'une extraordinaire unité intérieure et d'une grande sainteté. C'est lui qui a la dimension eschatologique, la vision, et moi je marche à ses côtés². » « Le P. Thomas était essentiellement le prêtre mystique, témoigne encore J. Vanier en 1994. Il avait quelque chose de très divin. Il y avait comme une aura, une atmosphère divine évidente de tout son être³. » « Je crois que des choses ont été radicalement cassées en lui à travers toute cette épreuve de 1952-1963. Il a connu des angoisses très profondes venues en particulier des calomnies⁴. » En développant cette ligne argumentative pendant des décennies, J. Vanier persiste à reproduire très exactement les motifs de la condamnation de 1956.

La réputation de sainteté de T. Philippe continue de croître au fil des années. Les témoignages sont multiples et soulèvent maintes questions. Aveuglement ? Bonne foi ? Ignorance ? Collusion ? Edward D. O'Connor, prêtre américain de la Congrégation de Sainte-Croix, qui était également présent à l'Eau vive et qui est l'auteur du volume intitulé *Le renouveau charismatique* (1971), en donne un témoignage dans la préface à la traduction anglaise de *La vie contemplative* de T. Philippe. La première édition américaine de ce livre date de 1990 :

« Mon principal souci a été de présenter fidèlement la pensée d'un saint homme que je vénère comme étant le plus bel interprète de la spiritualité chrétienne à l'époque moderne. [...] Le présent ouvrage est une des plus pures et des plus authentiques formulations que je connaisse de la doctrine classique de la vie contemplative⁵. »

1. Lettre du cardinal Pizzardo à Mgr Roy, 29 mai 1956, AAQ et ACDF.

2. K. SPINK, *op. cit.*, p. 72.

3. Entretien de Jean Vanier, octobre 1994, p. 2, APJV.

4. Entretien de Jean Vanier, octobre 1994, p. 6, APJV.

5. Edward D. O'CONNOR, « Editor's Preface from the First Edition », T. PHILIPPE, *The contemplative life*, translated from the French by Carmine Buonaiuto, edited by Edward D. O'Connor, New York, Crossroad Publishing Company, 1990, seconde édition, 2009, p. XIV et XVI pour les citations.

Henri Nouwen, prêtre (1932-1996), a également donné un témoignage frappant. Il a rencontré T. Philippe à L'Arche dans les années 1980 ; T. Philippe, écrit Nouwen, était une sorte de « *starets* » ; c'était un « saint prêtre » qui a joué un « rôle crucial » dans son itinéraire spirituel ; c'était un « homme de feu », du « feu de l'Esprit saint », « transformé par le feu de l'amour de Dieu » ; « il devint pour moi la manifestation la plus tangible de la manifestation de la compassion de Dieu que j'ai jamais expérimentée » :

« Il semblait que le feu de l'esprit de Dieu, la chaleur curative de l'amour de Dieu, la caresse apaisante des mains de Dieu, étaient là pour moi. Au fur et à mesure que je laissais ma souffrance et mon angoisse lui devenir visibles, il devenait mon père, ma mère, mon frère, ma sœur, mon amante, mon Dieu. »

On ne peut guère aller au-delà dans l'éloge. De ces témoignages, on doit conclure : 1) que l'origine de la réputation de sainteté de T. Philippe remonte au moins au temps de l'Eau vive – nous laissons à la commission mandatée par les dominicains de préciser davantage le point –, 2) que la condamnation de 1952-1956 a eu l'effet contraire à celui qui était recherché, et 3) que la réputation de sainteté entretenue, « au-delà des limites de la vraie charité¹ » par J. Vanier tout au long de son existence, est précisément la justification de l'avertissement qu'il a reçu du Saint-Office.

Dès la crise de l'Eau vive, J. Vanier apparaît comme le fils spirituel de T. Philippe après la mise à l'écart de ce dernier. Directeur d'une institution engagée dans une mauvaise passe, alors qu'il n'a pas 25 ans, J. Vanier est distingué très vite par T. Philippe, comme le « disciple » par excellence. Dans une lettre à Pauline Vanier probablement rédigée à l'été 1956, au sujet de J. Vanier, on lit sous la plume de mère Thérèse, l'ex-prieure du carmel de Nogent, déposée en 1951 par son ordre pour complicité avec T. Philippe :

« Vous verrez plus tard comme il sera remercié de son dévouement actuel... Il y a un dessein divin sur lui et déjà son rayonnement porte la marque de la présence du Bon Dieu en lui, autour de lui². »

1. Lettre du cardinal Pizzardo à Mgr Roy, 29 mai 1956, AAQ et ACDF.

2. Lettre de mère Thérèse de Jésus, o.c.d., à Pauline Vanier, été 1956, APJV.

Au fil de son existence, J. Vanier ne cesse du reste de côtoyer des saints désormais canonisés, qui servent à étayer publiquement la figure de J. Vanier : Jean XXIII, Paul VI, Mère Teresa de Calcutta, Jean-Paul II, etc. Les photographies de J. Vanier avec ces saints reconnus comme tels sont nombreuses. On trouve également dans les archives des traces de cette proximité humaine et spirituelle. Ainsi dans une lettre manuscrite de sainte Mère Teresa de Calcutta :

« J'ai été heureuse de vous rencontrer, ainsi que Gabrielle [Einsle, l'une des fondatrices de L'Arche en Inde]. Notre Seigneur doit être très amoureux de vous, comme vous de Lui. Que la joie de Notre Seigneur soit votre force. Priez pour moi et pour notre peuple en Inde, afin que nous puissions connaître Jésus plus intimement, L'aimer plus personnellement et Le servir plus généreusement. Que Dieu vous aime ! M. Teresa¹. »

J. Vanier est littéralement porté de son vivant sur les autels, sur le témoignage de l'œuvre de L'Arche qu'il a fondée. Il conseille, accompagne, ouvre le chemin de Dieu dans les cœurs d'une foule nombreuse, qui témoigne en retour de sa reconnaissance et de sa fidélité. Parmi de nombreux exemples, évoquons le témoignage d'un couple de fermiers de l'Iowa, dont l'un des enfants est accueilli dans une maison de L'Arche : la récompense de J. Vanier sera grande dans les cieux². Citons également le témoignage de Chris Peloquin, canadienne originaire de Vancouver, qui rencontre J. Vanier en 1974 et s'engage ensuite à L'Arche :

« La sainteté de Jean était dans l'idée de tout le monde. Il avait un charisme pour annoncer l'évangile, ce qu'il faisait comme personne d'autre. On parlait du P. Thomas de la même façon³. »

Citons encore celui de Fabienne Dalbet, qui après une conférence de J. Vanier, dit avoir reçu des « grâces de lumière et de paix »⁴.

1. Lettre de sainte Mère Teresa de Calcutta à Jean Vanier, 23 avril 1970, 121 J 62, AAI.
2. Lettre à Jean Vanier, 4 mai 1975, 121 J 61AAI. « Nous prions pour que les expériences au cours de vos voyages à la rencontre des autres, comme Jerry dans d'autres maisons de L'Arche, vous soient non seulement abondamment récompensées sur cette terre, mais qu'elles soient infiniment plus récompensées encore au Ciel. »
3. Entretien 21.
4. Entretien 23.

En privé, on observe parfois cependant des réserves. « Une personne comme vous est sur le chemin de la sainteté », lui écrit ainsi en 1974 Catherine de Hueck Doherty, la fondatrice de la « Madonna House »¹. Cette dernière, dont la cause de béatification a été ouverte en 2000, ajoute cependant qu'elle est inquiète de la « fragmentation » intérieure de J. Vanier qu'elle observe :

« Comme il est bête de se faire du souci pour quelqu'un comme vous, qui menez les gens par milliers à Dieu ! Seulement voilà, je me fais du souci. Bien que je doive admettre qu'il ne s'agit pas d'un souci ordinaire, de la manière dont les gens se font du souci pour leur argent, leur travail ou autre. [...] Je me soucie, moi, de votre fragmentation – encore un mot stupide qui ne s'applique pas du tout à vous, mon très cher. Comment peut-on s'inquiéter de la fragmentation d'un saint, tout au moins de quelqu'un qui est sur la voie de la sainteté comme vous. Mais j'en suis là, à constamment prier pour vous. Quelque chose d'intangible, quelque chose que je ne saisis pas, quelque chose qui me tracasse et dont il faut que je vous parle². »

Il est difficile de savoir avec exactitude ce qu'évoque ici Catherine Doherty. A-t-elle senti des brisures internes ? des retours sur soi ? quelques troubles ? Le paradoxe est dans l'énoncé : un « saint » peut-il être « fragmenté » ?

Les parents de J. Vanier n'échappent pas à cette construction de la réputation de sainteté. La messe d'enterrement de Georges Vanier, dont la devise en tant que gouverneur général était « Fiat voluntas Dei », est présidée en la basilique d'Ottawa, par le cardinal Léger :

« La présence de Dieu se traduisait dans ses gestes et dans ses paroles, avec, bien entendu, une discrétion extrême et une simplicité déroutante. La sainteté est-elle autre chose que cette vie intime et constante avec Dieu³ ? »

La dimension sociale de cette réputation est signalée par les 10 000 messages de condoléances envoyés à Rideau Hall⁴. En 1970, J. Vanier rédige un volume en hommage à son père pour en montrer la

1. <https://www.madonnahouse.org/about/>
2. Lettre de Catherine Doherty à Jean Vanier, 27 août 1974 : <http://www.catherinedoherty.org/articles/2008/09/catherine-and-jean-vanier/>
3. Homélie du cardinal Léger lors de la messe des funérailles dans la basilique d'Ottawa, le 8 mars 1967. Citée, par Jean VANIER, *Ma faiblesse...*, op. cit., p. 18.
4. R. QUESNEL, *Biographie de Madame Pauline Vanier*, op. cit., volume 1, p. 2.

profondeur spirituelle et rassembler tous les témoignages parus dans la presse pour évoquer ce « témoin de l'absolu », cet « homme uni à son Dieu », cet « artisan de paix », à qui la béatitude est promise¹. Robert Speaight, le biographe de Georges Vanier, rapporte également les suggestions analogues de quelques témoins :

« L'ancien sous-secrétaire d'État aux affaires d'Écosse avait coutume de dire que Georges était le seul saint qu'il n'eût jamais connu dans la vie publique, et Diana Cooper m'a écrit quelque chose de tout semblable. La sainteté ne court pas les rues dans la vie publique². »

À partir de 1985, J. Vanier mobilise ses réseaux pour porter la cause de canonisation de son père, suggérant le projet à Mgr Fortier, archevêque de Sherbrooke qui le présente à l'épiscopat canadien³. Après le décès de Pauline Vanier en 1991, est lancée l'idée de l'inclure, avec son époux, dans le projet de canonisation. Une commission d'étude est alors nommée par Mgr Marcel Gervais, archevêque d'Ottawa⁴. L'enquête avance, et semble buter un temps sur certains faits d'armes de Georges Vanier pendant la Première Guerre mondiale, d'autant que le Saint-Siège exprime de fortes réserves quant à la canonisation de militaires de l'active. Le projet suit cependant son cours jusqu'au seuil des années 2000⁵.

Un masque

La réputation de sainteté de T. Philippe et de J. Vanier n'est pas seulement la toile de fond des événements de l'histoire que nous avons à comprendre. Elle joue un rôle causal dans la genèse de la *success story* de L'Arche. Pour les abus et phénomènes d'emprise, elle crée l'effet de surprise et garantit en retour une forme d'impunité :

1. J. VANIER, *Ma faiblesse...*, op. cit., 1970, p. 67.

2. R. SPEAIGHT, *Georges P. Vanier...*, op. cit., p. 7.

3. « Sainthood considered for late Georges Vanier », *Toronto Star*, November 9, 1985, p. L15.

4. Christopher YOUNG, « Sainthood Pauline Vanier lived a pilgrim's life », *Waterloo Region Record (ON)*, *City Opinion*, March 27 1991, p. A8.

5. *The Chronicle-Herald Religion, Saturday*, March 9, 2002 p. E11 : « Vanier closer to St. Georges. News improves chance late governor-general and wife may be named saints. »

« J'ai été surprise, écrit en juin 1952 l'une des premières victimes à témoigner au sujet de T. Philippe, mais le croyant très saint, j'ai rentré ma surprise. [...] Je trouvais cela bien insolite, mais le croyant très saint¹. »

Pour les victimes, la réputation de sainteté empêche de voir les faits avec netteté. Pour les abuseurs, elle sert aussi d'écran de dissimulation. De ce mécanisme, on a un témoignage sous la plume de J. Vanier lui-même. Avec un sens certain du déni, et même du mensonge, il écrit ainsi en août 2015 :

« Dans les années 1980, l'évêque de Beauvais, le Père Jacques Jullien [évêque de Beauvais de 1978 à 1984], m'a informé d'une dénonciation par une femme à propos des relations sexuelles avec le P. Thomas. L'évêque m'a demandé si j'étais au courant et je lui ai répondu que je n'étais pas du tout au courant. Je dois même dire que cette dénonciation me paraissait totalement incroyable, car je pensais vraiment que le P. Thomas était un homme de Dieu². »

Vu de l'extérieur, c'est un désir de sainteté qui attire à L'Arche les jeunes français et les jeunes étrangers. Donna Maronde, qui arrive à L'Arche dans les années 1970, offre une illustration de cette puissance d'attraction. J. Vanier lui a été présenté par sa cousine Gerry McDonald (cf. chapitre 7) comme un « saint vivant » ; T. Philippe est un « prêtre dominicain étonnant et saint » ; son frère, Marie-Dominique, est « même mieux³ ». On retrouve à L'Arche le même mécanisme d'aveuglement qu'à l'Eau vive. La réputation de sainteté aveugle et dissuade certaines victimes de parler. Sur ce mécanisme de réduction au silence, des victimes donnent des exemples précis et concordants. C'est bien à cause de la réputation de leurs abuseurs que les victimes ne peuvent pas s'exprimer.

1. Témoignage de M. Guérout, juin 1952, III O 59, APDF.

2. Lettre de Jean Vanier à un correspondant inconnu, août 2015, APJV. Dans un sens analogue, lire la lettre publique de Jean Vanier, 17 octobre 2016, APJV : « Je réalise aujourd'hui [...] quelle sorte de dévoiement spirituel était agissante chez le P. Thomas, à ce moment-là. [...] Je l'ignorais absolument à l'époque. » Lire encore la lettre publique de Jean Vanier, 26 novembre 2015, APJV : « Je ne pouvais pas imaginer un instant que le P. Thomas ait pu commettre ces gestes si graves et totalement condamnables qui ont perturbé ces femmes, jusqu'à ce que Mgr d'Ornellas me les révèle. »

3. Donna Maronde Varnau, 1^{er} décembre 2020, témoignage reçu par la Commission.

«Le P. Thomas était un tel « saint » homme qu'il était impossible de porter de telles accusations, et probablement avais-je trop peur, étais-je trop faible, pour envisager de défendre mon expérience comme étant la vérité¹.»

J. Vanier lui-même se considère également comme tenu au silence. Il n'avait pas le droit, dit-il, de révéler le cœur du secret de la relation entre Dieu et T. Philippe.

«J'avais toujours la même impression d'un homme pétri de la grâce de Jésus. Je peux dire que je ne l'ai jamais entendu critiquer, ni juger quelqu'un. Il cherchait toujours à demeurer en Jésus et en Marie. Si je n'ai jamais parlé des reproches formulés contre le P. Thomas, c'est parce que je sentais que je n'avais pas le droit devant Dieu de divulguer ce qui ne m'appartenait pas. Le P. Thomas avait son secret et le secret de sa relation avec Dieu, et avec Jésus et Marie².»

Même après la mort de T. Philippe (1993), des témoignages de sa «sainteté» continuent d'être exprimés. Karin Donaldson, présente à L'Arche en 1995, remarque ainsi que les rues de Trosly sont pleines du «parfum de sa sainteté», «*the fragrance of his holiness*». Elle dit qu'elle l'a vu en apparition, et elle rappelle que tous le tenaient pour un être «*of great personal holiness*³».

Pour J. Vanier, le «chemin de la sainteté» semble aussi devenir comme un chemin de séduction. La toute première lettre adressée à «Brigitte», (nom d'anonymat), en septembre 1987, commençait ainsi :

«Ma petite [Brigitte], petite sœur dans le cœur de Jésus, Ta lettre m'a touchée. Oui depuis longtemps – l'Esprit Saint m'incite à prier avec toi, pour toi. Je me sentais profondément en communion avec toi et cela m'a été confirmé à [...] en avril dernier, puis encore à Orval. C'est comme si Jésus veut que nous vivions en communion l'un avec l'autre au cœur de la Trinité, dans le cœur de Jésus et de Marie, et que nous nous entraïdions sur le chemin de la sainteté, de l'union avec le Père, Jésus, sur le chemin de l'Évangile qui est aussi un chemin de croix⁴.»

1. Lettre de Ulrike Dürrbeck à Jean Vanier, 16 juin 2015, APJV.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

3. Lettre de Karin Donaldson à Patrick Fontaine et Eileen Glass, sans date, p. 2, p. 3, APJV.

4. Première lettre de Jean Vanier à Brigitte, 2 septembre 1987, Archives personnelles de Brigitte (APB). Ces correspondances intimes seront présentées dans le chapitre 6.

Que conclure de cet entrecroisement des réputations de sainteté et des faits dénoncés ? Il y a un évident dévoiement du «ne pas juger» évangélique (Luc 6, 37, par exemple) et un déni profond du sens du droit canonique. Le groupe de l'Eau vive ne cesse de donner voix à la sainte réputation de T. Philippe – un saint incompris et à tort blâmé dès le moment même de sa condamnation romainede ce dernier. Pendant plus de 60 ans, de 1952-1956 jusqu'en 2016, cette ligne d'interprétation est diffusée et défendue : le père Thomas est un saint prêtre calomnié. Dans la lettre publique de mai 2015, J. Vanier renonce encore à «juger le P. Thomas» et redit une nouvelle fois combien pour lui ce dernier a été un «instrument de Dieu», un «homme de Dieu qui l'a conduit à Jésus».

Comment comprendre ce refus ? Dans les archives, deux interprétations se conjuguent. Il y a premièrement la piste de psychismes malades et divisés. La deuxième piste, plus complexe, demeure inaccessible à l'historien : c'est celle d'une «intervention diabolique». Comme exemple de la première perspective évoquée, on peut évoquer les pages d'Henri Tincq, qui en février 2020 écrivait dans son article consécutif à la diffusion des premiers résultats de l'enquête de L'Arche internationale :

«J. Vanier n'est pas le premier à passer à l'acte dans cette tradition historique de l'accompagnement spirituel, mais on peine à imaginer un tel dédoublement de la personnalité chez un homme doté d'une telle foi et d'une telle compassion qui, dans la journée, parlait si bien de Jésus devant ses divers auditoires et, le soir, se mettait à caresser des femmes adultes, psychologiquement vulnérables.»

La seconde piste interprétative, jointe à la première, apparaît dès le commencement de l'affaire. Jacques Maritain notait ainsi pour Charles Journet à propos de T. Philippe, en août 1951 : «Le diable et la psychologie humaine ont brouillé les cartes¹.» Le 19 juin 1952, Maritain liait encore, à vif, dans son carnet personnel, folie et intervention diabolique :

1. Lettre de Jacques Maritain à Charles Journet, 29 août 1951, *Correspondance*, vol. IV, p. 157.

«Le P. Thomas est fou, à mon avis. Le Père Marie-Dominique connaît les faits, et déclare que son frère étant un saint, tout est bien ainsi. Un autre fou. Le diable est déchaîné dans cette affaire inouïe¹.»

Maritain note de manière analogue dans son carnet personnel, en date du 7 juillet 1952 :

«Charles Journet et le P. Paul Philippe [du Saint-Office] m'édifient définitivement sur l'histoire du Père Thomas. Pour moi c'est un cas extraordinaire de schizophrénie, – un vin trop riche (sincère soif de sainteté, etc.) dans une outre à double fond dont la pourriture fait tout tourner en perversion².»

Les éléments ici évoqués sur le vif au sujet des deux frères Philippe posent en fait une série de questions complexes, que les parties 5 et 6 du rapport notamment, chercheront à résoudre, non pas pour ce qui concerne les «interventions diaboliques», dont l'analyse ne relève pas des sciences humaines, mais pour les aspects psychiatriques et théologiques.

1. Archives Maritain.

2. Archives Maritain. Carnet personnel inédit, en cours d'édition par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain.

PARTIE 2

**Les « secrets
de la secte mystique »
Continuités et transferts
de l'Eau vive à L'Arche**

par *Florian Michel* et *Antoine Mourges*

Introduction

par *Florian Michel* et *Antoine Mourges*

La thèse d'une double continuité entre l'Eau vive et L'Arche, d'une part, et entre T. Philippe et J. Vanier d'autre part, n'est pas neuve. On en trouve diverses formulations dans les sources¹ et dans les biographies de J. Vanier² et de Marie-Dominique Philippe³, comme dans les travaux historiques⁴, eux-mêmes repris dans les témoignages rendus publics⁵.

De l'Eau vive et de L'Arche, les finalités et le public concerné diffèrent du tout au tout. Mais à l'arrière-plan, le réseau humain et des éléments de culture passent d'un milieu à l'autre. Dès juin 1964, J. Vanier exprimait l'idée dans une lettre adressée à ses parents :

«Raymond est venu avec moi à Trosly. Il pourra vous parler des projets de L'Arche car c'est là le nom de l'œuvre... L'Arche de Noé qui prend tous les petits animaux pour les sauver et qui flotte (mais il ne faut pas le dire au Saint-Office!) sur l'Eau vive! C'est aussi l'Arche d'alliance : Marie, *Mater Misericordiae* qui ouvre ses bras à toutes les misères du monde⁶.»

1. «L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du cardinal Paul Philippe», 9 mars 1977, ACDF. J. Vanier serait – telle est la crainte romaine en 1977 – le «continuateur» de T. Philippe.

2. Voir le chapitre 3, «La source cachée», de K. SPINK, *J. Vanier et l'aventure de L'Arche*, *op. cit.*, p. 39-67.

3. Voir Marie-Christine LAFON, *Marie-Dominique Philippe. Au cœur de l'Église du XX^e siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 314.

4. Antoine MOURGES, *Des «sages et des savants»...*, *op. cit.*

5. Michèle-France PESNEAU, *L'emprise, Golias*, 2020, p. 107-118.

6. Lettre de J. Vanier à ses parents, 2 juin 1964, APJV.

L'Arche « flotte sur » l'Eau vive, au sens où elle « repose sur » et « tient grâce à » l'Eau vive et en partage – on le voit dans la formule – ses dévotions mariales.

Il faut toutefois pousser encore plus loin une analogie qui affleure dans les documents. L'image de L'Arche appelle la figure de Noé, son bâtisseur, dont le livre de la Genèse, au chapitre 9, rappelle l'ivresse et la nudité. Dans la lettre déjà citée de juin 1964, J. Vanier suggère ainsi à ses parents d'acheter une grande maison à Trosly, plutôt qu'à Vézelay, de sorte que « Papa [devienne] alors le vieux Noé... Attention au vin ! ». Auparavant, c'était T. Philippe qui était comparé au vieux Noé, dont les enfants devaient cacher la nudité. Le passage de la *Genèse* (9, 21-25) – on va le voir – n'est pas sans écho dans la famille Philippe :

«Noé, raconte ainsi la Genèse, s'enivra et se retrouva nu au milieu de sa tente. Cham, le père de Canaan, vit que son père était nu et il en informa ses deux frères qui étaient dehors. Sem et Japhet prirent le manteau, le placèrent sur leurs épaules à tous deux et, marchant à reculons, ils en couvrirent leur père qui était nu. Comme leurs visages étaient détournés, ils ne virent pas la nudité de leur père. Noé, ayant cuvé son vin, se réveilla et apprit ce qu'avait fait son plus jeune fils.»

Cham, le plus jeune fils de Noé, ainsi que son fils Canaan, est maudit pour avoir *vu* et *parlé*. Les fils aînés, Sem et Japhet, sont en revanche bénis pour s'être tus et pour avoir revêtu, sans rien dire, leur père ivre dont ils n'ont même pas osé regarder la nudité, la fragilité.

L'image de L'Arche est riche de sens : lieu du salut, du refuge de « tous les animaux » et de la communion, elle est le signe de l'alliance et de la miséricorde. La figure de Noé ne l'est pas moins, tant elle est présente, par exemple, dans la défense de T. Philippe. L'Arche de Noé est l'œuvre dont la mission de salut *justifie* l'architecte jusque dans son ébriété. L'œuvre de L'Arche sauve Noé, dont les fils sont tenus au silence. Nous donnerons quelques exemples seulement. Le premier est en date de 1952 :

«Je lui demande [à la Vierge], écrit M.-D. Philippe au Commissaire du Saint-Office, de vous faire comprendre ce que je crois qu'Elle m'a fait comprendre dès le point de départ de cette histoire : j'ai pensé aux fils de Noé. Celui-ci s'étant enivré, l'un regarda avec curiosité, l'autre se voila

devant la nudité de son père. Alors j'ai compris que je ne devais regarder qu'Elle [la Vierge], me taire, et défendre la doctrine de mon frère¹.»

L'analogie est très imparfaite : les fils de Noé couvrent la nudité de leur père et revêtent leur père ivre ; M.-D. Philippe défend la doctrine de son frère. Notons au passage, même si les dominicains ne sont certes pas des bénédictins, que cette attitude de la défense du frère de lait est absolument contraire aux coutumes monastiques : il y a là une entorse grave à la règle de saint Benoît, très tranchée sur ce point². La même image des fils de Noé revient cependant encore en 1957 :

«M.-D. Philippe a prétendu que, comme les fils de Noé, il devait couvrir les fautes de son frère, qu'il suspendait son jugement. Ces excuses ne sont pas valables³.»

Elle est reprise trente ans plus tard encore, au seuil des années 1990, par M.-D. Philippe, quand un ancien de L'Arche se plaint à lui des abus que T. Philippe a fait subir à son épouse :

«Un petit peu en colère, le P. Marie-Do m'a dit : «Vous n'êtes pas dans la conscience du père Thomas.» Puis il me parla de Sem et Japhet qui recouvrirent la nudité de Noé en marchant à reculons pour ne pas voir sa nudité⁴.»

On le perçoit : l'usage des images et des figures bibliques est ici très singulier dans les écritures du milieu Vanier - Philippe et semble parfois relever d'une forme de détournement gnostique ou à tout le moins d'une très faible exégèse, pour recouvrir la crudité nue des abus⁵.

Il est légitime, en leur cas, de parler de « secte », non pas pour décrire le tout de l'Eau vive, ni le tout de L'Arche, mais pour désigner le noyau d'hommes et de femmes qui, de manière secrète, assurent la continuité et partagent des traits spécifiques (théologie propre, déviation interne

1. Lettre de M.-D. Philippe à Paul Philippe (du Saint-Office), 15 septembre 1952, ACDF.

2. Voir ainsi par exemple la règle n° 69 de la *Règle de saint Benoît* : «Que nul dans le monastère ne se permette d'en défendre un autre», [...] «quel que soit le degré de parenté qui les unisse» : «Il peut en résulter de très grandes occasions de scandale. Si quelqu'un transgresse cette défense, on le punira très sévèrement.»

3. *Appunto* du P. Duchêne, avril 1957, ACDF.

4. Entretien 104.

5. Sur ce point, voir l'article «gnose», *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, Paris, Presses universitaires de France, 2020.

au catholicisme, dévoiement, révélations privilégiées et privées qui dévoileraient un nouveau mystère divin, pratiques sexuelles). Sur le plan historique, l'usage du terme «secte» est attesté dans les témoignages des victimes ; il est repris dans les analyses du Saint-Office.

Ainsi, une femme, victime, écrit en février 1956 à Paul Philippe du Saint-Office :

«Ce ne sont pas des faits nouveaux que j'ai à vous signaler, mais plutôt vous dire que de plus en plus l'œuvre m'apparaît avoir la structure même de la secte.»

La description de ce témoin va plus loin : la femme évoque une «sorte de franc-maçonnerie des petits-enfants de la Sainte Vierge» et souligne l'«initiation» requise «pour entrer dans l'œuvre», le «secret qui lie ses adeptes vis-à-vis des non-initiés», les «lois propres à cette œuvre», la «crainte unique de trahir l'œuvre», et, en conséquence, la «facilité avec laquelle on envisage de mentir à l'Église»¹. «Secte» et «franc-maçonnerie», avec des analogies possibles, *mutatis mutandis*, du temps de la condamnation de T. Philippe, avec le «parrain» qui, malgré l'enfermement, continue de conduire les «affaires».

Paul Philippe reprend à son tour la formule de «secte» en la qualifiant de «mystique» – «*setta mistica*». Il en défend la pertinence dans un rapport adressé à la Congrégation pour la doctrine de la foi en mars 1977, en s'appuyant sur les analyses de trois évêques et théologiens :

«L'expression "secte mystique", qui à première vue semble trop forte, a souvent été utilisée, non seulement par les plaignants, mais aussi par Mgr Journet, Mgr Brot, évêque auxiliaire de Paris et Mgr Huyghe, évêque d'Arras, et exprime la triste réalité des années 1945-1952².»

Dans le rapport de 1977, Paul Philippe précise le point :

«À l'Eau Vive, les secrets de la "secte mystique" étaient imposés aux "initiées" sous serment, même à l'égard de leurs confesseurs. Pareillement, dans le cas où aujourd'hui Jean Vanier aurait été institué "continuateur" du P. Thomas Philippe, il aurait certainement promis de ne jamais parler, à aucun prix³.»

1. Lettre de Myriam Tannhof à Paul Philippe, 22 février 1956, ACDF.

2. «L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du cardinal Paul Philippe», 9 mars 1977, ACDF.

3. «L'ordination sacerdotale de J. Vanier, *Votum* du c^{al} P. Philippe», 9 mars 1977, ACDF.

Les usages du terme «secte», pour le contexte de l'Eau vive, sont-ils à entendre dans le même sens que celui des sociologues du fait religieux ? On retrouve là des questions fondamentales de la sociologie des religions. Max Weber, suivi de Ernst Troeltsch, avait ainsi élaboré une opposition idéal-typique «Église» vs «Secte» où le second terme visait à décrire des groupements virtuoses qui se réunissent sur une base volontaire – affinitaire et élective – et, reposant sur une dynamique charismatique, se construisent en société alternative au «monde». En ce sens, le terme «secte» n'a rien de péjoratif. Le type «Église» désignait en revanche une visée universelle, ouverte à tous et régulée sur un mode institutionnel classique ; Weber parle des clercs comme de «fonctionnaires», au sens bureaucratique et rationnel du terme. Le «charismatique» J. Vanier et la dimension «Not for all» de la doctrine de T. Philippe, par exemple, les situent avec netteté du côté du type «secte». Le sociologue Jean-Paul Willaime rappelait ainsi la fameuse distinction de l'*Église* et de la *Secte* comme deux modes d'existence sociale de la religion :

«La première, l'*Église*, constitue une institution bureaucratisée de salut ouverte à tous et où s'exerce l'autorité de fonction du prêtre : elle est en symbiose étroite avec la société englobante. La seconde, la *Secte*, forme une association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social ; au sein d'une telle association prévaut une autorité religieuse de type charismatique. Alors qu'on naît membre d'une *Église*, on devient membre d'une *Secte* par une démarche volontaire¹.»

Ces «types» sont à entendre comme des représentations stylisées de réalités et de situations qui sont beaucoup plus nuancées et entrelacées, selon des intensités variables. Ils ne sont que des outils de compréhension, qui exigent un travail empirique et une analyse plus poussée. Les usages plus contemporains du terme «secte» mettent en effet à l'épreuve cette grille classique d'interprétation. Certaines des principales caractéristiques des mouvements sectaires marqués par l'emprise, le culte du chef, la rupture des adhérents envers leur famille et leurs cercles

1. Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, Presses universitaires de France, «Que sais-je?», 2021, p. 7-39. Que soit ici remerciée Marie Balas, pour son aide au traitement sociologique de la notion de «secte».

de sociabilité ordinaires, la relecture éventuellement messianique ou apocalyptique de l'histoire de la communauté et de la proposition de salut, des mariages endogamiques, des pratiques sexuelles précises, le cas échéant, des échanges économiques en « circuits fermés », etc. peuvent se retrouver dans le dévoiement de modes de fonctionnement de communautés religieuses, conduisant à des abus en divers cas. Pour autant, il n'y conduit pas nécessairement, ni ne s'y réduit¹.

Le point le plus complexe, en l'espèce, est cette intrication de la tension entre les deux types : L'Arche, au temps de sa fondation, est à penser selon le type « secte » au sens sociologique, et entend se situer cependant au cœur de l'Église, bénéficiant de ce fait de la légitimation ecclésiale, de sa reconnaissance et de ses apports. Une secte – avec son « clergé », clercs ou laïcs, à l'image de J. Vanier ; avec ses rites propres, comme la prière sur le cœur par exemple ; et avec ses dogmes spécifiques, ses prophéties privées, son « maximalisme marial² », etc. – une secte donc, cachée au sein d'une institution elle-même située au cœur de l'Église.

L'autre point délicat est que cette secte n'est pas un phénomène figé et comporte son lot de tensions, d'évictions, de prises de conscience et donc de sorties, de recrutements, de repositionnements en son sein, etc. La période 1952-1964 est un temps de métamorphose. La secte qui est à l'arrière-plan de l'Eau vive n'est plus exactement la même que celle qui fonde L'Arche. Le noyau reste le même certes. Mais les événements qui surviennent dans la période 1956-1964 sont en fait un renforcement et une mutation du noyau : intensification d'une culture de la clandestinité, solidification de l'argumentaire de T. Philippe, rôle croissant de J. Vanier comme capitaine en second, modification de l'image et du rôle

1. Nathalie LUCA, *Les sectes*. Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 2016, voir notamment le chapitre 1. La bibliographie est abondante : Danièle HERVIEU-LÉGER, « « Religion », « secte », « superstition » : des mots piégés ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013/2 (n° 26), p. 121-127. Pierre LASSAVE, « Les mots des dictionnaires », *Archives de sciences sociales des religions*, 156 | 2011, 13-30. À propos de : *Dictionnaire des faits religieux*, Régine AZRIA, Danièle HERVIEU-LÉGER (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2010, 1340 p. *Dictionnaire des religions*, Paul POUPARD (éd.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Dicos-Poche », 2007, 2 218 p. (1^{re} éd. 1984).

2. Cf. la lettre de Maritain à Journet : « Et cette manière de vouloir faire de la Sainte Vierge l'épouse de son Fils [...] m'exaspère et me scandalise », in Jacques MARI-TAIN-Charles JOURNET, *Correspondance*, IV, 24 juillet 1951, p. 140.

de T. Philippe dans la secte (le chef caché), valorisation croissante de la notion de pauvreté spirituelle et intellectuelle.

Cette deuxième partie du rapport comprend quatre chapitres. Le premier présentera les matériaux des « correspondances intimes » de Jean Vanier, c'est-à-dire les lettres reçues et les lettres envoyées, pour entrer dans le vif du sujet (chapitre 6). Le chapitre suivant décrira « les hommes et les femmes dans la dynamique sectaire » et portera précisément sur les liens hommes/femmes entre l'Eau vive et L'Arche (chapitre 7). Les deux derniers chapitres mettront l'accent sur deux réseaux, deux familles religieuses, proches de Jean Vanier, de l'Eau vive jusqu'à L'Arche : le carmel (chapitre 8) et Marie-Dominique Philippe (chapitre 9).

CHAPITRE 6

Les correspondances intimes

par *Florian Michel*

L'enjeu de ce chapitre est triple : caractériser le corpus général des correspondances intimes de J. Vanier ; proposer un cadre d'analyse de ces correspondances ; analyser deux études de cas distinctes : la correspondance de J. Vanier avec une religieuse, la mère Marguerite-Marie, de la communauté des « Sœurs de la Sainte Vierge », puis la correspondance de J. Vanier avec une femme mariée, proche de L'Arche, qui a choisi pour pseudonyme « Brigitte ». Plus de trois décennies séparent ces deux corpus de lettres : cela permettra d'observer les constantes et les variations dans le mode d'écriture intime de J. Vanier.

Les divers fonds d'archives consultés contiennent environ 1 400 lettres, qui ont été rédigées par J. Vanier (correspondance dite « active ») et/ou reçues par J. Vanier (correspondance dite « passive ») et qui sont qualifiables de lettres « intimes ». Du fait des aléas de la conservation des documents, et à quelques rares exceptions près – la correspondance de J. Vanier avec Catherine Doherty¹, celle avec l'abbé Lallement², des

1. Sur le plan numérique, cette correspondance est assez réduite : 2 lettres de J. Vanier à Catherine Doherty et 2 lettres de Catherine Doherty à J. Vanier, 1970-1974, Madonna House Archives, Combermere (Canada).

2. On trouve 18 lettres de J. Vanier au chanoine Lallement et 5 lettres de ce dernier à J. Vanier, dans le Fonds Lallement, Archives de l'Institut catholique de Paris. À ces lettres, il faut ajouter les 3 lettres de J. Vanier au chanoine Lallement dans les archives du diocèse de Meaux (ADM).

bribes de correspondances avec «Léa» (nom d'anonymat)¹ notamment – il se trouve néanmoins que nous ne disposons pas de larges correspondances «complètes» de J. Vanier, c'est-à-dire des correspondances comprenant à la fois les lettres adressées par J. Vanier à un correspondant et les réponses de ce même correspondant. Il existe une dissymétrie documentaire, dont l'analyse doit tenir compte.

Par leurs auteurs et/ou leurs destinataires, ainsi que par leurs objets, les correspondances «intimes» sont à distinguer des correspondances fonctionnelles et administratives. Sont considérées dans les correspondances intimes les lettres adressées par J. Vanier aux membres de sa famille ou adressées par J. Vanier à des personnes tierces et dont le sujet relève de l'intime : questions familiales, vie spirituelle, vie affective, santé, nouvelles du cercle des proches, etc. La correspondance passive de J. Vanier telle qu'elle a été conservée présente – on le verra – une dimension très singulière, très affective justement et très «intime», puisque tel est l'adjectif que T. Philippe retient en mai 1952 pour qualifier la correspondance échangée – «toute intime et cachée²». La frontière entre *correspondances intimes* et *correspondances fonctionnelles* n'est pas toujours facile à établir à cause du style d'écriture de J. Vanier. La correspondance active de J. Vanier avec son directeur de thèse (Lallement) ou avec le commissaire du Saint-Office (le dominicain Paul Philippe), que l'on aurait pu imaginer philosophique ou juridique, se colore souvent du «moi» de J. Vanier. De même, une lettre descriptive, par exemple, des commencements d'une communauté de L'Arche en Afrique ou en Inde, peut en conclusion revêtir un tour très personnel et très amical.

1. Dans divers dossiers des APJV, on trouve approximativement 4 lettres de J. Vanier à Léa (sans contenu personnel, 1974-1976) et 12 lettres de Léa à J. Vanier (années 1970-années 1980). Ces lettres sont à la fois administratives, pour la plupart, concernant la fondation d'une communauté de L'Arche dans un pays du Sud, et, pour quelques-unes, relèvent de l'intime. Il y a en outre 3 lettres de Léa à J. Vanier conservées dans les agendas de J. Vanier.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, mai 1952, APJV : «Mon bien cher Jean. Je pense que Marie désire que je vous envoie ces quelques lignes par la valise diplomatique de Marie, je vous écrirai [un jour] une lettre officielle; celle-ci est toute intime et cachée.»

Dans leur très grande majorité, les correspondances intimes de J. Vanier proviennent de trois types de lieux d'archives :

- Archives personnelles de J. Vanier (APJV) : correspondances de J. Vanier envoyées à ses parents et récupérées par J. Vanier ; correspondances passives retrouvées notamment dans les agendas de J. Vanier ; correspondances passives dites «Not For All» ; correspondances retrouvées dans divers dossiers ;
- Archives diocésaines, institutionnelles, romaines, etc. : correspondances actives adressées par J. Vanier à divers correspondants ;
- Correspondances actives adressées par J. Vanier à diverses femmes, qui ont transmis les originaux, les copies ou les retranscriptions de ces lettres à la commission d'étude.

Sur la méthodologie de l'analyse de ces matériaux épistolaires¹, il importe de souligner quelques aspects généraux. Les correspondances sont comme un complément – un «paratexte» – autour de la personne et de l'œuvre publique de J. Vanier. Les usages légitimes des correspondances comme matériaux historiques ont été établis fermement. C'est, pour un historien, œuvre classique que l'analyse de correspondances intimes :

«Les correspondances forment un massif documentaire polymorphe, ouvert à des usages multiples, biographiques, littéraires, anthropologiques ou historiques².»

Les points de prudence méthodologique sont également repérés. Les correspondances «résistent» toujours à l'historien : elles sont fragmentaires, allusives, parfois opaques, codées, pointillistes. Les limites des correspondances comme matériaux historiques ont de ce fait été soulignées :

1. Lire notamment les articles «correspondance», «paratexte», «auto textualité» sur le site <http://www.item.ens.fr/dictionnaire/correspondance/>

Voir également Françoise SIMONET-TENANT, «Aperçu historique de l'écriture épistolaire : du social à l'intime», *Le français aujourd'hui*, 2004/4 (n° 147), p. 35-42. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2004-4-page-35.htm> ; Voir également Cécile DAUPHIN, «Les correspondances comme objet historique. Un travail sur les limites», *Sociétés & Représentations*, 2002/1 (n° 13), p. 43-50. URL : <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2002-1-page-43.htm>

2. C. DAUPHIN, art. cit., p. 43.

« On peut certes puiser des informations d'ordre factuel sur les événements, sur les conditions de vie (habitat, éducation, santé) ou sur la nature des relations (l'amitié, la solidarité, l'échange intellectuel...); on peut nourrir une biographie, documenter une chronologie; on peut encore étudier les pratiques d'écritures pour elles-mêmes, les ressources narratives, les fonctions sociales des correspondances. Quel que soit l'objectif, documentaire, biographique ou anthropologique, l'historien est chaque fois confronté aux notions du réel et de l'intime, qui opposent d'autant plus de résistance qu'elles semblent *a priori* plus "naturellement" associées au genre des correspondances¹. »

Autrement dit, le matériau des correspondances est paradoxal : les lettres sont « tenues pour le plus sûr moyen de pénétrer, comme par effraction, dans les coulisses du privé » et cependant l'historien n'est jamais « en mesure d'atteindre le for clos des épistoliers, ni de ressusciter une essence quelconque de l'intime » :

« Les lettres ne montrent pas l'intime, elles le rendent sensible². »

Pour la lecture et l'analyse des correspondances de J. Vanier, il importe de conserver à l'esprit ces avertissements de méthode. Dans sa correspondance active et passive, on trouve certes des informations factuelles, mais c'est surtout un vocabulaire, un style, une culture, qui jetant un autre jour sur les relations interpersonnelles proposent un sens de ce qui est vécu. L'intime est rendu sensible, perceptible; il n'est pas (dé)montré. Ce n'est ni « voyeurisme », ni « effraction », mais une tentative d'intelligence de l'écrit, qui rend *sensible* l'intime.

La difficulté interprétative des correspondances est une herméneutique que l'on pourrait dire de la suggestion. Sans pouvoir lire les réponses des correspondants, ni toujours connaître chacun des éléments du contexte relationnel et psychologique de celui ou de celle qui écrit, le lecteur peut être tenté par une interprétation *par excès* des écrits intimes, projetant dans l'écrit ce qui demeure incertain, non-établi, non-partagé même peut-être par son destinataire. S'il ne faut certes pas imposer une interprétation sexuelle à toute tendresse qui s'exprimerait dans la correspondance, il ne faut pas non plus céder à l'excès inverse

1. C. DAUPHIN, art. cit., p.46-47.

2. C. DAUPHIN, art. cit., p. 48.

qui consisterait en une forme de pieuse naïveté et voudrait ne voir que de la douceur évangélique dans certaines formules équivoques, alors que précisément le glissement du spirituel dans le lit du charnel est aussi l'un des horizons de sens. Pour tenter de comprendre, ce qui est le but de notre travail, l'interprétation exige donc, naturellement, du discernement. Pour prendre un exemple, une femme achève une lettre à J. Vanier avec les formules suivantes :

« Profondément uni(e) à toi
 Dans le Cœur de Jésus
 Paisible
 Reposant là avec toi
 Profondément en Lui...
 Beaucoup d'amour. Beaucoup de paix à toi
 cher frère
 très cher bien-aimé¹. »

La forme de la lettre imite ici les poèmes que J. Vanier pouvait publier dans les années 1970 et reprend également des codes épistolaires. Que conclure du vocabulaire ici employé? Tendresse, amour, affection, apaisement, fraternité, langage très unitif (par définition), profondeur, spiritualité, mais également confusion observable entre le théologique et le fusionnel, puisque le Cœur de Jésus devient le lieu de l'union profonde et du repos en commun. Sur le plan interprétatif, l'on se gardera cependant d'aller *au-delà*, d'autant que l'auteur de cette lettre n'a pas répondu aux demandes d'entretien de la Commission.

Le lecteur des correspondances intimes rencontre en permanence deux écueils rarement dépassables : celui de la naïveté qui consisterait à ne voir que du spirituel-évangélique dans chaque expression de tendresse unitive, et celui de la surinterprétation, qui consisterait à ne projeter que du sexuel sur ces mêmes expressions.

Correspondances passives : les voix féminines

Très peu de la correspondance reçue par J. Vanier a été conservée au sein des «Archives Personnelles de J. Vanier» (APJV). C'est seulement à peu près 450 lettres reçues par J. Vanier, des années 1950 aux années 2000, que la Commission a pu analyser. Dans les APJV, il faut distinguer trois sous-ensembles :

- Les lettres conservées dans un dossier à part, intitulé «Not For All» (340 lettres) ;
- Les lettres retrouvées dans les agendas de J. Vanier (50 lettres) ;
- Les lettres retrouvées dans des dossiers dispersés : avec Léa dans un dossier de documents relatifs à la fondation de L'Arche dans un pays étranger (10 lettres de Léa ; 4 lettres de J. Vanier) ; une lettre de Karin Donaldson (sans date, 17 p.) ; une lettre d'une religieuse dominicaine à Prouilhe (été 1974) ; des lettres personnelles et des rapports de Xavier Le Pichon (2016-2017) ; 6 lettres de Jean Laeckmann (1973) ; une lettre de Judy Farquharson, qui évoque des «décennies de confusion» («Vous avez utilisé mon corps pour votre propre gratification dévoyée», 18 août 2016) ; lettres d'Ulrike Dürrbeck, etc.

LES LETTRES «NFA» : «LA VALISE DIPLOMATIQUE DE MARIE»

Le dossier, intitulé «NFA», contient, en vrac, des documents, des notes et des lettres anciennes reçues par J. Vanier dans les années 1950-1960. Ce dernier aurait exprimé oralement, à une personne, le souhait que ces documents soient détruits après sa mort. Selon cette personne, il lui avait confié la réalisation de cette tâche qu'elle n'a pu accomplir. Les responsables de L'Arche ont alors récupéré le dossier chez J. Vanier. Sur ce dossier «NFA», trois éléments exigent des précisions : le titre du dossier ; le désir de J. Vanier de voir les documents disparaître après son décès ; le mode de conservation et de transmission.

«NFA» signifie «*Not For All*», «pas pour tous». Au sein des proches de T. Philippe, c'est là un fait connu, une convention et un euphémisme pour signifier la restriction de la diffusion. Le sigle «NFA» a une histoire : il était apposé par J. Vanier, dans les années 1950, sur les textes théologiques que T. Philippe rédigeait et qu'il faisait transcrire à ses fidèles disciples. On en trouve mention dans l'inventaire des papiers de

T. Philippe à son décès¹. C'est dans la période des années 1950 que s'origine cette formule emblématique de la culture du secret qui entoure le groupe des «tout-petits». «NFA» recouvre en ce sens non seulement la diffusion très restreinte des documents eux-mêmes, mais également la *doctrine elle-même*, qui serait réservée à des «*happy few*». En ce sens, «NFA» désignait un corpus de documents datés des années 1950, qui comprenait une part théologique, à laquelle nous avons un accès indirect, et une part épistolaire, qui par bien des aspects la complète et permet d'en comprendre les modalités de production.

Deuxième remarque : J. Vanier a désiré conserver ce dossier *intègre* jusqu'à son dernier souffle, alors même que de son vivant nombreuses ont été les archives volontairement détruites. Autrement dit, J. Vanier ne semblait pas pouvoir ni se séparer, ni envisager de détruire lui-même les documents «NFA». C'est seulement par la mort qu'il en a été séparé. C'est après sa mort, aussitôt après lui, que les documents «NFA» devaient à leur tour disparaître, en une forme de sacrifice *post mortem* des dernières «reliques» de l'histoire collective des «tout-petits», dont J. Vanier était le dernier à s'éteindre. Le statut anthropologique, pour ainsi dire, de ces documents est en conséquence étrange. Ils ne sont pas analogues à un testament, puisque la finalité d'un testament est précisément d'être rendu public pour clarifier la succession. Rien à voir non plus avec des «mémoires d'outre-tombe», puisque les documents «NFA» devaient être détruits, même si à bien des égards ce sont bien des «lettres d'outre-tombe» dont il s'agit. On peut penser que ces documents «NFA» sont, pour J. Vanier, un peu comme le cœur du système, le fondement des options de son existence, sa grammaire intime, son catéchisme, la pierre d'angle de son histoire personnelle, le signe visible d'une réalité passée, comme des reliques, au sens religieux, incompréhensibles au commun des mortels de quelques témoins de Dieu, que nul ne pouvait plus comprendre après lui. Voilà, à l'horizon du sens, ce que le désir complexe de conservation et de destruction du dossier «NFA» est susceptible de laisser apercevoir. C'est en dire l'étrangeté.

1. Cf. le dernier point de l'«Inventaire des papiers [de T. Philippe] chez Jacqueline d'Halluin», 1992, APJV : «Papiers confidentiels : textes écrits avant 1965 et tapés à la machine par J. Vanier et J. d'Halluin et classés par J. Vanier "NFA" ce qui veut dire *Not For All* (Pas pour tous).»

Troisième remarque : En conséquence, c'est grâce à la vigilance de L'Arche que la Commission a eu connaissance du dossier «NFA», qui a été conservé par J. Vanier lui-même sur plus de six décennies. Le travail de la Commission a été, de manière très commune, de classer les documents et les lettres par correspondants et d'inventorier l'ensemble documentaire pour en exploiter le sens autant que possible.

Le dossier «NFA» se laisse diviser en trois sous-ensembles, de signification inégale. Il y a un dossier, intitulé par la Commission «Manuscrits et notes de J. Vanier. Eau vive (1952-1954)» : il s'agit alors pour J. Vanier de prendre en main la succession de T. Philippe à la tête de l'Eau vive. Cet ensemble complète la documentation abondante relative à l'Eau vive. Une enveloppe de format A5 contient des brouillons de comptes, des cartes pieuses en mémoire d'un événement religieux particulier (communion, prise d'habit, etc.), des cartes de visite, des cartes de Noël, des cartes de L'Arche, la prière de L'Arche calligraphiée, des cartes de vœux et d'anniversaire, des cheveux fins dans une enveloppe – sans indice probant pour en identifier l'origine –, de nombreuses photographies, en couleur et en noir et blanc, de personnes diverses, et notamment d'Anne de Rosanbo, Jacqueline d'Halluin et Gerry Mc Donald, des pétales de rose de Lisieux, des billets de train, etc. Le troisième sous-ensemble comprend 340 lettres, selon le décompte de la Commission, qui en a établi le classement. Il y a en tout 18 correspondants, dont quatre non identifiés.

Correspondances conservées dans le dossier «NFA»

Auteur	Destinataire	Période	Nb
Halluin Jacqueline (d')	J. Vanier	1952-1962	89
Halluin Jacqueline (d')	Anne de Rosanbo	1959; s. d.	3
Hueber Marise	J. Vanier	1958-1961	4
Husketon Kathy	J. Vanier	1964	1
Mc Donald Gerry	J. Vanier	Sans date	4
Philippe Marie-Dominique	J. Vanier	1958-1959	2

Mère Myriam Ducimetière-Monod ¹	J. Vanier	1965-1969	6
Philippe Thomas	J. Vanier	1952-1964	178
Philippe Thomas	Anne de Rosanbo	s. d.	2
POSEZ Paulette	J. Vanier	s. d.	2
ROSANBO Anne (de)	J. Vanier	1952-1969	35
ROSANBO Anne (de)	Jacqueline d'Halluin	4 avril 1959	1
Mgr ROY Maurice	J. Vanier	25 mai 1956	1
« Sœur Thérèse de Jésus » (o.c.d.) ²	J. Vanier	1952-1960	4
Thompson John	J. Vanier	22 juin 1957	1
Vanier Georges	M. Duhamel	1959	1
WAMBERGUE Marie-Madeleine ³	J. Vanier	Fin des années 1960	2
« Barbara » [sans nom de famille]	J. Vanier	s. d.	1
« Anonyme 1 » ⁴	J. Vanier	s. d.	1
« Anonyme 2 » ⁵	J. Vanier	s. d.	1
« Anonyme 3 » ⁶	J. Vanier	s. d.	1
Total			340

Parmi ces 340 lettres, on décompte :

- 180 lettres sont de T. Philippe (53 %), dont 178 à J. Vanier et 2 à Anne de Rosanbo ;
- 92 lettres sont de Jacqueline d'Halluin (27 %), dont 89 à J. Vanier et 3 à Anne de Rosanbo ;

1. Prieure du carmel de Cognac.

2. Religieuse carmélite du carmel des Buissonnets. Ancienne prieure du carmel de Nogent-sur-Marne.

3. Ancienne carmélite de Nogent, déplacée à Abbeville en 1956, avec 3 photos et des notes manuscrites au dos des photos.

4. La lettre comprend cette formule : « Garde-moi bien fort ! Je t'aime. »

5. La lettre comprend cette formule : « Oh ! partons, j'ai envie de fuir les tristes fêtes de la terre pour celles du ciel. »

6. Une dame d'une cinquantaine d'années, mère de famille, maîtresse d'école dans une institution nommée « Sainte Marie Médiatrice », liée à l'Eau vive.

- 36 lettres sont d'Anne de Rosanbo (11 %), dont 35 à J. Vanier et 1 à Jacqueline d'Halluin ;
- 98 % des lettres sont adressées à J. Vanier ;
- 2 % des lettres sont adressées à Jacqueline d'Halluin, Anne de Rosanbo ou à T. Philippe ;
- Sur les 18 correspondants, 5 (28 %) sont des hommes (T. Philippe, Marie-Dominique Philippe ; Mgr Roy, archevêque de Québec ; Dr Thompson ; Georges Vanier) ; 13 (72 %) sont des femmes ;
- 91 % des lettres sont échangées entre J. Vanier, T. Philippe, Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo ;
- 9 % des lettres sont échangées entre J. Vanier et les 15 autres correspondants.

La considération de ces données chiffrées montre la composition du groupe des «tout-petits», dont le noyau est constitué par J. Vanier, T. Philippe, Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo. La correspondance échangée entre ces quatre repose sur un encodage, dont, heureusement, on a trouvé la clé dans le dossier «NFA». Si on lit dans les lettres : «N a vu Pi», cela signifie que T. Philippe a vu Anne de Rosanbo. Si on lit «Jer a écrit à Did», cela signifie que J. Vanier a écrit à Marie-Dominique Philippe, etc.

Principaux éléments du code des dossiers «NFA»

Code	Sens	Personne désignée	Commentaires
N	Étienne	T. Philippe	Allusion au premier martyr. L'analogie faite entre T. Philippe et saint Étienne signifie que le procès de T. Philippe est, du point de vue du groupe, analogue à la condamnation et à la lapidation d'Étienne, que le Saint-Office est analogue au Sanhédrin qui condamne ou à la foule qui lapide, etc.
Jer	Jérémie	Jean Vanier	Jérémie incarne le pôle prophétique. Cf. saint Paul se comparant à Jérémie (Ga, 1, 1 ; 1, 6 ; 2, 15). Le surnom de Jérémie est aussi, possiblement, une allusion à ce verset : «Ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau» (Jr 2, 13). L'eau vive de la source est l'œuvre de T. Philippe. J. Vanier est le nouveau Jérémie, qui dénonce l'abandon de l'eau vive et les lézardes de la «citerne» du monde moderne.

Pi, ou Mam Pi	Pierre	Anne de Rosanbo	Passage du féminin au masculin pour ne pas éveiller l'attention des autorités susceptibles d'intercepter et de lire les correspondances. Pierre, le premier des Apôtres, un pilier de l'Église.
Pa	Paul	Jacqueline d'Halluin	Idem. Paul, le missionnaire par excellence, autre pilier de l'Église.
Did / Didier		Marie-Dominique Philippe	La Commission n'a pas trouvé dans les lettres le sens de cet encodage.

La mise en place de ce système de code commence dans la seconde moitié de l'année 1952. On observe par exemple que la première apparition du prénom «Pierre» pour Anne de Rosanbo se trouve dans une lettre de début juillet 1952, alors que T. Philippe fait un bref séjour à Cîteaux (entre le 23 juin et le 7 juillet). Dans cette même lettre, T. Philippe indique que le contrôle de son courrier par le P. Avril devient plus étroit et que tout ce qui lui a été adressé à Cîteaux ne lui est pas parvenu. Il écrit à J. Vanier de demander à «Pierre» de prévenir un certain nombre de personnes de ne plus rien envoyer (dont notamment sa sœur Cécile à Bouvines). C'est la surveillance accrue de la correspondance qui entraîne la mise en place progressive de ces noms de code. Cependant, jusqu'au début de l'année 1953, vrais prénoms et codes cohabitent dans les lettres de T. Philippe à J. Vanier. Peut-être l'emploi des uns ou des autres dépend-il du niveau de sûreté qui entoure la transmission du courrier et/ou du niveau de confidentialité de l'information transmise. À partir de 1953, l'emploi des codes devient plus systématique.

La correspondance échangée entre J. Vanier, T. Philippe, Anne de Rosanbo et Jacqueline d'Halluin développe par ailleurs également tout un système analogique. L'analogie entre T. Philippe et le Christ est, par exemple, très explicite dans de nombreuses lettres¹. Ainsi, commentant dans une lettre la météo, Jacqueline d'Halluin écrit à J. Vanier : «À Rome, + 6° : comme mon Petit Jésus doit être bien².» Ou dans une autre

1. Lettre de «Pa» à «Pi», sans date : «Pa» est à une adoration. «Jésus exposé dans le petit trou de la grille me fait si fort penser à N dans le trou du caniveau... alors le temps passe vite vite comme auprès de lui.»

2. Lettre sans date, «Jeudi soir».

lettre, l'analogie est prolongée : « N souvent parle de “si une seule âme se livre à l'Amour, l'Amour est consolé...” Enfin, je me suis trouvée beaucoup de similitudes avec Madeleine la Pécheresse¹. »

Pour les codes, on note encore « M » pour Marie ; « TSV » pour « Très Sainte Vierge » ; « BD » pour Bon Dieu. Les noms des lieux sont également abrégés : « R » pour Rome ; « P » pour Paris ; « RD » pour la rue Duranton à Paris, où Jacqueline d'Halluin a un appartement ; « F », ou « Fat », pour Fatima, où J. Vanier construit une maison et où les « tout-petits » se rendent régulièrement ; « LM » pour Loc-Maria, une maison d'Anne de Rosanbo à Villebon-sur-Yvette. Certains autres éléments du langage sont également codés : « m. » pour « minou », « p. m. » pour « petit minou », le surnom qu'Anne de Rosanbo et Jacqueline d'Halluin se donnent et donnent à J. Vanier ; « j. f. » ou « p. f. » pour « jeune frère » ou « petit frère », autres désignations de J. Vanier ; « p. n. » pour « petites notes », souvent rédigées à la main par « N » ou « Did » et saisies à la machine à écrire par « Pa » ou « Pi » ; « o. » pour « oraison » ; « é. » pour « épouse » ; « p. b. », pour « petits baisers » ; avec des évocations des jeux d'amoureux parfois. « Bien c. p. m. d. m. c. » doit ainsi se lire « Bien cher petit minou de mon cœur », etc. Il importe de bien prendre la mesure de la complexité épistolaire de ces échanges, qui sont pensés dès l'origine comme cryptés par des codes, par la graphie, difficilement déchiffable de T. Philippe parfois, ainsi que par les moyens de transmission.

Le degré de clandestinité évolue – on l'a dit dans le chapitre sur l'Eau vive – selon les lieux de résidence de T. Philippe et du niveau de contrôle exercé. Ainsi, dans la période de l'enquête et du procès (1952-1956), il existe des variations importantes entre les temps passés dans des communautés religieuses (Sainte-Sabine, Cîteaux, Sept-Fons, Corbara) et les deux années passées à Longueil-Annel dans l'institution du Dr Préaut.

De même dans la période 1956-1963, il semble exister une différence importante entre le contrôle étroit dont il fait l'objet à la trappe de Frattocchie (1956-1959) et la surveillance plus lâche (1959-1963) qui l'entoure à Sainte-Sabine. En témoigne la lettre envoyée par Anne de Rosanbo à J. Vanier à l'occasion du transfert de T. Philippe vers la curie générale, où elle précise :

1. Lettre sans date, « Mardi ».

« Il peut sortir un peu ds R. [Rome] sans *socius* pr prendre l'air et il compte demander la permission d'aller (1 fois par sem) chez le P. Gar.-Lag. [Garri-gou-Lagrange]. Et l'on aura ainsi sûrement de bons pet. [petits] courriers. On ne pourra bien sûr répondre, mais m. pr N c'est déjà tellement mieux ainsi¹. »

Ainsi il est probable que dans les périodes de restriction, ses courriers à ses intimes soient plus rares et passent, non pas par la poste, mais par des amis sûrs, autorisés à le visiter officiellement, comme les Dr Thompson et Préaut. Les visites clandestines, soigneusement préparées, sont aussi l'occasion de circulations épistolaires dans les deux sens. Ainsi, avant une visite prévue pour la fin de l'été 1959, T. Philippe suggère à J. Vanier :

« Vs. pourriez proposer, je crois, à Marise de profiter de vous, comme à Marg. et la prévenir un peu d'avance pour qu'elle puisse avoir le temps d'écrire². »

En 1961, constatant après une visite qu'il a oublié de transmettre à J. Vanier une lettre, il évoque une circulation en sens inverse :

« J'ai retrouvé dans le sac le petit mot que j'avais écrit pour Marise, et j'ai demandé à Marie que vous ne vous inquiétez pas trop. Je joins un nouveau petit mot pour elle³. »

On devine donc que des paquets de lettres s'échangent, circulant au sein d'un petit groupe de destinataires. Ce mode d'écriture et de circulation – sans timbre, sans cachet de la poste, par paquets de lettres – a aussi pour conséquence de rendre plus délicate la datation de certains documents. Ajoutons qu'en parallèle de cette circulation clandestine, on constate dans les lettres de T. Philippe qu'il arrive ponctuellement que J. Vanier lui écrive encore par la voie officielle. Mais dans ce cas, le contenu est soigneusement neutralisé pour d'éventuels censeurs. C'est le sens du conseil que T. Philippe donne à J. Vanier en 1959 :

« Ms. Surtt. si vous pensez bien de m'écrire officiellement, faite le de façon prudente, de manière que si la lettre est lue, cela n'ait aucune importance. Je vous écrirai de nouveau sans doute tt. prochainement que répondre à Marg. et Marise⁴. »

1. Lettre d'Anne de Rosanbo à J. Vanier, vendredi, 10 juillet 1959, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, août 1959, APJV.

3. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1961 ou 1962, APJV.

4. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1959, APJV.

Comment comprendre ces envois officiels ? Peut-être est-ce l'impossibilité de correspondre autrement dans certaines périodes de surveillance renforcée ? À d'autres moments, on voit qu'il s'agit clairement de tromper les autorités en leur faisant parvenir de fausses informations. On en a un bon exemple à l'automne 1959 juste après le déplacement de T. Philippe à Sainte-Sabine. Ce dernier conseille alors à J. Vanier d'employer un stratagème épistolaire pour pouvoir obtenir l'autorisation de renouer officiellement des liens avec lui :

«Au sujet de Papi [code du dominicain Paul Philippe du Saint-Office], je me demande s'il n'y aurait pas une solution à envisager d'abord, en lui écrivant à l'occasion, vs. ajouterez une lettre que vous m'écrivez, bien prudente, ms. bien simple en même temps, et vous l'envoyez à Papi en lui demandant de la lire et de la remettre au R. P. Gén. pour moi, s'il le juge bon, en lui disant qu'il veuille bien la détruire, s'il pense mieux d'attendre encore... vous pouvez lui dire que vs. n'avez pas osé m'écrire au moment de la mort de mon père, ms. que maintenant que je suis à S. S. [Sainte-Sabine], il est peut-être possible de le faire... [...] Il faudrait que la lettre soit tt simple et donc que vous disiez bien que vous priez pour moi – ms. sans parler de spiritualité, sans rien dire qui puisse donner l'impression que vous me considérez comme votre directeur... ms. en restant à un plan d'amitié familiale et intellectuelle... Vous pouvez dire que vs. faites votre thèse avec le Ch. L. [Lallement] et avec de M. [de Monléon], et, ainsi qu'avec le P. M. D. [Marie-Dominique]. Je crois qu'on laissera passer plus facilement une lettre qu'une visite... c'est un peu comme un ballon d'essai... et après la lettre, il est plus facile, qlq. mois après de demander une visite... Je crois que ce qui importe avant tt. c'est de renouer officiellement le contact sur un plan d'amitié et d'étude¹.»

Outre l'usage de codes, la dissimulation des identités et des informations peut s'exercer par une palette riche de nuances. On tape certaines lettres à la machine pour en maquiller l'écriture :

«Vous pourrez tjr. m'envoyer un petit mot, depuis oct. aucune lettre n'a été ouverte, ms, il ft tjr. être bien prudent. Quand vous le pouvez, il est peut-être mieux de taper l'adresse à la machine, car le P. Gén peut reconnaître votre écriture, pour Pa, cela n'a pas d'importance... Et puis si vous n'avez pas pu écrire, ou si la lettre n'est pas arrivée, vous pouvez tjr. téléphoner en arrivant comme j'avais convenu pour Marg. avec vous².»

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, octobre-décembre 1959, APJV.
2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, nouvel an 1961 ou 1962, APJV.

On altère aussi l'écriture ; on invente des signatures ; des codes sont convenus pour la prise des rendez-vous. D'après T. Philippe, Jacqueline d'Halluin est la plus douée :

«Je crois que c'est Pa qui sait écrire de la façon la plus méconnaissable (vs. Pouvez encore taper la lettre avec une signature inconnue). Vous indiquerez le jour (juste un mois auparavant : comme il avait été convenu) en disant que c'est l'anniversaire de notre rencontre (il y a plusieurs années sans préciser le nombre¹...)»

La formule de «la valise diplomatique de Marie²» désigne, sous la plume de T. Philippe, l'ensemble de ces moyens de contournement de l'autorité, de cryptage et de camouflage, allègrement confondus avec la Providence et avec la «volonté providentielle» de la «TSV», la très sainte Vierge, qui «veille» sur les «tout-petits».

On doit tenter de comprendre les circonstances qui ont conduit à l'entrée du groupe dans une véritable culture de la duplicité, du contournement de l'autorité et de la clandestinité qu'ils désignent, abusivement, sous le vocable évangélique de «vie cachée». En effet, si ces pratiques de dissimulation sont rendues nécessaires, de leur point de vue, par les surveillances exercées par l'Église, elles sont souvent maintenues alors que rien ne les justifie. On les comprend, par exemple, du point de vue des auteurs, dans le cas des lettres de T. Philippe à J. Vanier, le religieux étant sans cesse surveillé. Mais la question se pose en des termes distincts pour les lettres échangées entre Anne de Rosambo, Jacqueline d'Halluin et J. Vanier. Tous trois vivent de manière autonome. Aucune surveillance de l'Église, ni de leurs familles ne s'exerce sur leurs correspondances. De même, les correspondances de T. Philippe, dans la mesure où elles sont le plus souvent transmises sous le manteau, hors du contrôle des supérieurs, nécessitaient-elles vraiment le maintien d'un appareil de cryptage ? Certes, dans ce cas, la crainte qu'elles soient égarées ou tombent en de mauvaises mains a dû jouer. Mais ne sont-elles pas, dans le même

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juin-début juillet 1959, APJV.

2. L'expression est contenue dans une des premières lettres de la correspondance, insérée dans une phrase qui en inaugure bien la tonalité générale : «Mon bien cher Jean. je pense que Marie désire que je vous envoie ces quelques lignes par la valise diplomatique de Marie, je vous écrirai [un jour] une lettre officielle ; celle-ci est toute intime et cachée», lettre de T. Philippe à J. Vanier, mai 1952, APJV.

temps, révélatrices de cet univers du double jeu, du secret, des cachotteries dans lequel le groupe s'enfonce ? Comment expliquer le déploiement de ces moyens de cryptage ? N'est-ce pas faire preuve d'une crainte excessive ? C'est le signe que ce petit groupe prend goût à la clandestinité, s'y enfonce, s'attache à ses codes comme à des rites pratiqués dans un entre-soi exclusif et sectaire. L'usage du code signifie l'initiation et l'appartenance. Pour l'analyse du réseau, de son fonctionnement interne, de son langage, de sa culture, de sa sexualité, explicite ou sous-entendue, de ses perceptions de l'extérieur, de ses représentations, etc., la portée historique des documents « NFA », largement mobilisés par la Commission, est absolument fondamentale.

LES LETTRES DES AGENDAS : « BELOVED ! BELOVED ! BELOVED ! »

Outre le dossier « NFA », J. Vanier a également conservé presque tous ses agendas de 1965 à 2019. Une masse documentaire importante y était insérée : cartes de visite ; cartes de vœux ; faire-part de naissance, de décès, de mariage, de prise d'habit, d'ordination ; listes de noms, d'adresses, de numéros de téléphone ; programmes de rencontres ; prières ; reliques de Padre Pio ; photographies nombreuses de familles et de communautés de L'Arche ; tickets de métro ; lettres personnelles, etc.

Ces lettres, qui ont *survécu* dans l'agenda, ont échappé à la commune destruction d'une correspondance plus large à laquelle l'historien n'a plus accès. Au nombre de 50, elles proviennent des interlocuteurs les plus divers : des assistantes et responsables de L'Arche ; des religieuses ; des proches des communautés de L'Arche ; des parents amis qui envoient des photos de leurs enfants (« Cher Jean, voici "un peu" de notre cœur », 1985) ; des lettres signées d'un prénom peu lisible ou dont l'auteur n'est pas identifiable (« ta petite sœur », lettre envoyée d'Inde, le 12 septembre 1982). On trouve une lettre du frère de J. Vanier, le cistercien, au sujet de leur jeune frère Michel, en date du 23 octobre 1983, où il est question de tensions intra-familiales : « Il y a beaucoup à réparer. » On trouve deux lettres de cardinaux : une lettre du cardinal Paul Philippe, désormais à la tête de la Congrégation pour les Églises orientales, en date du 28 octobre 1975, à l'occasion d'un pèlerinage de T. Philippe et de J. Vanier à Rome ; une lettre du cardinal Lustiger, datée du 5 novembre 1986, le cardinal Lustiger n'ayant

pas pu se rendre à une invitation de J. Vanier. On trouve également une lettre du député des Hauts-de-Seine, Hubert Balança, qui se propose de rencontrer J. Vanier (13 septembre 1967) ; une lettre de Mary Frances Coady (17 janvier 1985), qui envisage déjà à cette période d'écrire une biographie des parents Vanier, etc.

Les lettres conservées ont souvent pour objet de remercier J. Vanier : « Merci, merci, merci pour tout ! Que Dieu vous garde et vous donne la santé » (1983) ; « Encore merci pour la joie du retour ensemble » (1983) ; « Jean, mon bien-aimé, merci, merci pour ce temps que tu m'as donné hier, merci à Dieu, merci à toi¹. » On trouve également des lettres pour demander des prières, parce qu'« il faut vivre avec son insécurité et les blessures indélébiles du passé en regardant vers Jésus jour après jour ». Une « tendresse » s'exprime souvent : « Je t'embrasse avec toute ma tendresse (à assouplir encore !) » (1987).

J. Vanier suscite à l'évidence une *passion* chez ses correspondantes. On observe en effet une abondance de lettres, spirituellement équivoques et théologiquement assez suggestives, à la frontière du charnel et du spirituel. Il y a là un trait commun à ces femmes, qui ne se connaissent pas toutes entre elles, mais qui écrivent toutes sur le même mode, dans des formes littéraires suscitées par J. Vanier lui-même. Il y a en effet une forme de mimétisme dans les correspondances, qui, souvent sous la forme de poésie nominale, avec une syntaxe chahutée, reproduisent les formes poétiques de J. Vanier publiées dans les volumes *Tears of silence* (1970) ou *Eruption to hope* (1971).

Trois correspondantes viennent de différents carmels, complétant les lettres des carmélites « NFA ». D'une religieuse du carmel de Cognac, en février 1968, on lit un petit mot sans signature envoyé depuis le carmel du Reposoir :

« Pour trois jours passés auprès de notre Doux Jésus où tu étais toujours avec moi. À toi en Jésus². »

1. Lettre signée « N » à J. Vanier, agenda de 1975, APJV.

2. Carte non signée, sans date, adressée à J. Vanier, agenda de 1968, APJV. Il s'agit probablement de mère Myriam.

D'une autre carmélite, du carmel d'Abbeville, en 1978, on lit :

«Comme j'aime venir te rencontrer à Rome, prier, aimer avec toi – toujours comme si c'était la première fois – et la dernière fois – avec l'élan et toute l'ardeur de l'amour de Marie pour toi¹.»

On trouve également des lettres d'une carmélite en Angleterre, qui signe de son nom de religieuse «Rachel de Bethléem» (nom d'anonymat), ou parfois «Your Rachel of Jesus and Mary». Cette religieuse, d'origine américaine, de Chicago², est aussi une ancienne du carmel d'Abbeville : elle y est entrée en octobre 1973, prenant l'habit en 1974 et prononçant ses vœux en 1976. Les six lettres que cette religieuse envoie à J. Vanier entre 1978 et 1990 sont rédigées en anglais. Rachel de Bethléem semble très amoureuse de Jésus et de J. Vanier en Jésus :

«Bien-aimé Jean, bien-aimé de Jésus et de Marie»; «mon bien-aimé Jean des Cœurs de Jésus et de Marie»; «Jean si aimé et plein du Don de Dieu et toujours plus plein de Jésus»; «Je remercie Jésus de pouvoir m'offrir avec toi – je n'y arrive pas toute seule et il semble qu'Il ne le veuille pas que je le fasse toute seule. Oui j'offre ma vie avec la tienne au Père³.»

J. Vanier semble d'une manière très forte lié à la vocation de Rachel de Bethléem, qui entre au carmel, écrit-elle, «pour ne pas être séparée» de J. Vanier :

«Quelque part très profond en moi je sais que tu es avec moi et que je suis avec toi (je suis entrée au carmel parce que je ne voyais pas comment vivre séparée de toi). “Jésus est content de moi”, me dis-tu⁴.»

De nombreuses lettres proviennent également de femmes engagées dans L'Arche et dispersées dans les fondations de L'Arche dans les pays étrangers. Le lien est maintenu avec J. Vanier, avec le centre de Trosly et avec L'Arche, par la correspondance. D'une lettre, en forme de poème,

1. Lettre non signée, sans date, adressée à J. Vanier, agenda de 1978, APJV. À l'écriture, on reconnaît la calligraphie et le style de la sœur Marie-Madeleine Wambergue, carmélite à Abbeville.

2. Lettre de J. Vanier à Mary Cesar, 12 septembre 1975, APJV : «Sœur Rachel de Bethléem est la carmélite que je connais maintenant depuis de nombreuses années. Elle vient de Chicago.»

3. Lettre de sœur Rachel de Bethléem à J. Vanier, 1989, agenda, APJV.

4. Lettre de sœur Rachel de Bethléem à J. Vanier, 27 septembre 1990, agenda, APJV.

seulement signée «C», en date du 16 décembre 1975, on lit ainsi :

«Bien-aimé
Très précieux
Ton amour dansant dans mon cœur
Me libérant
Pour danser dans Son cœur
Et certaines fois – des fois hors du temps
Pour m'envoler
Me repaissant doucement de la vie
De nos ripailles secrètes avec Lui
Relevant nos voiles
Baisant nos rivages
Respirant cette Naissance
Devenant un seul Temple
Se dressant jusqu'à aller toucher
Ses pieds [...]
Je t'embrasse en Sa venue
Bien-aimé de mon cœur
C.»

De Léa, en mission pour L'Arche à l'étranger dans les années 1970-1980, on lit des formules analogues, où se conjuguent le théologique et l'amoureux, de J. Vanier et Jésus confondus. Ainsi, d'une lettre de 1978 :

«Je te suis reconnaissante, pour toute la beauté de Jésus en toi... Je suis reconnaissante que tu sois proche... que Jésus nous unisse dans Son feu... et je te porte tranquillement dans mon cœur... demandant que Jésus nous aide chaque jour à grandir dans une plus grande fidélité... Je repose avec toi sur Son cœur... et en Sa Présence. Je t'embrasse avec tendresse. Léa¹.»

D'une autre lettre de Léa, en 1983 :

«Merci de ta fidélité envers moi – et je reste proche. Jésus approfondit l'Unité qui a été donnée. Je t'embrasse en Lui. Paix à toi².»

En 1989, une femme, Barbara, sans nom de famille, écrit à J. Vanier :

«Bien-aimé de Jésus – pardon pour tout ce qui n'est pas espace de repos

1. Lettre de Léa à J. Vanier, 20 février 1978, 10 p., APJV.

2. Lettre de Léa à J. Vanier, 9 avril 1983, APJV.

pour toi en moi. Que Jésus prenne notre pauvreté dans son offrande. »

La même commence également une lettre en 1993 par cette apostrophe : « Bien-aimé ! bien-aimé ! bien-aimé ! »

Une autre femme, « Catarina » (nom d'anonymat), écrit à J. Vanier, en 1989, selon les mêmes perspectives :

« Merci de ta lettre, écrite après la Syrie et le synode. Tu avais l'air si fatigué que, et un peu angoissé, mais malgré tout rendant si tendrement de la douce grâce et de l'amour. Je t'apprécie profondément, Jean. J'espère que tu sais cela. Et je prie que Jésus usera du don de communion. Il nous donne à apporter la légèreté, la grâce et la joie dans notre cœur¹. »

« Cher Petit, Tu es le tout-petit bien-aimé de Marie – vraiment bien-aimé et grandissant en petitesse². »

L'écriture amoureuse devient réécriture du mystère liturgique, avec, en sous-texte, des inclusions de formules des psaumes (« *De profundis* ») et du Cantique des cantiques, en des termes plus qu'équivoques :

« Mon Petit, Bien-Aimé en Jésus. Tout mon être chante louange et rend grâce pour toi ce que j'ai reçu en toi, de toi et par toi. Mystère si fou, si incompréhensible et pourtant si géniteur, si vrai. Et il est clair que nous avons maintenant été appelés à vivre ce mystère encore plus intérieurement, par l'absence, par l'abstinence et par le jeûne et pourtant, mon cœur et tout ce que je suis sont ouverts pour recevoir et embrasser ce mystère de toi et de la communion et de cet amour qui nous est donné. Pourtant cette heure rendue sacrée par le don me fait pleurer et crier du fond de mon abîme – viens bien-aimé. [...] Je viens quand tu appelles. Je viens quand tu as besoin de moi. Je viens en amour et en grâce et en toute tendresse – en conformité, j'espère, avec la nouvelle création de Yahvé – “une femme enveloppera l'homme de sa tendresse” ; O bien-aimé, mon amour absent, mon plus profond amour, bien-aimé de Jésus, merci³. »

Les difficultés posées par ces correspondances passives, très suggestives – on l'a dit et on le voit encore dans la lettre de Catarina citée ci-dessus qui conjugue tout à la fois le jeûne, l'abstinence, la tendresse, la soumission conjugale –, résident cependant dans la juste interprétation

1. Lettre de Catarina à J. Vanier, 5 juin 1989, APJV.

2. Lettre de Catarina à J. Vanier, 21 septembre 1989, APJV.

3. Lettre de Catarina à J. Vanier, sans date, 4 p., agenda de 2006, APJV.

de ces documents. Non seulement nous ne savons pas comment J. Vanier répond, par exemple, aux lettres de Catarina, mais cette dernière n'est pas même identifiée. Jusqu'où est-elle proche de L'Arche ? Quel est son profil personnel, psychologique ? Est-elle sous emprise, séduite, simplement amoureuse ? C'est tout à la fois la profondeur de la tendresse amoureuse et l'absence de l'aimé que les derniers mots soulignent. Certaines correspondances ne sont en outre aperçues que par une lettre unique ; leurs sentiments vis-à-vis de J. Vanier sont assez transparents. Ainsi, la lettre d'une jeune femme, qui signe « B. », en date du 28 juillet 1969 :

« b. a. [bien-aimé], quinze jours sans la grâce de ta présence et il n'y a rien qui remplace cette présence. Rien du tout. [...] Je ne veux plus vivre ma vie à moi, que tout soit à toi – pour toi. [...] Je t'aime, je t'ai aimé toute la nuit. B¹. »

Les analyses des correspondances passives seront à prolonger dans les chapitres suivants, sur certaines correspondances de J. Vanier – Jacqueline d'Halluin, Anne de Rosambo, les religieuses carmélites notamment, etc. Il est acquis désormais cependant que les lettres reçues par J. Vanier donnent à lire des voix féminines, qui – sans que l'on puisse toujours déterminer les circonstances humaines exactes – participent, au moins par le consentement à l'écriture, du processus amoureux.

Hasard de la conservation des documents ou fait singulier à interpréter avec davantage de soin, nombre de ces lettres sont rédigées en anglais (« C », « Rachel », « Léa », Barbara, « Catarina », etc.).

Correspondances actives : J. Vanier, épistolier de l'intime ?

Les correspondances actives de J. Vanier posent des questions qui ne sont pas plus faciles à résoudre. La Commission a retrouvé, en tout, un millier (environ) de lettres rédigées par J. Vanier, dont plus de la moitié est adressée à ses parents. C'est seulement la part émergée de l'iceberg. Il est certain que dans les années à venir d'autres lettres seront mises à jour et modifieront la perspective historique.

J. VANIER ÉPISTOLIER : ESSAI D'INVENTAIRE

1. Lettre de « B » à J. Vanier, 28 juillet 1969, 3 p. APJV. « B » est une jeune franco-phonie, qui a rencontré J. Vanier pour la dernière fois à la mi-juillet 1969 et qui arrive au Canada, où J. Vanier arrive, en août, à Montréal et Ottawa.

Correspondances actives retrouvées et communiquées à la commission d'étude :

Auteur	Destinataire	Période	Lieu d'archivage	Nombre
J. Vanier	Georges et Pauline Vanier	1938 – 1970	APJV Trosly	506
J. Vanier	Mère Marguerite – Marie	1954-1972	ADM Meaux	88
J. Vanier	Daniel-Joseph Lallement	1953-1962	AICP Paris	18
J. Vanier	Daniel-Joseph Lallement	1954 – sans date	ADM Meaux	3
J. Vanier	Catherine Doherty	1970-1974	Madonna House Archives Combermere	2
J. Vanier	Tim Hollis	1951-1981	Archives Tim Hollis (UK)	4
J. Vanier	«Brigitte»	1987-2019	Archives privées transmises à la Commission	132
J. Vanier	«Francesca»	2005-2008	Archives privées transmises à la Commission	84
J. Vanier	«Amy»	1973-1990	Archives privées transmises à la Commission	37
J. Vanier	Anne-Marie de la Selle	1967-1968 (pour celles qui sont datées)	Archives privées transmises à la Commission	41
J. Vanier	Karin Donaldson	1977-2018	Archives privées transmises à la Commission sous forme de transcription et de compte rendu des lettres	26
TOTAL				941

La nature, le contenu et les destinataires de ces lettres sont extrême-

ment variables. À son directeur de thèse, J. Vanier écrit naturellement des lettres informatives, qui n'ont rien d'équivoque et dont le contenu a été exploité dans la première partie du rapport. Aux religieuses, aux assistantes, aux femmes mariées, les lettres de J. Vanier ne sont pas toujours semblables. Elles sont complexes, par exemple, avec la mère Marguerite-Marie ou avec la sœur «Francesca», clarisse. Elles sont sans aucune ambiguïté avec «Brigitte», femme mariée et mère de famille.

LETTRES À MÈRE MARGUERITE-MARIE (1954-1972) :

«FERMEZ LES YEUX DE VOTRE INTELLIGENCE»

Nous voudrions entrer dans l'épaisseur d'une correspondance en particulier et commenter de larges extraits des lettres de J. Vanier avec la mère Marguerite-Marie (1904-1984), qui atteste très tôt de l'influence de T. Philippe sur l'écriture de J. Vanier et qui permet d'observer, outre l'assimilation, la diffusion par J. Vanier des doctrines de T. Philippe. J. Vanier invite la religieuse à entrer dans le groupe des «tout-petits»¹. En un sens, le disciple commence à essaimer. La correspondance, abondante, est symptomatique des dérèglements théologiques et d'un certain style spirituel, que l'on aperçoit, pour ainsi dire, à l'état natif.

Ce sont les archives du diocèse de Meaux (ADM) qui ont signalé à la commission d'étude être en possession d'un fonds documentaire relatif à «la Pieuse Union des Petites Sœurs de la Sainte Vierge», fondée en 1945, à Paris, par le chanoine Lallement, et installée à Thomery. Au sein de ce fonds, on note la présence de presque quatre-vingt-dix lettres envoyées par J. Vanier à la mère Marguerite-Marie entre 1954 et 1972². On trouve également un ensemble de brouillons manuscrits de la thèse, des articles

1. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, envoyée de Casa Pace, Fatima, Sainte Agnès, 21 janvier, sans année précisée [1960?], 2 p. : «Soyons donc de ses petits tout cachés en Jésus – qui ne vivent que de sa miséricorde, qui suce [sic] à sa miséricorde et qui y demeurent dans ce breuvage d'amour qui sont trop petits pour être cachés par le bras maternel de Dieu, qui ont besoin continuellement du bras d'amour de la mère.»

2. Voir notamment les dossiers (ADM) : 76 W 42 (6 lettres de «Little John», alias J. Vanier, 1971-1972); 76 W 43 (un dossier sur la famille Vanier. Coupures de presse, français, anglais; extraits de la thèse de J. Vanier; lettre de Marguerite-Marie à un(e) destinataire inconnu(e), 1962); 76 W 44 (3 lettres de J. Vanier au P. Lallement; 82 lettres de J. Vanier à mère Marguerite-Marie (1954-1972); brouillons de lettres de la mère Marguerite-Marie à Pauline Vanier et à J. Vanier, notamment à l'occasion du décès de Georges Vanier, 5 mars 1967); 76 W 47(photographies).

et des conférences de J. Vanier, des correspondances échangées entre J. Vanier et le chanoine Lallement, entre Pauline Vanier et les Petites Sœurs (75 lettres environ), entre le chanoine Lallement et Georges et Pauline Vanier, ainsi que plusieurs dossiers relatifs à L'Arche¹. La masse documentaire est de premier ordre pour éclairer la période qui s'étend de l'Eau vive jusqu'au début des années 1980. Les sœurs de Thomery, sans être au cœur du dispositif institutionnel de L'Arche, sont un maillon du réseau : la communauté gravite autour de l'Eau vive et de la fondation de L'Arche. Les liens entre J. Vanier et ces religieuses s'inscrivent en effet dans la durée. Quelques sœurs sont présentes à l'Eau vive dès la fin des années 1940, et accueillent, jusqu'au milieu des années 1980, un certain nombre de membres de L'Arche au sein de leur propriété de Thomery, à l'est de Fontainebleau, dans un revers de la Seine (Seine-et-Marne), pour des retraites et des séjours de repos.

Les lettres de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie offrent une expression privée de l'élaboration d'une théologie de l'union amoureuse et d'un discours mystique à resituer dans la continuation des doctrines de T. Philippe. Dans une lettre à J. Vanier, ce dernier reconnaît ne pas connaître la religieuse et invite J. Vanier à la prudence vis-à-vis de l'extérieur². Dans la correspondance échangée, on observe une véritable mélasse verbale sur le thème de l'amour : « l'amour de Jésus » devient la base de la morale ; la religieuse est invitée à renoncer à son intelligence et à privilégier une religion de l'amour ; Jésus est « l'unique époux » ; J. Vanier est « victime de son Amour blessé », les correspondants se retrouvent dans la « tranquillité³ ». La mère Marguerite-Marie a-t-elle accueilli avec

1. Dossier 76 W 42 (Bernard Lallemand, Pamela Dillon, Louise Joly) ; dossier 76 W 47 (« L'Arche et ses pensionnaires avec les Petites Sœurs », 1985).

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, APJV, 4 p., sd. (1959 ?) : « J'ai lu vos petites notes, et je prends tt. spécialement ds. mon o.[= oraison] la petite mère de Tm. [Thomery], vous avez bien fait d'en parler à Pi, qui peut vous aider. Je crois qu'il ft. bcp. de prudence, 1/ à cause du Ch. L. [chanoine Lallement] 2/ et peut-être du tempérament de la petite mère, je ne la connais pas personnellement, ms. il est certain que le Bon Dieu peut se donner même à des personnes un peu malades. Du reste ds. ce domaine il est si difficile d'établir la limite entre une nature extrêmement sensible... et très faible physiquement, et un malade, surtt. que le démon peut intervenir. Son cas m'apparaît un peu comme celui de Paulette, je crois que cela peut vous éclairer pr. l'aider peut-être à l'occasion, ms. en étant tjr. doublement prudent, pour vous et pour elle. »

3. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, sans date, ADM : « Juste un petit

faveur les suggestions de J. Vanier ? On en est réduit à s'interroger – sans réponse ferme – sur la probabilité du non-respect, par la religieuse, des statuts de sa communauté¹.

Les Petites Sœurs de la Sainte Vierge

La communauté des Petites Sœurs de la Sainte Vierge est fondée officiellement en 1945, à Paris, par le chanoine Lallement. Elle surgit d'une précédente tentative de fondation, « le carmel des actions de grâces », dont la prieure, mère Marie-Thérèse, décède en 1943. Entre 1943 et 1945, c'est le temps de la gestation : premières consécrations à la Vierge, retraites, oblations, dons du voile, rédaction des statuts. La jeune communauté reçoit le nom de « Petites Sœurs de la Sainte Vierge », à la suite d'une retraite prêchée par Marie-Dominique Philippe en septembre 1944² :

« Vous ne devez pas quitter les pieds de Notre Seigneur. [...] La vie contemplative que vous avez à mener doit être très pauvre spirituellement pour que vous soyez dociles à l'emprise de l'Esprit Saint. »

Pour mener une « vie contemplative cachée et pauvre », Marie-Dominique Philippe invite les religieuses à se mettre « sous la dépendance de la Sainte Vierge » : « Le cœur de la Sainte Vierge sera votre clôture », explique-t-il. En décembre 1945, les premiers vœux perpétuels sont prononcés, à l'archevêché de Paris, par deux femmes, mère Marguerite-Marie et mère Marie-Élisabeth, qui sont à tour

mot pour vous dire combien je vous reste tt uni. Je demande tant à Jésus votre unique époux de vous garder b. [bien] en lui, tte petite... comme moi toute p. [petite] victime de son Amour blessé dans son corps par les fatigues et la maladie. Mais Jésus vous aime... et cela nous suffit. Je pourrais venir à Thomery la semaine prochaine lundi soir ou mardi soir... ou plus tard... Y a-t-il un moment où vous serez plus tranquille [sic] ? Je demande bien à Jésus de bénir ce nouveau p. séjour pour que ce soit tt pour Lui et [mot illisible] de paix et d'amour. »

1. Articles 77 et 78 des statuts des Petites Sœurs de la Sainte Vierge, ADM. « Les Petites Sœurs de la Sainte Vierge, en même temps qu'elles font profession et pour la même durée, font le vœu privé de chasteté parfaite. Les Supérieures veilleront maternellement et avec diligence à tout ce qui pourrait porter atteinte à l'intégrité de la consécration des Petites Sœurs à Dieu seul. »

2. Carnet de retraites des religieuses, ADM. On trouve l'original de la prédication dans les archives des frères de Saint-Jean, à Rimont.

de rôle les supérieures de la communauté. En décembre 1945, deux autres religieuses formulent des vœux temporaires. En 1946, c'est la première mission collective des sœurs à Soisy-sur-Seine, à l'Eau vive précisément – mission sur laquelle on trouve peu d'éléments factuels dans les archives de la communauté.

Début 1948, la communauté quitte Paris pour s'installer dans la maison dite « Stella Maris », à Thomery. C'est une maison religieuse, avec une chapelle et une grotte de Lourdes au bout du jardin. En 1950, deux sœurs participent au pèlerinage à Rome pour la proclamation du dogme de l'Assomption. En 1951, signe de la reconnaissance de la communauté, c'est la visite du nonce à Paris, Mgr Roncalli :

« J'ai été très heureux de connaître ces Petites Sœurs, écrit-il dans son journal. Elles sont au fond ce que devraient être les "prêtres-ouvriers" ; mais elles sont ô combien mieux préparées, inspirées et disciplinées ! Je souhaite de tout mon cœur que le Seigneur les fasse prospérer et les bénisse¹. »

En 1955, Marie-Dominique Philippe y donne encore des conférences. Il revient en 1959 pour prêcher une récollection. En 1956, c'est au tour de Charles De Koninck, le philosophe et théologien de l'université Laval de Québec, un ami du chanoine Lallement et de Jacques de Monléon, de venir pour donner une série d'interventions. Cela dit, les vocations sont peu nombreuses. La plupart des entrées ont lieu entre 1945 et 1950. Il n'y a plus d'entrée après 1960. La douzaine de sœurs de la communauté est engagée dans les activités pastorales de la paroisse de Thomery. Les dernières sœurs quittent « Stella Maris » en 2008, pour s'installer dans la maison de religieuses âgées tenue par les bénédictines de Faremoutiers.

Deux figures apparaissent comme les sœurs « cadres », la mère Marie-Élisabeth et la mère Marguerite-Marie. Cette dernière a pour nom dans le civil Fanny Stéphanie Marguerite de Néeff. Elle est née en Belgique le 10 juin 1904. Proche du P. Dehau, l'oncle des Philippe, lorsqu'il devient aveugle, elle lui lit des textes de saint Thomas d'Aquin². Avec Marguerite Tournoux et le Dr Simone Leuret, que l'on retrouve à l'Eau vive, elle est membre des cercles thomistes du chanoine Lallement

1. A. G. RONCALLI, *Journal...*, *op. cit.*, volume II, p. 463.

2. Voir la biographie du chanoine Lallement, Georges MAUREL et Yves HUET DE BARO-CHEZ, *Un sage pour notre temps*, Paris, Téqui, 1998, p. 255.

et étudie la philosophie au début de la Seconde Guerre mondiale à l'Institut catholique de Paris. Elle entre dans le projet de fondation en juin 1943 ; elle prononce ses vœux perpétuels – on l'a dit – en 1945. Elle est maîtresse des novices, puis supérieure de la communauté. Elle décède le 26 décembre 1984. Les archives ne permettent pas d'établir le portrait psychologique de la religieuse, qui semble avoir des qualités intellectuelles. Sa santé ne semble pas en revanche très vigoureuse.

Marguerite-Marie et J. Vanier se rencontrent à l'Eau vive au début des années 1950 ; ils parlent ensemble de philosophie ; la sœur lit les travaux doctoraux de J. Vanier ; la correspondance signale des échanges philosophiques et théologiques, sur la question (omniprésente) de l'amour, J. Vanier semblant parfois devenir une sorte de conseiller spirituel pour la religieuse de 25 ans son aînée¹.

Les archives contiennent quelques brouillons de lettres que la religieuse envoie à J. Vanier. Le ton est intense ; la confusion des sentiments est, là encore, perceptible. Dans un brouillon chargé de ratures, peu après la mort de Georges Vanier (5 mars 1967), dans un moment de deuil et de consolation, on peut lire :

1. Voir par exemple la lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, envoyée de Fatima, le 14 octobre [1960] : « Vous savez combien je vous reste unie et combien je demeure près de vous... Il faut seulement laisser l'E.S. [l'Esprit Saint] nous purifier et nous prendre : le mystère de l'Amour est grand. Ô non ! il ne se loge ni dans la Méta[physique], ni dans la morale, ni ppt [proprement] dans la théologie considérée comme science spéculative. On ne peut distinguer le mystère de l'Amour du mystère de l'E.S. Il fait partie ppt de ce que J. de S. Th. [Jean de Saint-Thomas] appelle la théo [théologie] mystique. Et dans ce domaine, on est bien petit, bien faible, car c'est l'ES qui aime en nous : on dépend totalemment de lui. De son côté, on ne peut faire que des actes b. [bien] pauvres – des actes de volonté soutenues par la grâce, pour appeler l'E.S. de venir plus profondément en nous. Il n'y a aucune logique à ce mystère de l'amour : aucune loi ppt dites car il dépend *primo* et *per se* du Bon Plaisir de Dieu. De fait, sur la terre, nous vivons non dans un état d'amour, mais dans un état de sacrifice : au ciel seul serons nous dans un état d'amour. Le don premier et fondamental exigé par l'amour sur la terre demeure le don du sacrifice et de la Croix... Et surtout Jésus nous demande de vivre incessamment dans l'action de grâces pour tout : on est néant et Jésus a regardé notre néant... Il faut tant lui dire merci... [...] Je demande si fort à l'Unique Époux de vous garder – vous envelopper en Lui... de vous prendre en son cœur pour que là vous viviez de la confiance et de l'amour... Demandez-Lui de m'aider à être b. b. [bien bien] petit, b. b. pauvre, afin que je le laisse tout à fait libre en moi. »

« Jean, je ne savais pas encore à quel point votre vie faisait partie de chaque battement de mon cœur... En cette heure où ~~vous vous allez connaître la séparation~~ où quelque chose se brise en vous de vous je ne puis que prier vous enfoncer plus intensément que jamais dans Je m'enfonce pour vous et avec vous dans le mystère douloureux de Marie tout contre la Croix¹. »

Dans un autre brouillon, sans date, on peut encore lire, avec ce passage du vous au tu :

« Je prie pour toi dans l'offrande de tout mon être, de toute ma vie à Jésus pour qu'Il te donne de continuer Son œuvre d'Amour à travers la terre entière. Qu'Il te garde l'extraordinaire transparence qui nous mène là où tu es. Je ne peux pas le séparer de cette prophétie de Siméon à Jésus : "*Lumen ad revelationem gentium*". Cette prière ce n'est pas mon affection fraternelle qui l'imagine – je sais que c'est Jésus lui-même qui me l'a demandé pour que Son œuvre a lieu par Toi. Et je ne peux pas me dérober – pas plus que la petite veilleuse du Tabernacle². »

Une mystique de l'amour conçu sans péché

Les lettres invitent à s'interroger sur les possibles relations mystico-sexuelles entre J. Vanier et la religieuse. Les lettres, ouvrant vers cet horizon de sens, ne permettent pas de trancher. Ainsi dans cette lettre, où la ponctuation – et notamment les points de suspension – sont de J. Vanier :

« Le Bon Jésus ne m'a pas donné beaucoup de temps libre. Mais vous savez que malgré les distances et les séparations Il me garde très uni à vous. Et j'attends qu'Il me donne deux ou trois jours libres pour venir jusqu'à chez vous pour qu'ensemble nous puissions faire une petite retraite... nous replonger dans l'Amour Divin... Il est Amour Miséricordieux de Jésus en lequel il faut avoir tant de confiance. Il nous aime tant. Il veut de nous non pas notre crainte en adoration, mais nos pauvres cœurs de chair... Attendons dans la confiance pour qu'Il arrange Lui-même les jours du revoir... Et demandons à Marie et à l'Esprit de bien diriger eux-mêmes la p. [petite] retraite que nous ferons ensemble³... »

L'ambiguïté est savamment entretenue. Le vocabulaire employé est spiritualisé. La relation « de chair », des « cœurs de chair », est désignée sous le vocable de « petite retraite » ; elle est évoquée par l'image de la

1. Brouillon de lettre de Marguerite-Marie à J. Vanier, mars 1967, ADM, 76 W 44.

2. Brouillon de lettre de Marguerite-Marie à J. Vanier, ADM, 76 W 44.

3. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, sans date, fin des années 1950, ADM.

« plongée dans l'Amour divin ». Il est délicat de conclure : le fragment épistolaire cultive ici l'équivoque et traduit la difficulté de J. Vanier à dire. Par les termes employés, on mesure combien la relation va au-delà de la stricte amitié spirituelle. On souhaite à se retrouver « le soir ». On recherche la « tranquillité » et une forme de solitude à deux. J. Vanier invite la sœur chez lui, à Paris, dans sa petite chambre, parce que le lieu sera « tranquille »¹. On observe des « retraites » à deux ; le couvent devient « un nid d'amour », une « oasis d'amour² ». Vanier évoque tout à la fois le « bon plaisir » de Dieu et « nos pauvres cœurs de chair ». L'ampoule religieuse apparaît comme le code de la relation. Se construit aussi dans la correspondance un tissu de termes très charnels, reflet tout à la fois de l'« incarnation », de la « communion », et du dévoiement linguistique. J. Vanier et la religieuse sont « unis » (dans la prière) et « en union très profonde » (dans le cœur de Jésus) ; nous « pénétrons » (les mystères par l'Amour) ; « nous sommes cachés dans le sein » (de l'Immaculée) ; il faut « s'enfoncer » (dans le cœur de Dieu) ; il faut chercher « les bons plaisirs » (de Dieu). Dans les lettres, le « plaisir » de Dieu ou de Marie, où il est difficile de ne pas lire, aussi, possiblement celui de ceux qui prient et font « retraite ensemble », apparaît comme une figure récurrente :

« Merci de votre p. mot – de vos prières. Restons surtout tt petit tt collé contre Marie et attendons toujours l'heure de son bon plaisir. »

« J'ai été un peu désolé de vous voir si peu à Stella Maris la semaine dernière... Mais Jésus l'a permis ainsi... Mais Jésus me pousse toujours si fort à vous garder près de lui. Enfonçons-nous bien comme des tt petits tt près de lui, dans son cœur... Et reposons-nous là ensemble. Ou si c'est le bon plaisir, donnons-lui nos pauvres cœurs pour les unir à son cœur agonisant. »

1. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, sans date, 1961, ADM : « Je suis de retour à Paris pour être avec mes parents. Je pars tout à l'heure pour Fribourg pour donner une conférence à Pax Romana. Priez pour cela – et gardez le pour vous seul. Le 28 et 29 je serai à Paris, mais je ne pourrai pas aller à Thomery. Si Jésus le permet peut-être trouvera-t-il un moyen de locomotion pour amener sa petite épouse à Paris. Nous pouvons nous voir au 15 place Vauban : c'est très tranquille [sic]. Mais surtout ne faites pas le voyage si cela sera cause de fatigue. De toute façon je serai de retour à Paris du 15 au 30 août. »

2. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, 7 septembre 1961, ADM : « Vous savez combien je prie pour ce petit oasis d'amour, ce petit nid d'amour et de paix que doit être Stella Maris. »

Les lettres de J. Vanier portent également la trace de quelques insistances sur certains enjeux théologiques : Jésus enfant ; la religieuse comme épouse du Christ ; le Christ comme unique époux¹, etc. Cela donne de voir une forme de retournement des valeurs évangéliques. La « force » de J. Vanier est dans l'aveu répété de sa faiblesse et dans la reformulation insistante de sa « petitesse ». Il souligne dans des phrases sans fin sa pauvreté, sa misère et son manque semble comme devenir une ruse de l'inoffensif et de l'innocence. À force de se dire « brisé », la « brisure » devient aussi un moyen de séduire. Est-ce un dévoiement de saint Paul ? De manière analogue, la « beauté » de l'épouse, c'est sa « pauvreté », sa « petitesse ». L'amour, pour J. Vanier, se définit comme une « bienheureuse nuit de l'intelligence² » – définition de l'amour peu classique en catholicisme, du moins sous cette forme, et qui cependant est susceptible de renvoyer vers d'autres horizons spirituels³. L'invitation à renoncer à « l'intelligence spéculative » est répétée à l'envi :

« Jésus surtout veut que nous pénétrons ces mystères par l'Amour, par la vie d'amour et non pas seulement par l'intelligence spéculative. » « Fermez les yeux de votre intelligence⁴. »

La correspondance est, pour l'essentiel, exempte d'aveux de sentiments de péchés et de culpabilités, puisque « Dieu » se donne dans la relation et puisque le « nom de l'Époux est miséricorde ». Sous la forme d'une espèce de poésie théologique, qui apparaît comme un chant d'innocence, Vanier ne voit pas là où est le désordre et rassure la religieuse.

1. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, 31 janvier (début des années 1960), ADM, envoyé de la chambre de J. Vanier, 15 Place Vauban : « Je demande à l'Unique Époux de vous prendre et de vous plonger dans la confiance de l'Amour : dans la confiance de l'Épouse qui s'offre totalement à l'Ép. et qui se sait aimée de lui. »

2. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, Casa Pace, Fatima, le 3 décembre, sans année mentionnée [1959?], 1 p. : « Jetons bien fort, bien totalement dans cette bienheureuse nuit de l'intelligence qu'est l'Amour et enfonçons-nous dans ce lieu si suave qu'est le cœur de l'Immaculée. »

3. Voir par exemple l'ouvrage quasi-contemporain de l'échange épistolaire : Richard HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life*, Vintage Books, New York, 1962. Hofstadter consacre la première partie de son essai à l'anti-intellectualisme puritain, la religion du cœur, l'évangélisme protestant. Il y aurait, du reste, une piste d'analyse à suivre.

4. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, Vézelay, Transfiguration de Jésus, 6 août 1960, 3 p.

On trouve dans une lettre une formule claire de la mystique conçue comme *sans assise morale*, sans considération de la loi morale objective, et dont la miséricorde résout tous les écarts :

« Au fond il importe peu ce qu'on fait pourvu qu'on fait [sic] ce que le petit Jésus désire – pourvu qu'on soit son petit jouet¹... »

Non-sens théologiques

On ne note dans la correspondance retrouvée que peu d'informations relatives aux activités propres de J. Vanier, aux personnes rencontrées, aux voyages, à la vie réelle et sociale. La correspondance est au contraire saturée d'une mystique mariale, d'une obsession christique, trinitaire, d'une forme de mystagogie, serions-nous tentés d'écrire. L'affectif et le spirituel deviennent indissociables dans les lettres. Les objets théologiques qui reviennent avec insistance sont les cœurs de Jésus et de Marie, Jésus enfant, la crèche, le don de l'amour de Dieu, le mystère de l'Amour divin, l'amour maternel de Marie pour le petit Jésus, l'emprise de l'Esprit saint qui ouvre à l'Amour de Dieu et auquel il faut être bien « docile ». Le lecteur est frappé par le style religieux qui coule en apparence avec facilité de la plume de J. Vanier. Mais derrière ce style, les ruptures de sens sont assez fréquentes. Les images s'enchaînent en décalage et construisent une théologie bancal. L'image (discutable) de *l'enfant-épouse* appliquée à la religieuse ne permet pas de passer à l'image de *l'enfant qui dormant* dans les bras de sa mère a une « confiance aveugle » dans son Père des cieux, ni à celle de *l'ardente épouse*. Ainsi dans une lettre sans date :

1. Lettre de J. Vanier à la mère Marguerite-Marie, sans lieu, sans date, 2 p. : « Au fond il importe peu ce qu'on fait pourvu qu'on fait ce que le petit Jésus désire – pourvu qu'on soit son petit jouet... Laissons lui seulement augmenter cette soif... Il faut qu'on brûle de soif... Il faut qu'on désire ardemment. Jésus est venu sur notre pauvre Terre à cause du péché, à cause de cette pauvreté du péché... et à cause de cette soif de l'Immaculée... Nous pouvons aussi attiser l'Amour car nous sommes faibles, pauvres – des pécheurs – mais des pécheurs cachés dans le sein de l'Immaculée. Elle peut alors nous donner sa soif. » *Ibid.* : « L'Époux aime tant que l'Épouse lui donne tout – toutes ses faiblesses, toute sa pauvreté, tous ses désirs. Il aime tant qu'elle demeure la Pauvre, la petite pauvre – qui ne montre que sa pauvreté. Sa beauté, c'est justement sa pauvreté, sa petitesse – c'est celui qui attire le nom de l'Époux : miséricorde. »

« Le Bon Jésus me donne beaucoup de temps ici pour rester avec lui et vous savez combien je lui demande de garder sa toute petite enfant d'épouse. Ce mystère des épousailles est un très grand mystère. Le petit enfant dort dans les bras de sa mère : il a une confiance aveugle dans son Père des Cieux... mais l'épouse aime avec un amour ardent. »

On est là dans une formulation poétique, théologiquement insensée si elle est prise dans sa continuité, qui brode sur des thèmes chers au milieu des frères Philippe et se conclut sur la religieuse ayant l'ardeur de l'épouse. La question du passage de « l'emprise de l'Esprit Saint » à « l'emprise spirituelle » serait à examiner plus finement, mais le lien s'établit dans une sorte de contraction et d'écrasement du sens théologique :

« Laissons bien *l'Esprit Saint et Marie* nous former pour leurs desseins éternels d'amour. Jésus surtout veut que nous pénétrons ces mystères par l'Amour, par la vie d'amour et non pas seulement par l'intelligence spéculative. Et pour cela il faut être si petit, *si docile à l'Esprit Saint*. Il faut se laisser conduire par le cœur de Marie, par Rebecca, qui instruit d'une façon inattendue, le petit Jacob. »

D'une part, l'association entre Marie et Rebecca, qui trompe la confiance de son mari en faisant passer Jacob pour le fils aîné Esaü, ne va pas de soi non plus. La renonciation à « l'intelligence spéculative », c'est-à-dire à l'intelligence naturelle, devient ici, d'autre part, dans une confusion des sens du terme « intelligence » et dans un écrasement de la nature, « docilité » à l'Esprit, associé à l'Amour et à Marie. Le schème est très philippin : renoncer à l'intelligence naturelle et au discernement pour passer sous l'emprise des dons de sagesse et d'intelligence du Saint-Esprit.

La mère Marguerite-Marie appartient non pas au premier cercle des « initiés », celui des « tout-petits » rassemblés autour de T. Philippe, mais à un deuxième cercle de personnes très proches, qui gravitent, par les liens de l'amitié, de la spiritualité, de la géographie et des pratiques, autour de ce premier noyau. Est-ce un lapsus de J. Vanier ? Une formule de la correspondance inviterait peut-être à classer la religieuse dans le premier cercle des initiées. Dans une lettre, sans date, ni lieu, J. Vanier lui écrit en employant la désignation « N », nom du code « NFA » de T. Philippe, qui est comparé au Christ :

« Merci de votre petit mot reçu à Rome. Oui très fort je prie à toutes vos intentions. Restons surtout bien bien fidèles à l'Amour, aux exigences si douces de l'Amour Miséricordieux. Il est si bon de devenir très faible, très petit, pour être secoué par l'Amour... Et si l'Amour se cache derrière les voiles de la foi restons bien fidèle à l'Amour caché... en attendant l'Époux qui doit venir... Demandons surtout qu'N ne tarde pas trop. *Veni Domine*... Vos petits enfants appellent. »

Lapsus ou non, la lettre associe cette fois la religieuse au groupe des « petits enfants », des « tout-petits ». Elle est cependant unique dans la correspondance de J. Vanier à la religieuse et ne permet pas dès lors d'inclure de manière certaine la mère Marguerite-Marie dans le groupe des « adeptes » des doctrines et pratiques de T. Philippe lui-même. Quoiqu'il en soit, les nombreuses lettres conservées permettent de caractériser la relation entre J. Vanier et la religieuse, autant que le mode d'écriture épistolaire de J. Vanier : équivoque, affectueuse, amoureuse, orante, hostile à l'intelligence. Dans la correspondance avec la mère Marguerite-Marie, la relation sexuée est à la fois feutrée, diffuse partout, jamais explicite, toujours sous-jacente, poétisée, spiritualisée, à travers des lettres qui sont aussi sans doute l'un des *lieux* de la séduction.

LETTRES À « BRIGITTE » (1987-2019) : « JE TE DONNE MON CORPS »

Avec Brigitte, l'expression épistolaire est tout autre. Afin d'aider la commission d'étude, Brigitte a pris l'initiative de lui transmettre les copies, numériques et retranscrites dans un document informatique, des 132 lettres qu'elle a reçues de J. Vanier. La première lettre date de 1987. L'essentiel de la correspondance date de la fin des années 1980-1990, mais l'échange se prolonge jusque dans les dernières années de la vie de J. Vanier. Brigitte s'est entretenue avec la Commission, de sorte qu'à la différence de la mère Marguerite-Marie, on dispose, en sus des lettres, des éclaircissements oraux de Brigitte, qui confirme la nature *également sexuelle* de la relation. Dans les lettres, on retrouve des enjeux théologiques analogues à ceux de la correspondance avec la mère Marguerite-Marie – enjeux simplifiés sans doute avec le temps, et plus « enlevés », comme on le verra, pour ainsi dire. On aperçoit davantage, dans la relation, la part d'angoisse de J. Vanier et, à la lecture, on aperçoit l'*expression littéraire* de ces angoisses. Par rapport à la corres-

pondance précédente, on observe qu'un certain nombre d'inhibitions sont tombées. Est-ce lié à la différence de statut de J. Vanier, doctorant dans les années 1950-1960 et grand fondateur dans les années 1980-1990, à sa maturation, à ses responsabilités croissantes, au décès de T. Philippe (1993), à une évolution psychologique interne, voire à son vieillissement? Pour prendre la mesure du changement de l'écriture épistolaire, on peut citer la lettre en date du 3 juin 2006, où J. Vanier n'hésite pas à évoquer ses organes génitaux, qualifiés de « sacrés » :

« Je dois subir [une opération] jeudi prochain à Reims pour la prostate. Je serai 5 jours à l'hôpital. Opération délicate car elle touche aux organes intimes, sacrés. Le sacrement de l'amour. »

Dans les lettres échangées, J. Vanier évoque l'union intime, dans la prière et dans la chair, avec Brigitte, dont les mains, les lèvres, les seins suscitent le « don du corps » de J. Vanier, le don du « sacrement de l'amour », que viennent qualifier par images, à mots à peine couverts, l'érection (« Je te donne mon corps [...] qui se lève pour toi, vers toi, qui s'oriente vers toi ») et l'émission de semence (« cette soif d'amour [...] explose vers toi et en toi »). La théorisation des relations naturelles comme « un sacrement de l'amour divin » est un thème très philippien¹. On repère en point d'appui, selon le modèle déjà perçu dans les correspondances avec Marguerite-Marie ou avec Catarina, une spiritualisation de la relation et un recours à de nombreuses citations bibliques (extraits du « Cantique des cantiques », actions de grâce et analogies mariales). Dans la correspondance, la relation sexuelle devient « sacrement² ». La « tendresse de l'époux », le « feu de l'époux », la « nuit de noces », les épousailles sont également explicites en des termes nets. Nous donnons deux passages assez longs – il y en aurait d'autres – pour bien saisir la nature et la portée de ces écrits intimes.

Lettre de J. Vanier à « Brigitte », 8 et 9 janvier 1992 :

1. Voir par exemple T. PHILIPPE, *La vie cachée de Marie*, 1959, 1977, nouvelle édition en 1988, p. 45 de l'édition de 1977.

2. Les passages sont nombreux sur ce point. Outre les deux lettres mises en encadré, voir par exemple la lettre de J. Vanier à Brigitte, 16 janvier 1992 : « Garde-moi là dans ton cœur, ton être, pour que ton cœur, ton corps soit un lieu de repos, le lieu du feu divin, sacrement. J'ai hâte de te voir. Je m'offre à toi, J. »

Ô « Brigitte », si aimée dans le cœur de Jésus, je suis au Burkina Faso, donnant une retraite d'alliance. Jésus m'unit si intimement à toi, ô aimée, ô épouse, ô oui, toi en moi et moi en toi pour la gloire du Père, pour la joie de Jésus. J'ai si peu d'occasions (par discrétion) pour écrire ce qui est dans le cœur, ce feu qui brûle dans le cœur, la soif de ta présence, la soif de t'aimer, la soif de me laisser aimer par Marie, par Marie en toi. Ô « Brigitte », si souvent c'est cette prière qui jaillit : je t'aime ô aimée, je t'aime, ô « Brigitte », je me livre à toi, je me donne à toi. Ô viens, viens épouse aimée, viens avec ton amour, ta tendresse, tes mains si douces, tes lèvres. Ô viens aimée, ô viens, donne-moi tes seins que je puisse boire. Ô « Brigitte », tout est si simple, si divin, si limpide. Tout en moi est donné à Marie en toi, tout ce qu'il y a de plus caché. Oui, je te donne mon corps, le sacrement de l'amour qui se lève pour toi, vers toi, qui s'oriente vers toi. Ô ma chérie aimée, oui j'ai hâte de te retrouver à [YYY]. Mon cœur est en action de grâce d'avance pour ce don, ce don que tu es, pour le don de ton amour, signe du don de l'amour de Marie, pour le don de mon amour pour toi, signe de l'amour de Jésus pour toi. Ô mon aimée, je chante avec toi le Cantique, je te chante ce 7^e chapitre. « Que tu es belle mon amour ». J'attends avec une si grande joie et action de grâce le don de ton amour et la joie de me donner à toi, ô ma toute belle, ô épouse cachée, ô don de l'esprit Saint, ô Marie, je t'aime, ton tt p. J. [ton tout petit Jean]
[Ajout le 9 janvier 1992]

Ô très aimée, ta présence aimante qui éveille tout mon cœur, mon corps, a demeuré toute la journée, toute la nuit. Oui, tu éveilles mon amour. Ô aimée, en ce matin qui commence, je me donne à toi, je me livre à toi avec toute la force, la tendresse de l'époux. Ô comme je t'aime ma toute belle. Ô icône de Marie, image du Père éternel, je m'offre à toi pour l'œuvre de l'amour, pour l'œuvre de l'unité. Je t'aime, ton tt p. J. [ton tout petit Jean]

Je m'abandonne comme un petit enfant entre ses bras, sur tes seins, puis à d'autres moments, Jésus me donne son feu. Le feu de son amour. Le feu de l'époux, le feu de la Trinité. Ô prie ma petite « Brigitte ». Que Jésus me transforme. Que tout ce qui est « moi » (moi de peurs, moi agressif, moi qui cherche une place, moi qui recherche l'affection) meure pour que seul Jésus vive. Que ce ne soit plus moi qui vis, mais Jésus qui vit en moi.

Lettre de J. Vanier à « Brigitte », 28 décembre 1995 :

Ô « Brigitte », c'est mercredi. Chaque jour, chaque nuit, tu m'attires. J'ai si hâte de te trouver pour t'aimer, me laisser aimer par toi. J'ai si hâte de trouver ta bouche, tes lèvres, ton corps, pour t'aimer, baiser tout ton corps.

Ô chérie, hier soir, j'ai pris quelque chose pour dormir, mais cela me donne mal à la tête toute la journée. Ce soir, je ne prendrai rien, alors je risque de ne pas dormir. Je supplie Jésus de t'envoyer vers moi pour transformer ma nuit d'angoisse (il n'y a même pas d'électricité) en une nuit d'amour, de noces. Ô «Brigitte», pardonne mon audace, mais c'est comme si je ne peux plus contenir cette soif d'amour. Elle explose vers toi et en toi. Je t'aime mon amour, je t'aime, ô «Brigitte» aimée,
ton tt p. J. [ton tout petit Jean]

L'historien est ainsi amené à entrer dans l'intimité *épistolaire* et à passer, pour ainsi dire, derrière le voile des lettres. Il n'est pas juge – il importe de le redire – et doit seulement remplir l'office pour lequel il a été mandaté et qui consiste à établir – dans la mesure de sa discipline – les faits et les relations à travers les sources collectées. En l'occurrence, il s'agit ici, pour Marguerite-Marie comme pour Brigitte, de relations entre adultes, plus ou moins éclairés certes, mais consentants, ce qui sur le plan juridique ne soulève en conséquence aucune question. Sur le plan épistolaire, quelques lecteurs pourraient trouver que ces lettres de J. Vanier, amoureux fou et fougueux, ne sont pas sans beauté, ni charge émotionnelle, ni sans une forme de sincérité, qui semble parfois devenir, au temps de l'amour moderne, le nouveau critère de «vérité».

Sur le plan de la morale commune, pour ainsi dire, et de la théologie, il en va naturellement tout autrement. C'est un *autre* J. Vanier qui apparaît, avec sa part d'angoisse exprimée et ses obscurités, sa spiritualité excentrique et foutraque (comment le dire autrement?), ses fatigues et ses appétits sexuels, etc. On observe, à l'intérieur même de ses désirs d'élévation spirituelle, ses infidélités, dans la durée, aux personnes, son désir de «fidélité à l'Amour¹», ainsi que son anti-intellectualisme et ses contradictions.

1. Voir sur ce point la lettre citée de J. Vanier à Marguerite-Marie : «Restons surtout bien bien fidèles à l'Amour.»

CHAPITRE 7

Hommes et femmes dans la dynamique sectaire

par *Antoine Mourges*

T. Philippe et J. Vanier ont jusqu'ici occupé la place centrale du récit historique. Le mandat à l'origine de la commission d'étude l'exigeait. Pourtant, leur action et leur rayonnement se sont développés dans un milieu majoritairement féminin. Le rapport hommes-femmes est l'un des nœuds de leur système de croyances. La place des femmes, les relations hommes-femmes et, plus largement, la question des sociabilités féminines doivent être l'objet d'une attention particulière, parce que l'Eau vive et le groupe présidant à la fondation de L'Arche n'auraient jamais pu fonctionner matériellement sans l'engagement de ces femmes dévouées et bénévoles, au sens fort et étymologique du terme, dont quelques-unes sont très fortunées.

La présentation des correspondances intimes de J. Vanier (chap. 6) donne une idée de la place essentielle de certaines d'entre elles depuis l'Eau vive jusqu'à L'Arche. C'est cette place que l'on doit davantage explorer dans ce chapitre, en s'interrogeant sur les rôles qui sont dévolus aux femmes, sur les modalités de continuation des pratiques mystico-sexuelles après les sanctions de 1956 malgré la dispersion du groupe, et enfin sur la continuation et la transformation de ces sociabilités au moment où elles conduisent à la fondation de L'Arche.

Questions de mœurs dans un foyer étudiant

« Il y avait une très grande liberté entre les jeunes filles et les jeunes gens, que le Père Thomas favorisait parfois et tolérait généralement, jusqu'au jour où il y eut un scandale avec un séminariste¹. »

Le témoignage de Myriam Tannhof signale le libéralisme de Thomas Philippe sur l'un des aspects de la mixité à l'Eau vive. L'enquête du Saint-Office a établi l'implication de cinq monastères de religieuses dans les pratiques mystico-sexuelles de T. Philippe. Il existait des circulations intenses entre ces monastères et l'Eau vive : des jeunes femmes discernant leur vocation religieuse dans le foyer étudiant ; d'autres, en sens contraire, quittant le cloître pour le rejoindre. Le rôle de certaines des résidentes de l'Eau vive auprès de J. Vanier a aussi été abordé à plusieurs reprises dans les chapitres précédents. L'enjeu ici est de porter l'attention sur le groupe que ces « initiées » forment à l'Eau vive et sur la place qu'elles y occupent, auprès de T. Philippe puis de J. Vanier.

LA MIXITÉ À L'EAU VIVE

Dès la fondation de l'Eau vive, en août 1945, on observe le rôle central des femmes dans la création et le développement de l'œuvre. Mme de Cossé-Brissac en est la présidente, Marguerite Tournoux, la trésorière et Simone Leuret, dont on a vu le rôle dans l'avortement d'Anne de Rosanbo, la secrétaire. Le foyer, pensé dans un premier temps comme une hôtellerie pour le Saulchoir, n'ouvre ses portes en tant qu'« école de Sagesse » qu'à la rentrée 1946. Est-ce à ce moment que les premières femmes s'installent ? Si c'est le cas, ce n'est pas pour étudier, car on sait qu'aucune étudiante n'est accueillie avant le printemps 1947.

Au début de 1947², la congrégation dominicaine de Notre-Dame-des-Tourelles doit quitter son implantation de Sarcelles. T. Philippe saisit l'occasion et obtient qu'elle vienne s'installer à Soisy-sur-Seine dans une maison voisine de l'Eau vive. La vocation de la congrégation, entre vie

1. « Déposition formelle de Myriam Tannhof », 2-4 janvier 1956, ACDF. On ignore tout du scandale mentionné.

2. Voir la lettre de T. Philippe au P. Avril, 3 février 1947, VI Q 2, ADPF.

apostolique et vie contemplative, avec une forte dimension intellectuelle, lui permet, à la différence du monastère de la Croix, de recevoir des hôtes. La supérieure de la congrégation des Tourelles accepte ainsi de prendre en charge la branche féminine de l'Eau vive qui, à partir de mai 1947, accueille des étudiantes religieuses ou laïques. On n'a aucun élément précis quant au fonctionnement de cette branche féminine dont on sait qu'elle est fermée suite aux premiers signalements, à la fin de l'année 1951.

Mais le groupe des femmes permanentes, présentes à l'Eau vive, ne relève pas de cette branche féminine. Dans les deux listes des membres de la communauté de l'Eau vive que l'on possède, en date du 1^{er} avril 1952 et du 1^{er} avril 1954, il est question d'un « personnel féminin ». La première liste précise les fonctions occupées par chacune. Le groupe comprend 9 personnes en 1952 et 8 en 1954. Cinq d'entre elles sont identifiées par les témoignages collectés par le Saint-Office comme des « initiées » ou des complices potentielles. Ces cinq femmes aux âges variables (de la vingtaine à la cinquantaine) ne sont pas mariées. Il s'agit de Marguerite Tournoux, qui assure l'accueil téléphonique et la réception des visiteurs, Marise Hueber et Jacqueline d'Halluin, qui assurent le secrétariat, Paulette Posez, en charge de la cuisine et Lucie Denis, qui est affectée à l'infirmerie. Ces listes n'incluent pas cependant toutes les « initiées ». C'est le cas d'Anne de Rosanbo, qui est officiellement écartée pour donner suite au témoignage de M. Guérault en mars 1952. Mais aussi celui de Myriam Tannhof (Chemla de son nom de jeune fille) qui figure uniquement dans la liste de 1952 parmi le groupe des « ménages ». Dans la perspective de ce chapitre, on retient ce noyau de sept femmes que J. Vanier présente ainsi :

« Le ministère du Père Thomas était surtout les étudiants, des personnes qui venaient prier et puis ce qu'on appelait les saintes femmes, dont Jacqueline, Anne de Rosanbo, Marise [Hueber], au total sept ou huit femmes qui étaient là un peu à son service, service de l'accueil, de l'administration, etc.¹. »

Il situe ainsi leur rôle aussi bien sur le plan de la participation au fonctionnement de la communauté que de celui du ministère de T. Philippe et de « son service ». Les parcours antérieurs de ces femmes

1. « Interview de J. Vanier en octobre 1994 », APJV.

ne sont pas tous connus. On ignore tout de celui de Paulette Posez et on sait peu de celui de Myriam Chemla. Son nom fait supposer une origine juive et peut-être une conversion. On sait, grâce au témoignage de Madeleine Brunet, qu'elle fut au moins novice au monastère de La Croix avant de rejoindre l'Eau vive¹. C'est aussi dans ce dernier monastère que Marise Hueber, une nièce de Georges Duhamel, fait la connaissance de T. Philippe. Elle y passe cinq ans avec le statut de sœur externe et le quitte en 1950 pour rejoindre l'Eau vive.

On a plus d'informations concernant Marguerite Tournoux, dont la place est essentielle dans le fonctionnement de l'Eau vive. En 1952, elle a une cinquantaine d'années. Membre fondateur de l'association, elle est, comme Lucie Denis, une dirigée du père Dehau vouant une grande admiration à son neveu qu'elles viennent soutenir en rejoignant l'Eau vive. Toutes deux avaient été membres, de 1926 à 1938, d'un groupe d'étudiantes parisiennes dont le père Dehau avait eu l'initiative et qui avait pour nom les Petites sœurs de saint Thomas. Il comprenait aussi la future fondatrice des petites sœurs de la Sainte Vierge.

Enfin viennent Anne de Rosanbo et Jacqueline d'Halluin, qui en raison de la place essentielle qu'elles occupent dans la vie de T. Philippe et de J. Vanier doivent faire l'objet d'une plus ample présentation.

Anne de Rosanbo est née le 4 janvier 1921 de Louis Huon Le Peletier de Rosanbo (1887–1947) et d'Yvonne de Ganay (1897–1992). Par son père, elle descend d'une grande famille de la noblesse de robe, les Le Peletier de Rosanbo, qui compte parmi ses ancêtres des personnalités illustres de l'histoire de France. Le fief historique de la famille est le château de Rosanbo à Lanvellec (Côte d'Armor). Par sa mère, elle descend en ligne directe de la puissante dynastie industrielle des Schneider du Creusot. On n'a pas d'information sur son enfance ni sur l'éducation qu'elle a reçue. Dans les années 1950, sa famille est installée dans les beaux quartiers de Paris.

Anne de Rosanbo fait une brève expérience de vie religieuse dominicaine au monastère de la Croix. On a quelques informations concernant cette période de sa vie, qui proviennent des dossiers du père Antonin

1. Témoignage de Madeleine Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

Motte¹, o.p., chargé de suivre le monastère où Anne de Rosanbo entre le 2 juillet 1943. Elle a 22 ans, prend le nom de sœur Anne de la Vierge et rejoint un monastère en cours d'installation à Étioilles. Le moment est marqué par la précarité des années de guerre, qui va de pair avec un grand dynamisme imprimé par la mère supérieure, Cécile Philippe, prieure de la communauté entre mai 1942 et mai 1948. Anne de Rosanbo est donc en religion au moment même où le projet de l'Eau vive prend corps et où la « bonne étoile » de la famille Philippe semble atteindre son zénith. L'entrée d'une jeune fille issue d'une prestigieuse famille est une source de satisfaction pour la prieure. D'autant plus que la famille de Rosanbo se montre généreuse envers le monastère². Cependant, durant le second priorat de mère Cécile, l'expérience de vie religieuse d'Anne de Rosanbo tourne court, puisqu'à l'expiration de ses vœux temporaires³, elle quitte le monastère en lui faisant don d'une somme de 150 000 francs (environ 13 000 euros⁴).

Rien n'est noté, dans les archives dominicaines, sur les raisons de ce départ. La connaissance de la suite de son parcours permet de penser que T. Philippe y a joué un rôle déterminant. Anne de Rosanbo quitte en effet le monastère pour s'installer dans la propriété mitoyenne où se trouve l'Eau vive, probablement peu avant de subir l'avortement qu'on a évoqué. Elle va désormais lier sa vie de manière définitive à celle du dominicain. On ne sait pas exactement comment s'opère la rencontre avec ce dernier, mais il est évident que dans le cadre où elle évolue tout y concourt. Il y exerce des fonctions de confesseur et de directeur spirituel qui favorisent l'installation de son emprise sur de nombreuses religieuses avec la complicité de sa sœur.

Quant à Jacqueline d'Halluin, des sources variées permettent de brosser une esquisse de sa famille et de sa personnalité. Le cadre

1. VI Q 2 « Monastère Étioilles », ADPF.

2. C'est en tout cas ce que montrent les deux « comptes rendus d'administration » faits par mère Cécile à la fin de ses priorats en avril 1945 et en mai 1948. On y trouve les mentions des dons importants faits par la famille d'A. de Rosanbo en espèce ou en nature.

3. « Compte rendu d'administration de la T.R. mère Cécile de Jésus (Cécile Philippe), 1945-8 mai 1948 », VI Q 2, ADPF.

4. Selon le convertisseur francs-euros de l'INSEE en ligne qui prend en compte l'érosion monétaire due à l'inflation.

familial semble idéal : Jacqueline d'Halluin est issue d'une riche famille d'industriels de Roubaix et porte le nom de l'une des plus anciennes familles de l'aristocratie flamande, avec blason, titre, belles propriétés, grands jardins, etc. Son père, Maurice d'Halluin (1888-1964), de Roubaix, épouse en 1919 Louise Virnot, de Lille.

La fratrie est composée de cinq enfants, trois filles et deux garçons. Monique, la sœur aînée, née en 1920, épouse Jean-Charles de Dianous de la Perrotine, diplomate affecté en Chine au sortir de la Seconde Guerre mondiale, puis en Norvège. Monique a laissé des mémoires, sous le titre *Il était une fois... au siècle passé* (2003). Antoine, le cadet (1921-2020) a été ordonné prêtre pour le diocèse de Châlons. Le deuxième frère, Claude, né en 1924, s'est marié avec Alexandra von Schele. Agnès, née en 1923, épouse un Écossais, Georges Dickson, de la famille Dickson of Clockbriggs and Rescobie. La petite dernière, Jacqueline, est née en 1926.

Dans la prime enfance, les parents semblent peu présents. Le père est très pris par sa vie professionnelle, selon Monique de Dianous¹. D'après Jacqueline d'Halluin, il est surtout très malade, souffrant d'un diabète qui le contraint à de nombreuses hospitalisations². Dans les mémoires de Monique de Dianous, c'est tout un monde défunt et quelque peu à part qui est ressuscité : le père monte à cheval pour sa promenade quand les ouvriers partent à l'usine ; il y a jardinier, cuisinière et précepteur à domicile, etc. La scolarisation et la socialisation des enfants, jusqu'au seuil de l'adolescence, a lieu au château, avec d'innombrables cousins. La famille quitte le Nord en 1932 pour s'installer dans une propriété non loin de Châlons, dans la Marne, jusqu'à la guerre où toute la famille se retrouve à Neuilly et « Jacqueline, la petite Jacqueline, poursuivait ses études dans un milieu choisi, chez les dominicaines de Neuilly³ ».

En 2006, Jacqueline d'Halluin a donné un témoignage oral sur son enfance et sa jeunesse. Ce récit est à considérer avec discernement sur le plan factuel, puisqu'elle a 80 ans. Il est ponctué de nombreuses absences, laisse apercevoir une désorganisation psychique et des éléments délirants et suscite en conséquence plus encore d'interrogations

1. Monique de DIANOUS, *Il était une fois... au siècle passé*, 2003, p. 20, p. 87.

2. Enregistrement autobiographique de J. d'Halluin, 2006, AAT.

3. M. de DIANOUS, *op. cit.*, p. 169.

qu'il n'apporte de réponses sûres. Il ne s'agit pas *stricto sensu* d'un entretien, puisqu'elle ne répond pas à des questions, semblant laisser aller ses souvenirs. Sa mémoire semble toutefois assez construite et s'est solidifiée autour de quelques points cruciaux, autour notamment d'une « boîte » mentale et symbolique, où elle met, selon elle, depuis l'enfance, tous ses souvenirs importants.

Elle commence par se souvenir de l'absence de ses parents dans sa prime enfance, de l'école à la maison, des nombreux cousins et de l'espèce de tribu familiale qui entoura ses premières années. Elle souligne qu'elle n'avait pas d'intimité, qu'elle n'a pas grandi dans un « état de confiance ». Elle a un lien très fort avec la nature : elle évoque le souvenir de sangliers qu'elle observait dans le parc ; elle aimait les oiseaux et en avait quelques-uns dans une cage ; elle aimait, dit-elle, un sapin, qu'elle se représentait comme « son fiancé » et sous lequel elle enterrait ses oiseaux. Un jour, une tempête a déraciné « son » sapin. Elle en est toute bouleversée. Vers 18 ans, elle rédige une poésie primée par *Le Figaro*, où elle se présente comme la « sœur » des « pauvres arbres mal faits¹ ». Ce poème, reconnu pour sa qualité littéraire par un grand journal, révèle chez elle « un cri entendu vers les pauvres ». Les « pauvres arbres rabougris » deviennent, pour elle du moins, une préfiguration des personnes handicapées de L'Arche. Ce poème témoigne aussi d'une grande sensibilité et d'une finesse d'écriture que l'on retrouve dans sa correspondance avec J. Vanier.

Sur le plan spirituel, sa situation est complexe, entre effroi religieux, élans de piété et hallucinations d'apparitions. À 80 ans, elle évoque encore avec frayeur le curé qui lui a enseigné le catéchisme. Cet abbé, ancien de la Première Guerre mondiale, « trépané », était bourru. Les leçons de catéchisme étaient « difficiles à supporter ». Elle fait sa première communion à 7 ans, ce qui sembla être pour elle un traumatisme. Peu avant la messe, elle est passée dans la cuisine et a mangé un grain de sel. Elle n'est donc, dit-elle, plus à jeun. Elle communique malgré ce qu'elle appelle son « sacrilège ». Elle se tient dès lors pour « excommuniée », sans pouvoir en parler avec quiconque, ni avec ses parents, ni

1. Poème « Les pauvres bougres des forêts », cité par Antoinette MAURICE, *Cette richesse qui vient du pauvre*, 2007, p. 38-39.

avec le curé, qui – craint-elle – pourrait la tuer... Elle évoque encore à 80 ans ce « poids très lourd à porter ».

Elle raconte par ailleurs que l'enfant Jésus lui est apparu dans un « rêve de réalité » : « Jésus a deux ans et demi, trois ans » ; il s'avance sur « la plaque de la cheminée », dans sa chambre à coucher ; Jésus transparent, bénissant, aimant ; l'apparition christique l'empêchant de se rendormir. Elle semble sujette à des hallucinations. « J'étais transportée, éblouie. » « J'étais dans mon ciel, un vrai toucher du cœur. »

Vers 1946, elle quitte le domicile des parents pour aller à Paris, dans une petite chambre non loin du parc Monceau. Elle suit des études d'infirmière, à la demande de sa mère. Elle s'inscrit ensuite à l'Académie Julian pour étudier la gravure et le dessin. Vers la vingtaine, elle va vivre, dit-elle, une nouvelle expérience spirituelle : tandis qu'elle dessine Zachée sur son arbre, elle est saisie par la présence de Jésus. Une présence « positive, éclairante, là, un peu à droite », témoigne-t-elle. Jésus lui apparaît comme « une évidence » : le lendemain elle se rend à l'église la plus proche ; elle avait besoin, dit-elle, de « jubiler » dans les rues de Paris ; elle aurait voulu « embrasser tout le monde ».

Sur le plan affectif, le témoignage de 2006 est contradictoire : elle dit dans un premier temps qu'elle veut se marier, pour ne pas avoir en tant que petite dernière le devoir de s'occuper de ses parents ; elle évoque également, pour l'immédiat après-guerre, un « club des célibataires » qu'elle fréquente à Châlons-sur-Marne : « des amis sans mariage, où l'amitié serait première ». Mais de nombreux mariages ont finalement lieu au sein de ce club, que Jacqueline d'Halluin quitte, puisque, dit-elle, elle veut des amis et non pas un mari...

Sur le triple plan familial, spirituel et affectif, le témoignage de 2006 laisse en conséquence observer une forme de souffrance et de fragilité, voire de psychose : maladies, première communion vécue comme un sacrilège, terreur du curé, rapport pour le moins décalé à la nature, hallucinations. Malgré l'âge et la maladie, le témoignage enregistré est aussi une composition de soi : insistance sur l'expérience spirituelle et sur ce qui est susceptible d'être perçu comme une forme d'anticipation de L'Arche.

C'est par le biais d'un étudiant allemand que Jacqueline d'Halluin arrive à l'Eau vive en 1949. Elle est frappée par les arbres magnifiques du parc, et par le « P. Thomas », un lointain cousin par alliance. Elle s'y

installe en juillet 1949. Elle « sollicite la Providence » et accepte alors de remplacer la secrétaire démissionnaire de T. Philippe, alors même que de son propre aveu, elle ne sait pas taper à la machine. À ce titre, c'est elle qui, non sans difficulté, est chargée de saisir la lettre que T. Philippe rédige pour J. Vanier en 1950, lorsque ce dernier cherche sa vocation. Des années après, elle se souvient encore de n'avoir pas compris pourquoi cet officier de marine voulait quitter « son navire et ses oiseaux » pour venir à Soisy... Elle l'accueille à l'Eau vive lors de son arrivée en septembre 1950. Au sujet de T. Philippe, elle note avec intérêt :

« J'aimais beaucoup le P. Thomas, mais j'étais bien. Je n'avais rien à lui dire. Quand il parlait, c'était comme si mes cellules reprenaient leur place. [...] Nous étions sur une gamme. Il avait sa vérité. Je le rejoignais dans ma vérité. Il changeait mon échelle de valeurs. Je ne comprenais pas son langage. Je l'assimilais sur une autre gamme. Ça me faisait beaucoup de bien¹. »

L'expression est équivoque, même si le fruit semble heureux : « j'étais bien », « ça me faisait beaucoup de bien ». Jacqueline d'Halluin n'est pas philosophe ni versée dans la théologie. Elle ne comprend guère le « langage » de T. Philippe. L'accord entre les deux n'a rien d'intellectuel ni de théologique. Quelle est cette « autre gamme » qu'elle évoque ? Est-ce une gamme spirituelle ? Est-ce que cela relève d'un autre ordre ? Il est impossible de répondre à cette question sur la base de son seul témoignage. Mais on a vu que d'autres sources permettent de savoir que, comme pour d'autres jeunes femmes de l'Eau vive, cela se joue également sur un plan affectif et sexuel.

DE LA FORMATION SPIRITUELLE À L'INITIATION SEXUELLE

Sur les cinq témoignages principaux recueillis au cours de l'enquête du Saint-Office, quatre permettent d'établir que T. Philippe a entraîné dans des relations mystico-sexuelles bon nombre des femmes que l'on vient de présenter, et d'autres dont l'investissement à l'Eau vive fut moins durable. Ces témoignages, déjà cités à diverses reprises, émanent de Madeleine Guérout, de Madeleine Brunet et de Norbert et Myriam Tannhof. La première ne reste qu'un an et demi dans la

1. Enregistrement autobiographique de J. d'Halluin, 2006, AAT.

communauté et n'occupe qu'une place secondaire dans le groupe des initiées, dont elle s'approche cependant suffisamment pour en percevoir le fonctionnement. La seconde a été novice au monastère de La Croix avant de rejoindre l'Eau vive où elle se marie. Quant au couple Tannhof, il a déjà été présenté dans le chapitre 2. Ces témoignages émanant de victimes de T. Philippe donnent à voir le basculement dans le « mystico-sexuel » de ce noyau de permanentes et de certaines étudiantes de l'Eau vive. Celui de Madeleine Guérout, d'une grande précision, offre une bonne introduction :

«Une dominicaine de l'Épiphanie venait furtivement dans la chambre à coucher du P.T. au 1^{er} étage, montant par le petit escalier de service, et le P.T. par le grand escalier. Ils s'enfermaient à clef durant des heures. Les rideaux, et parfois les persiennes aussi, étaient complètement fermés – cela se voyait du dehors, quand on passait dans la rue. Ces mêmes mystères se répétaient pour Anne de Rosanbo, Jacqueline d'Halluin, Myriam Tannoff [sic], Marie-Christine Boullard (novice de Bouvines au repos). Il n'y avait que ces personnes qui pouvaient pénétrer dans la chambre du P.T. Moi-même je n'y ai jamais mis les pieds. Personne n'avait jamais le droit, même pour les choses les plus urgentes, d'aller même simplement frapper à cette porte. Quand le P. T. se retranchait là, seule Mlle Tournoux, qui savait avec qui il était, pour avoir annoncé la visiteuse par téléphone, ou Anne, l'atteignait par téléphone. Et en bien des cas, il ne répondait même pas, et Melle T. disait avec le sourire aux gens qui insistaient et s'impatientaient : “Revenez dans 1h. ou 2h., ou un peu plus, vous voyez bien, il n'est même pas chez lui, il ne répond pas.” Et elle savait qu'il y était et avec qui (mais pas toujours, car Anne avait des clefs personnelles pour entrer là), et au bout de quelques heures le P.T. redescendait, et la partenaire glissait par le petit escalier et rentrait en circulation, et les rideaux étaient rouverts. Et j'ai vu Anne redescendre de là les cheveux en désordre, la jupe déboutonnée, les bas défaits¹. »

Le passage décrit une organisation bien rodée cachant aux yeux du reste de la communauté et des visiteurs les ébats de T. Philippe avec des jeunes femmes laïques ou religieuses. T. Philippe rencontre ses « dirigées » dans sa chambre ou, comme dans le cas de Madeleine Guérout, dans celles des jeunes filles. Marguerite Tournoux y apparaît comme la gardienne de ces ébats sans qu'on sache si elle y prend part. Elle avoue

1. Témoignage de Madeleine Guérout, juin 1952, III O 59, ADPF.

cependant sa complicité au père Ducatillon lors de l'entretien où il lui annonce l'issue du procès canonique de T. Philippe en 1956 :

«Comme je lui demandais si, connaissant toutes ces choses, elle n'avait jamais pensé qu'elles pouvaient être répréhensibles, elle me répondit que non. – “Si j'avais pensé qu'elles étaient coupables, je ne serais pas restée.” – Je lui demandai pourquoi elle ne les croyait pas coupables ; elle me répondit qu'il lui semblait que les fruits répondaient à l'arbre : or les fruits étaient en elle et autour d'elle tout le bien qu'elle voyait faire par le P. Thomas¹. »

Ces faits sont confirmés par le témoignage de Madeleine Brunet qui ajoute, concernant Anne de Rosanbo et Myriam Tannhof :

«En ce qui concerne Anne de Rosanbo, je suis formelle, son cas existait avant le mien [c'est-à-dire avant juillet 1947]. Elle a d'ailleurs toujours couché à l'Eau vive, même lorsqu'elle était moniale. Lorsque ces choses me sont arrivées elle exultait de joie en me disant que je pouvais en parler à Myriam qui avait reçu les mêmes grâces que moi². »

Le passage révèle l'existence d'une forme de conscience collective de ces « grâces ». Les femmes du groupe partagent entre elles à ce sujet ; les plus anciennes encouragent les plus jeunes à poursuivre. Cette dynamique de groupe est aussi décrite par Myriam Tannhof dans sa déposition de janvier 1956 :

«Nous nous croyions confirmées en grâce. Nous ne pouvions plus pécher dans le domaine de la pureté grâce à un choix spécial de la T.S. Vierge qui nous avait révélé le secret de sa propre vie et de son intimité avec N.S. Nous vivions déjà avec le père et entre nous ce que nous vivrions dans la cité céleste : l'union charnelle de Jésus et de Marie sera au centre de la cité céleste, à la place de la Croix. Nous croyions à la fin du monde³. »

L'emploi du « nous » et la mention de croyances particulières attestent une nouvelle fois de cette dimension sectaire. La structuration interne du groupe est à souligner : au centre se trouve l'unique homme, perçu comme un prolongement du Christ. Autour de lui, des femmes, dont la position « hiérarchique » se définit en fonction de l'intensité

1. Lettre du P. Ducatillon au P. Paul Philippe, 18 juin 1956, III O 59, ADPF.

2. Témoignage de Madeleine Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

3. «Déposition formelle de Myriam Tannhof», 2-4 janvier 1956, ACDF.

de leur relation avec lui. Myriam Chemla semble y avoir occupé un temps la première place. Mais, dans sa déposition à Paul Philippe du 14 novembre 1955, Guérard des Lauriers indique qu'elle fut supplantée en tant que « première favorite » par Anne de Rosanbo en 1948¹. Paul Philippe rapporte, dans son *votum* de mars 1977, que les autres initiées l'appelaient « la reine » ou « l'épouse ». Ce rôle central lui vaut d'ailleurs d'être précocement mise à l'écart de l'Eau vive à la suite du premier signalement de Madeleine Guérout. Une lettre de cette dernière au père Ducatillon de mars 1952 révèle qu'elle a été éloignée de la communauté dès le début de l'année 1952 sous la pression de Mgr Journet². Ce départ est en apparence définitif puisque Anne de Rosanbo ne figure dans aucune des deux listes que l'on a citées. On sait cependant qu'elle continue à y revenir ponctuellement et discrètement. C'est peut-être aussi pour rester à une distance prudente, mais pas trop grande, de la communauté (28 km) qu'elle s'installe dans une petite villa à Villebon-sur-Yvette qu'elle baptise « Loc Maria » (« lieu de Marie » en breton) et qui, avec ses appartements parisiens, deviendra un des lieux de rencontre des « tout-petits » jusqu'à la fondation de L'Arche.

Concernant Marise Hueber et Paulette Posez, on a moins d'information quant à leur implication parmi les initiées. On sait qu'*a minima* la première est considérée comme complice de T. Philippe et qu'elle fait partie des personnes écartées de la communauté en 1956. On verra aussi que dans les lettres qu'elle adresse à J. Vanier, elle adopte le langage caractéristique des initiées.

Quant à Paulette Posez, Madeleine Guérout indique dans son témoignage :

« Paulette Posez, m'a parlé ouvertement (il y a un an) "des grâces sensibles extraordinaires, d'intimités, d'épouse avec N. S., par l'intermédiaire de la présence corporelle du P. T.", qu'elle avait vécu ; et, avec une telle conviction, qu'elle n'était pas éclairable. Mais elle n'avait plus de ces rapports quand je suis entrée dans la maison³. »

1. « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF, p. 10.

2. Lettre de M. Guérout au père Ducatillon, 15 mars 1952, III O 59, ADPF.

3. Témoignage de M. Guérout, juin 1952, III O 59, ADPF.

La jeune femme n'aurait donc plus eu de relation sexuelle avec T. Philippe en septembre 1950. On sait qu'elle quitte l'Eau vive en 1953 et réside deux ans dans la communauté voisine du Cénacle de Tigery avant d'entrer à la chartreuse de Certosa di Motta Grossa à Pignerol dans les environs de Turin.

On sait, enfin, que la communauté de l'Épiphanie, prenant en charge les étudiantes de l'Eau vive, est aussi impliquée dans les pratiques de T. Philippe. On a vu que Madeleine Guérout mentionne qu'une des religieuses y vivant venait rejoindre T. Philippe dans sa chambre le soir. Par ailleurs le « Rapport d'archives » de la Congrégation pour la doctrine de la foi indique que la supérieure de la congrégation des Tourelles a reconnu s'être laissée entraîner durant une brève période dans les pratiques mystico-sexuelles de T. Philippe¹.

C'est dans ce contexte que prend place l'initiation de J. Vanier par Jacqueline d'Halluin en juin 1952, ce qui conduit à s'interroger sur la façon dont J. Vanier vient prendre sa place dans ce noyau féminin.

Dans les biographies « officielles » de Jean Vanier, les femmes de l'Eau vive ne sont pas évoquées. Jean Vanier semble y être seul à la tête de la communauté, puis traverser la période allant de 1956 à 1964 en solitaire. Le nom de Jacqueline d'Halluin n'apparaît qu'à l'arrivée à l'Eau vive et à la fondation de L'Arche. Dans les récits plus confidentiels, comme son interview avec Xavier Le Pichon en 1994 et le texte sur la « préhistoire de L'Arche » de 2003, Jean Vanier souligne au contraire qu'après 1952, il est « aidé par Marguerite Tournoux, Marise Hueber, Jacqueline d'Halluin et d'autres² ».

Avec au moins l'une d'entre elles, la relation évolue peu à peu vers une forme mystico-sexuelle. On a vu aussi que T. Philippe lui conseille, dans une lettre de 1952, de rester prudent avec Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo, et de ne pas faire plus que la prière sur le cœur. Rapidement, à partir de 1952, T. Philippe assigne à son disciple la mission « divine » de le suppléer à l'Eau vive, notamment dans le rôle de protecteur des « initiées ». Il devient ainsi la référence masculine

1. « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF, p. 16.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

du groupe, prenant la place du maître en son absence. Le groupe des initiées ne semble pas pouvoir envisager son existence, ni sa durée, sans un élément masculin dominant. J. Vanier entame-t-il des relations mystico-sexuelles avec d'autres que Jacqueline d'Halluin dès cette période ? Le fait est difficile à établir avec certitude. Une lettre que lui adresse Paulette Posez en 1953 révèle un fort degré d'intimité. La jeune femme y évoque le choix vocationnel qu'elle doit faire sous la direction de M.-D. Philippe. L'exposition de son questionnement à J. Vanier évoque le délire mystique et révèle l'importance qu'elle accorde à celui qu'elle appelle « frère Jean » :

« Il me semble que Marie est heureuse que je vous écrive, car elle sait bien que c'est encore le grand Frère qui doit donner le dernier conseil pour que la petite sœur se livre tout à Elle comme Elle le désire. »

Mais plus encore dans la suite où elle compare ses relations à M.-D. Philippe et celles avec son directeur précédent (on suppose qu'il s'agit de T. Philippe) et avec J. Vanier :

« Avec P. M. D. je ne sens pas comme avec mon ancien Directeur cette union très forte, cette communion – plus réellement – mais je crois comme vous le dites à sa sainteté cela me suffit – comme avec vous – il y avait toutes ces grâces et ses secrets de Marie qui nous unissaient étroitement quand Marie parlait – Avec P.M.D Marie n'a jamais parlé des secrets et je sens fort que cette union toute spirituelle ne peut exister puisqu'Elle n'a pas choisi – c'est sans doute pourquoi Elle aime aujourd'hui que je vous écrive¹. »

Ainsi J. Vanier apparaît comme un intime et une référence. On comprend qu'il est associé pour elle à cette union que l'on trouve dans ses « grâces ». Notons cependant qu'il est pour elle un « frère » et non un « père » comme l'est probablement T. Philippe. C'est un lien similaire qu'il entretient avec plusieurs autres femmes de l'Eau vive dans la période comprise entre la fermeture de la communauté et la fondation de L'Arche.

1. Lettre de Paulette Posez à J. Vanier, 1953, APJV.

Après l'Eau vive : dispersion et union (1956-1964)

Trois extraits de documents permettent d'appréhender le parcours du groupe des initiées après leur éviction de l'Eau vive en juin 1956. Le premier vient d'une lettre que Jean Vanier adresse à ses parents le 29 juin 1956 :

« Un petit détail que nous oublions aussi, c'est que Dieu ne peut pas nous recoller à moins que nous ne soyons en petits morceaux, et que ceux à qui il veut donner une force plus grande dans l'Église doivent être en petits morceaux pour que clairement, palpablement, immédiatement et pour de vrai ce soit Lui qui les recolle. Ne soyez pas alarmés ou désespérés en voyant des religieux souffrir ou dans l'épreuve, et n'examinez jamais les causes, les motifs ou les intentions sur le plan de l'immédiat. Chaque détail est passé par les très chères mains de Dieu pour son éternel dessein et sa gloire éternelle¹. »

Le second extrait est tiré du texte de J. Vanier sur la « préhistoire de L'Arche » :

« Il faut dire que durant cette longue attente j'étais très soutenu par mon union avec Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosambo. Nous formions une petite communauté spirituelle. Nous nous voyons de temps en temps. Notre point d'union était notre union avec le père Thomas et notre confiance absolue en lui². »

Le premier passage est une des premières occurrences d'une sorte de « mystique de la séparation et de la dispersion », qui va devenir un thème majeur dans les échanges entre les membres du groupe. Le second nous introduit à la thématique de la « mystique de l'union », qui est le pendant indissociable de la précédente. La vie intime du groupe semble structurée par cette alternance de temps de séparation et d'union, les deux leur permettant selon eux de trouver une forme d'équilibre. Notons aussi que ce qui soude les « tout-petits » dans l'adversité, c'est leur foi aveugle en leur maître « emprisonné ». Le troisième extrait, plus ancien, vient du témoignage de Madeleine Guérout de juin 1952 :

« J'ai oublié de dire qu'il recommandait, quand on ne pouvait faire ces choses matériellement [ces pratiques sexuelles], par suite de l'absence corporelle, de les faire spirituellement par le désir, et de se préparer ainsi à la prochaine fois, comme à une chose très sainte à un sacrement³. »

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 29 juin 1956, APJV.

2. J. VANIER, « Sur la préhistoire de L'Arche », texte cité.

3. Témoignage de M. Guérout, juin 1952, III O 59, ADPF.

Cette phrase nous semble offrir une clé de compréhension essentielle à bien des passages obscurs des lettres où T. Philippe insiste sur la nécessité de « revivre » ces grâces dans la solitude pour mieux en comprendre la portée.

LE NOYAU DES « TOUT-PETITS »

L'éviction de l'Eau vive des « initiées » en 1956 conduit à la dispersion du groupe. Dans les trois années qui suivent, seul le quatuor formé par T. Philippe, J. Vanier, Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo semble encore véritablement faire groupe. Ce n'est qu'à partir de 1959 que des liens fréquents semblent se renouer avec d'autres anciennes de l'Eau vive.

On a vu la forte mobilité nationale et internationale de J. Vanier dans la période (Bellefontaine, Crulai, Paris, la Suisse, le Canada, Rome, Fatima). Elle lui permet de faire le lien avec ses proches dispersés et, notamment, avec Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo. Sur un plan factuel, les éléments d'archives font défaut pour connaître avec la même précision les activités des deux femmes entre 1956 et 1964. La correspondance entre J. Vanier et Jacqueline d'Halluin comprend 90 lettres datant des années 1954-1962. Celle avec Anne de Rosanbo en comprend 35 datant des années 1952-1969. Dans les deux cas, l'essentiel est rédigé entre 1959 et 1961.

Ces échanges permettent d'appréhender une partie de la vie des deux femmes. Sur un plan matériel, toutes deux vivent grâce aux fortunes de leurs familles à qui elles consacrent une (modeste) partie de leur temps. Jacqueline d'Halluin est souvent avec ses parents, dans des appartements familiaux, à Paris ou Menton, ou dans la propriété familiale de Vétheuil. Elle a reçu la propriété de plusieurs appartements à Paris et à Menton. Elle en habite un à Paris, rue Duranton, et loue les autres pour vivre.

De façon similaire, Anne de Rosanbo évolue entre les différentes propriétés familiales. Outre l'immense château de Rosanbo, qui semble plutôt servir de « résidence secondaire », sa vie s'organise entre plusieurs adresses, celle de sa mère avenue Montaigne, un appartement Villa Chanez, une impasse privatisée du XVI^e arrondissement et la maison de Loc Maria à Villebon-sur-Yvette qui semble être sa résidence principale. Jacqueline d'Halluin vient y séjourner régulièrement et

J. Vanier les y rejoint lors de ses passages à Paris. Anne de Rosanbo apparaît comme la financière du groupe et intervient ponctuellement pour aider les deux autres.

Sur le plan religieux, Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo sont des catholiques pieuses et dévotes : elles courent les adorations eucharistiques et les vêpres, se confessent fréquemment, s'inscrivent à des retraites, tentent d'obtenir des indulgences plénières et des bénédictions pontificales. Comme J. Vanier (et souvent avec lui), elles multiplient les pèlerinages mariaux, à Lourdes, La Salette ou encore Fatima.

Les lettres de Jacqueline d'Halluin font aussi une grande place aux enjeux de santé, physiologique et psychologique. Après le départ de l'Eau vive en 1956, la vie est parfois dure pour la « petite Pa » ; elle se trouve seule, dans un monde complexe. À la lire, on perçoit une femme vive, intelligente, mais bien souvent décalée. Elle se compare souvent à un « minou », à un « mouton » enfermé dans un enclos, au « petit mouton de Jésus », à un écureuil, « l'écureuil de Jésus ». Elle a aussi un sens certain du détachement, et un humour très « libéré » :

« Si vous vous ennuyez vous pouvez venir rue Duranton. Vous risquez d'attraper la grippe, mais vous ne vous ennuierez pas. On rit pour tout, on s'amuse avec n'importe quoi, cet après-midi j'ai enfanté un petit Jésus (avec la permission de Marie) ou plutôt je l'ai pondu. Enfin qd vous viendrez je vous expliquerais comment j'ai fait¹. »

Elle développe, selon sa formule, un « esprit d'enfance », voire « d'enfantillage » : il y a des petits dessins dans les marges, des montages-photos, des chats dessinés partout, des décalcomanies, etc. Les lettres de Jacqueline d'Halluin et d'Anne de Rosanbo révèlent aussi que leurs relations avec J. Vanier ne se situent pas sur le même plan. Entre Jacqueline d'Halluin et J. Vanier, bien des éléments évoquent une relation amoureuse, mais qui semble empêchée par la logique des croyances mystico-sexuelles du groupe.

Les lettres permettent de tirer un certain nombre d'enseignements. Certaines témoignent de la connaissance intime que Jacqueline d'Halluin a de la personnalité de J. Vanier. Très fine, elle lui adresse ainsi

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, fin 1957 début 1958, APJV.

d'aimables remontrances. En témoigne une longue lettre sur l'humilité, où elle invite J. Vanier à moins chercher la vertu pour mieux la trouver :

« Il faut faire attention à cette recherche que vous avez de sauter sur la moindre occasion pour faire un plongeon forcé dans l'humilité... Vous allez l'effaroucher à courir après elle de la sorte... C'est une vertu tellement humble. Si vous voulez la saisir, elle va se cacher bien sûr... Si elle se voit trop recherchée, elle fuit... Il faut respecter sa vertu¹. »

Dans d'autres lettres, l'amour courtois affleure : on s'aime et on s'embrasse avec chasteté, dans un pieux badinage. C'est une correspondance de jeunes amoureux délicats que l'on croit parfois lire : « Je vous salue "par un saint baiser"² » ; « je vous embrasse tt divinement³ ». J. Vanier envoie parfois des fleurs ou des colis. Elle lui transmet parfois par lettre des « cheveux » « à répandre dans ta chambre... pour avoir le plaisir de les "trouver"⁴. La tendresse est évidente : « Au revoir b. c. p. m. d. m. c. [bien cher petit minou de mon cœur], je t'embrasse fort et autant de fois qu'il est tombé de goutte de pluie sur Menton aujourd'hui (c'est bp. bp...)⁵. » La correspondance est également sexuelle de manière explicite, parfois, et implicite, souvent. « Pa » regrette parfois, avec simplicité, de ne pas être comme en ménage avec J. Vanier. On croit percevoir un désir conjugal qui ne s'exprime que de biais, par une signature « ta petite bonne femme⁶ », par un désir ou un regret : « J'aimerais bien qu'on vive ici [à Menton] une fois ensemble ! Ce serait si bien ! Malheureusement mes parents y sont souvent⁷... Ou sur un mode poétique et imagé : « Le temps me semble si long sans toi. Je me demande pourquoi je suis là et toi pas là. C'est pas normal pour des petits minous des bois⁸. »

L'amour est bien charnel. Jacqueline d'Halluin évoque les nuits passées ensemble, les lits d'amour et les rideaux tirés. On note souvent l'ab-

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 8 janvier 1957, APJV.

2. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 1958, APJV.

3. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, non datée, APJV.

4. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, période 1956-1963, APJV.

5. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, période 1956-1963, APJV.

6. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, mercredi 25, période 1956-1963, APJV.

7. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, mercredi 25, période 1956-1963, APJV.

8. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, période 1956-1963, APJV.

sence de transition entre l'évocation de la relation intime et l'évocation de la prière, ce qui témoigne, pour les acteurs, d'une sorte de *continuum* entre les deux actes. On trouve une bonne illustration de ces aspects dans le passage d'une lettre sans date, écrite entre 1959 et 1964 :

« 22h. J'ajoute un petit mot plus intime pour mon petit minou. [La partie précédente de la lettre était lisible par "Mam Pi"]. À l'oraison, ce soir, je pensais : "Comme c'est dommage qu'il est pas là !" Je sens que je t'aurais aimé fort, fort, et avec beaucoup de jeux très amusants... Je ne sais pas si ça va durer. Il faudrait que tu reviennes vite vite pour en profiter ! Car peut-être ce sera fini quand tu reviendras, tu connais bien ton p. minou ! Enfin on fera tout comme le Bon Dieu voudra... »

Tu sais que dans le silence de ta petite "Casa Colomba" le petit oiseau peut venir à tout moment pour jouer spirituellement avec son p. f. [petit frère] bien aimé. Je sais qu'il y a un lit dans chaque pièce pour que ce soit plus commode pour l'amour et des rideaux aux fenêtres pour cacher le jour qui filtre par les volets. Le Bon Dieu me fait beaucoup jouer avec toi de Ses jeux d'amour, mais je crois que c'est bien d'être au loin, je suis plus fidèle à ses b. p. [bons plaisirs] dans le silence. J'entends mieux tout ce qu'Il veut, mais tout de même je voudrais bien que tu sois là de temps en temps pour une petite visite¹. »

Les lettres, moins nombreuses, d'Anne de Rosanbo, ne permettent pas de dresser un état aussi précis de sa relation avec J. Vanier. Le langage qu'elle emploie s'inscrit bien dans cette expression commune et exclusive qu'emploient les « tout-petits » entre eux. Comme Jacqueline d'Halluin, Anne de Rosanbo emploie, pour elle-même et pour J. Vanier le terme de « minous ». La relation apparaît cependant moins enflammée qu'avec Jacqueline d'Halluin. Au-delà des affinités naturelles, cela peut se comprendre par le léger décalage d'âge (6 ans) qui existe entre elle et J. Vanier, mais aussi par la plus grande ancienneté de ses liens avec T. Philippe, qui donne à Anne de Rosanbo un rôle presque maternel. Elle signe d'ailleurs fréquemment ses lettres par le surnom de « maman Pi ». Cependant, malgré cette distance apparente, plusieurs éléments révèlent que l'intimité entre eux deux se joue aussi sur un autre plan.

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, période 1956-1963, APJV.

Ils se sont mis d'accord pour limiter les manifestations écrites de proximité et d'affection. Ainsi, dans une lettre du 19 juin 1959, elle écrit : « Je te fais bp de pet. baisers [mimimiau]. Ms je crois qu'il vaudrait mieux déchirer la lettre. Que Marie et le petit Jésus te gardent et te bénissent et qu'ils sanctifient bien tjr plus la pet. famille minou¹. » Une semaine plus tard, elle écrit : « Je suis bien contente que tu t'asperges d'eau bénite souvent. C'est très bon. Que Marie te garde et t'entoure et St Je. lui aussi. La prochaine fois je tâcherais d'écrire "vous" pour que tu ne sois pas tjrs obligé de jeter ttes mes lettres bourrées de "tu". Pi². » Un mois plus tard, elle souligne ses progrès : « Vs voyez je deviens sage pour vs écrire³ ! »

L'expression écrite d'Anne de Rosanbo à J. Vanier est donc contrainte et l'on doit penser que l'intimité qui s'y exprime n'est pas l'exact reflet de leur relation. Ils passent ensemble tous les deux de longs moments, à deux. Ainsi en février 1959, alors que J. Vanier se remet d'une attaque d'hépatite à Törbel en Suisse, elle le rejoint et passe presque un mois avec lui. Cette même année, elle fait un second séjour, seule avec lui à Fatima, entre le 27 mai et le 19 juin. Ensuite, ce sont certaines expressions qui lui échappent dans les lettres. Ainsi en février 1961 :

« Mon minou, J'écrirai encore demain. J'espère que tout se passe bien. Finalement mardi soir (le 21), je m'arrangerai pour être v. cha [Villa Chanez] pr profiter d'un pt. min. tout chaud des choses spirituelles dès son arrivée [J. Vanier revient de Rome où il a vu T. Philippe]⁴. »

SÉPARATIONS ET RETROUVAILLES

Durant ces huit années, le quatuor adopte un état d'esprit et une forme de sociabilité très particuliers. Les lettres de J. Vanier à ses parents révèlent l'état d'esprit avec lequel lui, et très probablement le reste du groupe, traversent la période. En réaction aux mesures de juin 1956, l'expression de sa spiritualité se transforme ainsi que son rapport à l'Église et au monde. Le premier élément remarquable, qui englobe

1. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 19 juin 1959, APJV.

2. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 26 juin 1959, APJV.

3. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 10 juillet 1959, APJV.

4. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 16 février 1961, APJV.

tous les autres, est une amplification de l'hyper-spiritualisation caractéristique du groupe.

Chez J. Vanier, cela s'observe d'abord dans l'expression de la souffrance que lui causent ces mesures. Elle est présente sous la forme d'une sorte de dolorisme spirituel qu'il associe à des grâces de paix et de joie que Dieu donnerait en compensation. Ainsi dans la première lettre qu'il écrit après la « catastrophe », le 12 juin 1956 :

« Vous pouvez imaginer que tout ceci est très douloureux, mais Jésus et Marie me donnent une paix et tranquillité intérieure plus fortes que jamais. La souffrance est changée en Joie comme l'eau est changée en vin à Cana. Le Sacré Cœur me fait pousser des remerciements¹. »

Au fil des lettres, il va plus loin et présente ses souffrances comme la condition, le prix d'un échange mystique qui permet de plus grandes grâces et débouchera dans l'avenir sur le triomphe de ceux restés fidèles à T. Philippe. Quinze jours plus tard, cela aboutit au passage que nous avons cité sur la nécessité de la séparation de ceux qui veulent servir Dieu. La fragmentation du groupe, mais aussi de chaque individu en son sein, la douleur qui en résulte, deviennent la preuve d'une élection divine en faveur de « ceux qu'Il veut pour une plus grande force dans l'Église ». Cette fragmentation, de l'ordre de la mise en pièces, ne serait qu'une phase qui permettrait à Dieu de les remettre ensemble pour une œuvre nouvelle et meilleure.

Pour en comprendre le sens exact, il faut rappeler que cette valorisation de la souffrance s'appuie sur l'objet central de la foi chrétienne : la valeur rédemptrice du sacrifice du Christ, auquel il faut s'associer pour le compléter, dans le prolongement des écrits de saint Paul². Il n'est donc pas exceptionnel que J. Vanier et les « tout-petits » y aient recours. Le risque est fort cependant ici de glisser vers une forme de déni des véritables causes de la souffrance et un rejet excessif du « monde » et de ceux qui y ont provoqué cette souffrance. Est-ce le cas pour J. Vanier, T. Philippe et les « tout-petits » ? C'est ce que semble indiquer un

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 12 juin 1956, APJV.

2. Voir ici le célèbre passage de l'épître aux Colossiens (1, 24) : « Je trouve maintenant ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manque aux détroites du Christ, je l'achève dans ma chair en faveur de son corps qui est l'Église. »

certain nombre de passages que l'on trouve sous leur plume, où transparaissent non-considération du droit canonique, rejet du monde et enfermement dans un entre-soi sectaire.

On en a déjà vu des exemples dans les lettres où T. Philippe cherchait à dissuader les Vanier de solliciter d'autres religieux quant au devenir de leur fils, ou encore quand il faisait la liste de ceux qui « ne comprennent pas » (les pères Avril, Paul Philippe, de Menasce, Ducatillon) et empêchent Jean XXIII d'être « éclairé par le Bon Dieu ». On trouve aussi des exemples chez J. Vanier, comme en 1956 :

« Quand les ambitions humaines s'effacent, l'ambition divine s'accroît. La voie qui mène aux Cœurs de Jésus et de Marie doit nécessairement être pavé de ces petites purifications. De sorte qu'on puisse dire que c'est tout sincérité et vérité. « Seulement toi Seigneur – Nous avons goûté tout ce qui n'est pas toi – même les joies de l'apostolat – la joie de faire la charité et même du bien – nous avons même goûté les grâces du ciel – les joies de la vérité dans la théologie – mais tout ceci n'est pas Toi et maintenant tu nous as libérés de tout pour Toi. Même tu me libères de tendre d'une manière humainement efficace vers le Sacerdoce – qui n'est pas toi – afin que notre cœur puisse se reposer totalement en toi sans aucune espérance qui n'est pas fondée immédiatement sur Ta toute puissance et Miséricorde¹. »

Désormais inaccessible, tout ce qui procurait fierté et reconnaissance sociale à J. Vanier est déconsidéré. « Libéré », il n'a plus qu'une seule vocation : l'union mystique. Ces éléments refusés sont tous l'expression, *mutatis mutandis*, de l'Église institutionnelle, dont la pertinence se trouve ainsi minorée et en quelque sorte détachée de celle de l'Église mystique dont la réalité invisible prime. Ce changement d'attitude relève, au sens commun, de la politique de la terre brûlée.

On a vu dans le point précédent que J. Vanier, Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosambo se retrouvaient régulièrement à deux ou à trois, dans leurs différents lieux de résidence, à Paris, à Fatima, en Suisse. Mais selon les mots de J. Vanier lui-même, ce qui les soude, ce sont les temps qu'ils peuvent passer, séparément, à deux ou à trois, avec T. Philippe. Le Saint-Office ayant strictement interdit à ce dernier de revoir ses « initiées »

1. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, été 1956, APJV.

ou J. Vanier, ces rencontres sont clandestines. Elles se font en général à Rome, et parfois à Bouvines lors des retours estivaux de T. Philippe chez ses parents. Il est difficile de faire le compte exact de ces rencontres, qui surviennent entre deux et six fois par an. Dans la période de résidence à la trappe de Frattocchie (1956-1959), elles sont plus difficiles à organiser et donnent lieu à des échanges fugaces dans les terres agricoles qui entourent la trappe. Une lettre atteste cependant qu'au moins une fois pendant cette période, T. Philippe envisage l'organisation d'une rencontre dans un hôtel hors de la trappe. J. Vanier et les « deux petites » doivent y participer. T. Philippe conseille le choix d'un hôtel proche de la trappe dont il compte « faire le mur ». Cet hôtel doit être « assez grand pour qu'il y ait assez d'allées et venues et que l'on remarque moins les personnes qui entrent et qui sortent ». Pour se dissimuler, il demande à J. Vanier de lui préparer « une combinaison, comme mettent les garagistes ou les motocyclistes », qui soit « assez ample pour pouvoir à la rigueur la mettre au-dessus de la robe » et un « passe-montagne en cuir qu'ils [les motocyclistes] ont parfois pr. se protéger du vent ». Quant à la préparation des « petites », il recommande qu'elles « se reposent le mieux possible pour être ttes à la disposition de Jésus » et précise :

« Il faudrait tâcher de s'arranger pour que la chambre de Jér. soit le plus près possible de celles des petites. – N. pourrait être un frère ou un cousin de Jér. qui vient le voir. – Si N. entre à l'hôtel et en sort avec Jér. seul, il est possible, je crois, que l'on ne s'aperçoive pas qu'il a été ds. la chambre des petites. En ts. cas, ils iraient ensemble¹. »

Il est du reste impossible de savoir si ce scénario rocambolesque a pu se réaliser... En mai 1959, une série de lettres d'Anne de Rosambo et Jacqueline d'Halluin à J. Vanier offre un second exemple des organisations complexes mises en place par le groupe. Début mai, Jacqueline d'Halluin part seule pour Fatima où elle passe deux semaines avec J. Vanier. Puis elle part seule pour Rome où elle retrouve Anne de Rosambo vers la mi-mai. Là, elles voient clandestinement T. Philippe à plusieurs reprises. Puis Jacqueline d'Halluin regagne Paris tandis que Anne de Rosambo va passer une dizaine de jours avec J. Vanier à Fatima.

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, janvier-février 1958, APJV.

Les rencontres se font plus nombreuses à partir de juillet 1959, car le déplacement de T. Philippe à Sainte-Sabine s'accompagne d'un surcroît de liberté. Il peut désormais sortir dans Rome quelques heures par jour. Les « tout-petits » exploitent cette situation et, à partir de l'été 1960, J. Vanier loue un appartement à Rome. Celui-ci est présenté dans une lettre comme un « refuge » qui « apparaît comme un lieu encore bien + saint qu'un couvent, comme une vraie maison de Nazareth, comme une vraie maison du bon plaisir »¹. Il est, jusqu'à l'été 1963, fréquenté avec assiduité par le groupe pour des séjours de plus en plus longs (J. Vanier y passe plusieurs semaines par an entre 1961 et 1963).

Que se passe-t-il exactement durant ces rencontres ? Des éléments de réponse peuvent être tirés des passages de la correspondance de T. Philippe à J. Vanier. On en a un premier exemple dans une lettre de 1957, quand T. Philippe demande à J. Vanier une sorte de débriefing de leur dernière rencontre :

« Dites-moi bien à l'occasion, ds. un petit mot, si la dernière rencontre a été pour vous une source de grâce, surtt. peut-être après. Ce st. les effets qui suivent, qui ne st. pas donnés tt. de suite, sur le moment même, qui st., souvent les meilleurs signes du bon plaisir de Dieu. Je sens qu'ils nous demandent une très grande docilité et une très grande fidélité, à ces bons plaisirs, qui reste pour ns. parfois surtt. des actes de foi et de confiance, au moment même². »

T. Philippe demande ici à J. Vanier de scruter avec attention les « effets » de leur prière ensemble. C'est une question qui revient régulièrement dans les lettres. Est ici perceptible la volonté de chercher une attestation de l'authenticité de ces « grâces extraordinaire » vécues ensemble. On notera l'ambiguïté du terme « bon plaisir » qui renvoie à la volonté divine, mais porte aussi une dimension sensuelle. Ce passage renouvelle l'hypothèse, impossible à trancher, de l'existence d'une relation homosexuelle entre J. Vanier et T. Philippe. *A minima*, il s'agit de la pratique de prière sur le cœur, impliquant une forme de contact physique non sexuel entre les deux hommes. Le point offre une bonne illustration de la difficulté d'interprétation que présentent ces passages.

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, été 1960, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 1957, APJV.

Un second extrait datant du début de 1958 permet de préciser le sens spirituel donné à ces rencontres. Ici, ce n'est plus un suivi *a posteriori* qui est évoqué, mais la préparation d'une séance à venir :

« Je prie beaucoup pour que cette petite rencontre soit pour ts. source de beaucoup de grâce. Le Bon Dieu me l'a fait préparer depuis le dernier passage de Pi. Il me fait beaucoup prier en particulier pour vous, car il me semble que le Père, Jésus et l'Esprit Saint, veulent se servir de ces jours pour resserrer encore les liens entre leurs ts. petits, pour leur faire prendre conscience de façon plus divine encore de leur amour si exceptionnel pour eux, et de cette vocation si mystérieuse pour laquelle Ils les ont choisis. Je sens qu'il ft. que cette rencontre soit vraiment comme une retraite avec l'Esprit Saint, où chacun demeure très fort ds. le recueillement, comme ds. le cénacle pour être bien attentif à tt. ce qu'Il peut vouloir indiquer. Ils voudront peut-être plus de prière ensemble des ts. petits que la dernière fois, il ft. très humblement leur demander de bien indiquer ts. leurs bons plaisirs d'amour, de donner la lumière, la [docilité ?], la force, la foi et la confiance et surtt. l'amour pour faire tout ce qu'Ils veulent¹. »

T. Philippe insiste ici sur le caractère hors norme du vécu spirituel des « tout-petits ». Il semble ici clair qu'il se réfère aux « grâces » mystico-sexuelles qui unissent le groupe. Relevons aussi la recommandation d'une forme de passivité. Les « tout-petits » devront attendre dans le silence l'expression par les personnes de la Trinité de « ts. leurs bons plaisirs d'amour ». On peine ici à se représenter la façon dont ces « indications » peuvent être données. D'autant plus qu'on voit qu'il faudra aussi écouter s'« Ils » veulent « plus de prière ensemble ». Le point semble l'objet d'un questionnement. Il est possible qu'il évoque des temps de « prières » sexualisées collectives dont on sait par le témoignage du P. Guérard des Lauriers au Saint-Office qu'elles ont existé au début de l'Eau vive².

Un dernier extrait daté du printemps 1960 déjà cité partiellement en introduction révèle de manière plus explicite encore la dimension charnelle de ces rencontres :

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, première moitié de 1958, APJV.

2. Le Rapport d'archives de la CDF cite ainsi son témoignage, p. 10 : « Il y a eu d'abord des rencontres de plusieurs jeunes filles ensemble [...] : elles étaient nues, et le P. T. Philippe aussi. On y faisait tout ce qu'interdit le mariage chrétien. » L'auteur du rapport ajoute : « Cela a duré environ six mois. Certaines ont été troublées. D'où il n'y eut plus que des rencontres individuelles. »

«Un tt petit mot pour vous dire que la rencontre de jeudi dernier a laissé un très profond souvenir, [surt.] les moments les + intimes. Ils l'ont fait revivre très [souvent] dans l'o., comme [pour achever] et pour plonger + encore ds. l'amour (ds la paix de l'o.) ce qui avait été amorcé... De + en + c'est ce qu'ils veulent, qd. ns sommes ensemble des gestes, qu'il ft. revivre ensuite ds l'o., et par là ils veulent unir ou venir de façon de + en + divine – je l'ai senti si fort avec Did. Entre frère et amis unis très naturellement, il reste tjrs. des domaines du moi qui ne st. pas purifiés par l'amour (c a d. qui ne st. pas [mot illisible] qui restent un peu durcis par le moi, où il faut des grâces d'union pour vs. permettre de vs. en apercevoir... et je sens si fort que ces gestes et ces paroles, qui st les [inst.] et les signes de cette vie d'union, établissent entre nous jusque ds les rapports extérieurs une union tt [autre], bp. + divine... comme [divinement] entre 2 frères en Jésus, 2 frères [2 mots illisible] et pr [mot illisible] l'amour m. de Jésus, Jésus voulant qu'ils se connaissent et qu'ils s'aiment avec [son amour même d'Époux]... c'est bien par-là que Jésus veut ns. faire comprendre qu'Il ns voit non plus comme ds. [la ou le] [mot illisible, 3 lettres suivies d'un point] orig. où il y aurait eu harmonie entre la grâce et la nature, où l'Amour aurait utilisé la nature pour des fins divines ms. [non] d'une manière [proportionnée] à la nature... Jésus, par sa vie caché, par son sacrifice, est encore bcp + libre pour nous donner dès ici-bas déjà des joies du ciel, où la distinction des sexes, sous l'aspect complémentaire en vue des finalités de la nature, n'a plus de raison d'être... Elle ne demeure que pour les jeux divins de l'amour¹.»

In fine, le sexuel n'émerge de manière explicite qu'en de rares endroits. Mais l'on peut constater que ce qui est décrit est en décalage évident avec la norme de la spiritualité et de la prière chrétiennes : grâces essentielles réservées à un groupe d'élus, nécessité d'une intimité collective dans la prière, disparition du moi et de l'identité personnelle au profit d'une passivité totale pour recevoir les « indications » de l'esprit...

Ces temps de rencontre, s'ils permettent au groupe de se retrouver et de renforcer sa cohésion, prennent aussi place dans cette « mystique de la séparation » qui se retrouve dans les lettres de T. Philippe, qui en est probablement l'inspirateur. On le constate également à travers la relation de Jacqueline d'Halluin et de J. Vanier, proche d'une relation amoureuse. C'est du moins le désir que l'on perçoit dans les lettres de Jacqueline d'Halluin. Mais celui-ci ne peut aboutir, car les relations

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, printemps 1960, APJV.

mystico-sexuelles des « tout-petits » ne sont pas exclusives. Elles doivent aboutir à la « mort du moi » et de toutes ses tendances égoïstes. L'amour qui s'échange ne doit pas être ramené au bien-être d'une ou deux personnes, mais être celui du Christ et de Marie qui revit dans les personnes. La relation ne relève pas de cet ordre de l'amour conjugal et exclusif. Elle se pense « surnaturelle » par essence et en ce sens, elle implique à la fois le célibat et la multiplicité des partenaires. Mais cela n'empêche pas Jacqueline d'Halluin d'exprimer sa souffrance amoureuse face à cette situation :

« Il est vrai de dire : plus on aime, plus on souffre. Mais est-ce ma faute si Marie m'a donné tant d'é. [époux] ? Le cœur est vraiment donné tout entier à chacun et souffre pour chacun comme si c'était l'unique. [...] Comment saler la terre, sinon avec nos larmes ? N'est-ce pas le seul sel que nous possédons¹ ? »

APRÈS 1959 : UN PROSÉLYTISME EFFICACE ET PRUDENT

L'année 1959 semble le point de départ d'un élargissement du groupe. La plus grande liberté de T. Philippe à Sainte-Sabine galvanise peut-être les énergies du quatuor pour renouer avec certaines anciennes de l'Eau vive et « initié » de nouvelles personnes. On perçoit ainsi dans certaines lettres de la période le rôle de Jacqueline d'Halluin comme « maîtresse de novices » selon les lignes doctrinales de T. Philippe :

« Quand j'ai un peu de temps libre, je retrouve au plus vite Jésus pour qu'il remplisse mon cœur de choses (X) à dire à Alex et j'ai très fort besoin de ce contact avec lui pour que la parole soit efficace... [...] Je jette à Alex pêle-mêle une nourriture spirituelle. Je peux aller très loin. Elle a vraiment un don des choses spirituelles... On parle de tout : création de l'homme et des anges, prédestination, amour humain, incarnation, vie active et contemplative, vie divine, etc... et toutes les conversations et les textes de N. s'ordonnent ds ma tête et sont bien utiles surtout pour elle en ce moment. [...] Il faut tant l'entourer de prière. C'est pour l'instant mon bébé spirituel... Hier soir elle me disait qu'elle était ma disciple, mais moi je la remets dans les bras de Jésus et de Jean². »

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, période 1956-1963, APJV.

2. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 1959 ou 1960, APJV.

«Alex» n'a pas été identifiée, mais son évocation atteste de ce prosélytisme prudent qui anime les membres du groupe. Dans le même temps on voit que les liens sont renoués avec Harry McDonald et sa sœur Gerry. Les informations dont on dispose les concernant proviennent d'une part de Donna Maronde (Varnau), la fille de leur cousine germaine avec qui la Commission a pu échanger par écrit¹ et d'autre part les correspondances «NFA» où ils sont mentionnés abondamment à partir de l'été 1959². Grâce au témoignage de Donna Maronde, on sait que Gerry et Harry McDonald sont originaires de La Grange, dans l'Illinois, aux États-Unis, et font partie d'une fratrie de trois enfants ayant grandi dans un milieu catholique fervent. Harry McDonald est présent sur la liste des membres de l'Eau vive en février 1954 et on sait qu'il y reste jusqu'en 1956 et poursuit ensuite ses études au Saulchoir jusqu'en 1957 au moins³. Sa cousine rapporte qu'il considérait son temps à l'Eau vive comme les meilleures années de sa vie. D'après le témoignage de J. Vanier⁴, sa sœur, alors hôtesse de l'air pour la Pan American, avait visité son frère à quelques reprises et avait pris un premier contact avec le groupe.

C'est à partir de juillet 1959 que le frère et la sœur apparaissent dans les correspondances. Ils y sont désignés comme la «petite Ger.» et «Har.» ou comme «les 2 petits amer.». Le premier de leur séjour mentionné dans les lettres a lieu à Fatima, dans la maison où J. Vanier vient d'emménager et dure au moins deux semaines⁵. Un an plus tard, en septembre 1960, ils sont introduits auprès de T. Philippe à Rome, puis passent à nouveau quelques semaines à Fatima auprès de J. Vanier⁶. En 1961, ils sont à Fatima avec J. Vanier en mai et juin⁷, puis passent près de deux mois à Rome auprès de T. Philippe, dans l'appartement

1. Donna Maronde-Varnau (nom marital) a connu la communauté de Trosly-Breuil grâce à sa cousine et y passe environ deux ans entre 1973 et 1975. Elle quitte la communauté après avoir repoussé une agression à caractère sexuel de T. Philippe. Son témoignage sera présenté dans la partie 4.

2. Le dossier «NFA» comprend 4 lettres de Gerry McDonald à J. Vanier.

3. Lettre de J. Vanier à G. et P. Vanier, 5 février 1957, APJV.

4. Entretien de recherche, A. Mourges, 2009.

5. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 6 juillet 1959; lettre de J. Vanier à ses parents, 28 juillet 1959, APJV.

6. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, octobre 1960, APJV.

7. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 29 mai 1961 et lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 5 juin 1961, APJV.

loué par J. Vanier¹. Puis, deux lettres de T. Philippe² de la seconde moitié de 1963 montrent qu'au moment de son retour en France, Gerry se trouve à Loc Maria, et qu'il prévoit une rencontre avec elle dans un des appartements parisiens de Jacqueline d'Halluin.

Les lettres révèlent que rapidement, T. Philippe et J. Vanier œuvrent dans le sens d'une «initiation» de Gerry et peut-être de son frère. La question semble se poser dès le printemps 1960. Alors qu'ils sont à Fatima avec J. Vanier, T. Philippe écrit à ce dernier : «Je crois qu'il ft. bcp. bcp. prier pour Harry et sa sœur et voir un peu comment vous pouvez les préparer... à me voir ds. un lieu solitaire³.» Leur venue est alors décidée pour le mois de septembre où ils accompagneront J. Vanier. Une lettre datée du mois d'octobre suivant montre que la rencontre a eu lieu mais ne s'est pas déroulée comme T. Philippe le souhaitait :

«Je me demande s'il ft. revenir avec les 2 petits amer. vers le 9 nov., de mon côté il me semble mieux de rester avec eux à Fat. maintenant, et de venir seul avant la venue des tts petites; et le retour à Paris et puis le Canada... Je ne sens plus cet appel si fort et surtout si certain du côté de la petite Gerry concernant sa venue à R. je ne sais ce que cela signifie. A-t-elle reçu ce que le Bon Dieu voulait lui donner pour le moment et qu'il faut mieux attendre? Ou a-t-elle consciemment ou inconsciemment par une résistance [3 mots illisibles] aux appels et aux offres de Dieu je ne sais. [...] s'il y avait entre vous et la petite Ger. des choses nouvelles, et que cette petite, elle, sentait le désir ou le besoin de me voir, pr. une raison ou une autre, surtout que le Bon Dieu veut lui donner son amour plus chaudement qu'elle ne l'avait reçu la 1^{ère} fois, ce serait tt. différent⁴...»

Mais il semble bien que cette «résistance» a été vaincue, puisqu'à partir de l'été 1961, il n'est plus question que de «l'union» avec Gerry, qui vient s'installer à Rome avec son frère pour plusieurs semaines aux mois de juillet et août. T. Philippe donne alors régulièrement de leurs nouvelles à J. Vanier. Fin juillet, il écrit :

«Je vous demeure très uni. la présence des petits amer. que je revois 3 fois par semaine, est là pour rendre cette union encore plus actuelle. Je crois

1. Lettres de T. Philippe à J. Vanier, juillet-août 1961, APJV.

2. Lettres de T. Philippe à J. Vanier, août-novembre 1963, APJV.

3. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, mai 1960, APJV.

4. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, octobre 1960, APJV.

qu'ils vont bien tous les deux, la petit G. semble bien tt livrée à Jésus, et son petit frère paraît aussi bien profiter¹... »

Les McDonald entrent ainsi progressivement dans l'intimité du groupe et semblent intégrés aux pratiques qui unissent ses membres. Une lettre écrite après leur départ de Rome atteste de la force de cette intégration :

« Je revis très souvent la dernière rencontre, notre prière tt ardente à 3 avec vous et la petit Gr. à l'occasion dites-lui combien je lui demeure uni. tout spécialement ds. ce mystère. Je lui écrirai bientôt, ms. je sens que le Bon Dieu veut surtt. que je la rejoigne très fort et continuellement ds le silence de l'oraison, ds. des oraison [tte de feu]². »

Une lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier montre que c'est aussi avec cette dernière qu'elle semble avoir vécu une « prière tt. ardente » : « J'ai reçu un bon petit mot de Gerry qui m'a fait tt de bien... me rappelant ttes les grâces de la petite chambrette du haut à L. M. [Loc. Maria] avec son langage très simple³... »

C'est ensuite avec Marise Hueber que les liens se renouent. On constate qu'à partir du printemps 1959 au plus tard, elle est engagée pour assister les parents de T. Philippe à Bouvines. C'est de là qu'elle adresse cinq lettres à J. Vanier entre 1959 et 1961. Là aussi leur contenu témoigne de l'intimité qui existe entre eux et de son imprégnation de la culture des « initiées ». Dans une lettre du 20 mai 1959, elle dit sa joie d'avoir été choisie pour « servir les parents du Père⁴ ».

Un peu plus tard, elle dit son souhait d'une rencontre lors du prochain passage en France de J. Vanier, et dit qu'elle fera en sorte d'être disponible, car « Marie aime surtout que j'arrange de façon à faciliter les revoir ». Dans une dernière lettre écrite le 6 avril 1961, elle exprime son désir de retrouver J. Vanier :

« Jésus m'a uni très fort à toi, surtout les jours saints et depuis Pâques. Les dernières grâces dont je te suis si fort reconnaissante m'ont bcp transformé en toi, purifié, Jésus m'apprend à vivre de + en + ds l'instant de ce don

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1961, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, octobre 1961, APJV.

3. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, nd. Lundi 30 octobre 1961, APJV.

4. Lettre de Marise Hueber à J. Vanier, 20 mai 1959, APJV.

total du cœur ds ce qu'il a de plus intime. C'est ma vie, ma force intime dans l'instant que Jésus soit là très présent – ou simplement dans la foi en son amour. Des fois je me réveille dans la nuit avec des désirs véhéments, brûlants de la possession de ton cœur encore + intime, [mot illisible]. Les grâces vécues ensemble ont mis une très grande confiance en mon cœur, il me semble toujours que c'est ta confiance qui m'a été donnée + que tu m'as pris très fort en époux divin. Et surtout Jésus a mis dans mon cœur une très grande clairvoyance à dépister les trucs du démon pour me sortir de cette confiance : ces troubles, ces peurs, ces inquiétudes, ces peines qui viennent de la sensibilité et de l'humain¹. »

Une fois de plus, le passage s'inscrit parfaitement dans le cadre des croyances des « tout-petits ». Les mots employés évoquent ici certaines lettres de Jacqueline d'Halluin.

Il faut enfin mentionner Jeanne Riandey, qui se rattache au groupe à la fin de la période tout en le connaissant déjà depuis 1956. Son parcours est décrit dans le livre de Michèle-France Pesneau qui la nomme « Anne »². Son récit est confirmé et précisé par une lettre adressée par la mère de Jeanne Riandey au père Ducatillon en 1956.

D'après le récit de sa vie qu'elle fit à Michèle-France Pesneau, Jeanne Riandey est née d'un couple non croyant et mal assorti qui divorce à la fin de son adolescence. En partie livrée à elle-même, elle multiplie les aventures amoureuses. En 1954, elle tombe enceinte et donne naissance à une petite fille que le père ne reconnaît pas. Elle essaye alors de stabiliser sa vie et réalise des travaux de couture pour subvenir à leurs besoins. Dans sa lettre de 1956, sa mère raconte ainsi la suite de son histoire :

« Depuis un peu plus de trois ans, ma fille, Mlle Jeanne Riandey, âgée de 33 ans, vivait de nouveau avec moi. [...] Il y a six mois environ, ma fille, désireuse d'adopter la religion catholique, suivit quelques cours à l'Institut de la Rue de Vaugirard, et par l'intermédiaire de M. Daujat, entra en relation avec le p. Philippe attaché au couvent du Saulchoir. Dès la première entrevue, ce religieux prit sur ma fille, du propre aveu de celle-ci, un prodigieux ascendant, qu'elle attribua, entre autres raisons, à une similitude de visions. Après son baptême et sa première communion, qui eurent lieu à Étioilles le 2 février dernier, ma fille ressentit une ardeur telle qu'elle songea à entrer

1. Lettre de M. Hueber à J. Vanier, juin-juillet 1959, APJV.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 147-155.

au couvent et m'en fit part. [...] ce nouveau projet fut, en raison uniquement de l'existence de la petite fille, loin de recevoir mon approbation¹. »

Dans les semaines qui suivent, Jeanne Riandey quitte sa mère en emportant sa fille. Son but est d'entrer au monastère de Bouvines. En attendant, elle et sa fille résident à l'Eau vive où elle commence à se lier avec le noyau des « tout-petits ». Marie-Dominique Philippe l'encourage dans son désir de vie religieuse et lui conseille de donner sa fille à l'adoption. Elle s'engage dans cette procédure et renonce à sa fille qu'elle ne reverra jamais. À Bouvines, les choses se passent mal. Fragilisée par l'abandon de sa fille, puis par le départ de Cécile Philippe en juin 1956, elle quitte la communauté.

Sa mère étant décédée entre-temps, elle hérite de son appartement à Paris. Ayant gardé des liens avec les anciennes de l'Eau vive, elle est sollicitée pour aller seconder ponctuellement Marise Hueber auprès de la mère de T. Philippe. C'est là qu'elle rencontre ce dernier pour la première fois à la fin de l'été 1963. Elle a fait le récit de cette rencontre à Michèle-France Pesneau :

« Elle me raconte alors que tout a commencé chez la vieille Madame Philippe, lors de la fameuse visite du Père Thomas, probablement l'été 1963. Ayant demandé à rencontrer le Père Thomas, elle est introduite par lui dans sa chambre, où il l'entraîne illico dans son lit. Il prendra ensuite l'habitude de venir la voir régulièrement chez elle à Paris. Elle le reçoit alors à déjeuner. [...] Il y avait ensuite une séance de "grâces mystiques". Anne me dit : "J'ai vu le Père Thomas tout faire – je dis bien : TOUT"². »

On observe avec cette dernière situation qu'à la veille de la fondation de L'Arche, le groupe des « tout-petits » a retrouvé un certain dynamisme et a su, contre la volonté de Rome, maintenir clandestinement des liens extrêmement forts, en continuant ses pratiques mystico-sexuelles et en y initiant même quelques nouvelles personnes, qui de près ou de loin, avaient gravité autour de l'Eau vive.

1. Lettre de Marcelle Baton au P. Ducatillon, 8 mai 1956, ADPF.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 151-152.

Vers la fondation de L'Arche

On n'entend pas ici faire l'étude de la fondation de L'Arche¹, mais mesurer le poids exact que les « tout-petits » ont pris dans la fondation. Sur le plan de la méthode historique, il importe de souligner une forme d'appauvrissement des sources dont on dispose pour connaître la vie du groupe sectaire entre 1963 et 1964. La distance géographique qui se réduit et la liberté de rencontre qui s'accroît rendent en effet la correspondance moins nécessaire, et l'on arrive ici au terme chronologique du corpus « NFA », qui diminue fortement dès 1963. En conséquence, à partir de ce moment, faute de sources archivistiques, l'évolution des dynamiques relationnelles des « tout-petits » échappe pour partie à l'analyse.

AOÛT-NOVEMBRE 1963

Dès juillet 1963, le retour de T. Philippe en France permet aux « initiés » d'envisager de se rassembler à court terme. La fondation de L'Arche (le nom est retenu en mai 1964) est d'abord le résultat de ce désir de rassemblement. Dans les correspondances, on a peu de traces de la façon dont les membres du groupe perçoivent cet événement. Mais la « libération » de T. Philippe ouvre pour eux les jours meilleurs qu'ils espèrent depuis 1956. Les plus fidèles ont mis leurs vies en suspens, pour sauvegarder la liberté de retrouver T. Philippe quand il serait libéré. T. Philippe annonce la décision de ses supérieurs à J. Vanier dans une lettre de juillet 1963 :

« Je prendrai le mois de vacances qui m'est accordé cette année encore durant le mois d'août. Je pense quitter R. le 30 ou le 31. Et ensuite c'est l'inconnu, je ne rentrerai pas à R., et je serai remis à l'autorité du P. Provincial de Fr pour être assigné à un couvent. Ce n'est pas encore officiel, car le P. Gén. n'a pas encore reçu le rescrit, ms. c'est certain... Le P. Gén. ne sait pas ds quelles conditions je me trouverai alors pour ma mère et pour le reste². »

La nouvelle est d'importance, mais l'on voit que si le principe est acté, « ensuite c'est l'inconnu ». Ce retour s'accompagne de beaucoup d'incertitudes car au vu de sa situation, T. Philippe ne sera pas complètement

1. Sur ce point, voir la partie 3.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, juillet 1963, APJV.

libre de choisir son avenir. S'ouvre pour lui une phase de négociation délicate qui implique de tenir toujours cachées ses relations aux « tout-petits ». Il ne peut être question de reformer ostensiblement le groupe autour de lui. Ses lettres à J. Vanier et celles qu'il échange avec ses supérieurs dominicains dans les mois qui suivent montrent qu'au moins deux projets successifs sont envisagés pour lui. En vain. Le premier est évoqué dans la lettre de juillet 1963 déjà citée : il s'agirait de rejoindre un centre international du Rosaire dirigé par un dominicain, situé à Saint-Maximin. Un second projet est mentionné dans un échange de lettres entre le père Kopf, provincial des dominicains de France et le père Omez, supérieur du couvent de Mossoul : il s'agirait d'envoyer T. Philippe en Irak, pour qu'il y enseigne au séminaire de Mossoul. Tout en louant les qualités théologiques de T. Philippe, le père Kopf ne cache pas en effet son souhait d'éviter son retour en France :

« Il n'est pas souhaitable qu'il revienne en France parce que les histoires rocambolesques qui ont provoqué son départ ont laissé des traces dans l'opinion et que certaines blessures ne sont pas encore fermées¹. »

Le projet de Mossoul reste lui aussi sans suite et le père Kopf ne semble plus se soucier de la situation de T. Philippe avant la fin du mois d'octobre suivant. Dans l'intervalle, T. Philippe a élaboré son propre projet. Une première version, assez vague, est partagée avec J. Vanier dans la lettre de juillet 1963 déjà citée :

« Après avoir bcp. prié, il me semble que le Bon Dieu désire que je tâche de voir si, maintenant que je puis retourner en Fr., je ne pourrai pas obtenir un petit ermitage, c. a. d. de pouvoir mener une vie ds. le genre de celle d'Annel, en disant la Messe, ms. sans faire aucun autre ministère, comme témoin, à la manière du P. de Foucauld... ds une [mot illisible] abandonnée, ds. un des plus pauvres déserts de France... peut-être ds. l'Yonne, ou ds. l'Oise... ou ds. le midi²... »

Pas plus que le père Kopf, il ne s'imagine reprendre une place active dans sa province d'origine. Le point important ici est la référence à la situation vécue durant deux ans dans l'institution dirigée par le Dr Préaut à Longueil-Annel. Ce psychiatre est resté depuis son dernier séjour un

1. Lettre du P. Kopf au P. Omez, 5 août 1963, III M 815, ADPF.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, juillet 1963, APJV.

fidèle soutien pour lui et pour J. Vanier. On a aussi vu que depuis 1956, Préaut avait mis à la disposition de J. Vanier une chambre à Paris. On sait enfin qu'il a maintenu une correspondance avec T. Philippe et a été autorisé à partir de 1959 à le visiter officiellement à Rome à plusieurs reprises¹. Les liens entre T. Philippe, J. Vanier et lui ont donc été continus depuis la fermeture de l'Eau vive. C'est lui qui va offrir à T. Philippe une solution qui correspond à son désir et à celui du groupe qui l'entoure.

Faute de source, on ignore le cheminement qui conduit à ce projet. Mais on peut constater qu'il s'impose rapidement. Dans une lettre de T. Philippe au père Kopf du 11 novembre 1963, on apprend qu'ils viennent de se rencontrer et que le provincial a donné un accord de principe pour une installation dans les environs de Longueil-Annel². Un échange de lettres avec le docteur Préaut permet de savoir que le provincial vient le rencontrer à Longueil-Annel le 19 décembre suivant pour préciser les modalités de cette installation³. C'est ensuite une lettre de T. Philippe au père Kopf du 27 décembre, qui nous apprend qu'il est arrivé sur place le 24 décembre et a visité le foyer du Val Fleuri dont il devient « l'Aumônier officieux », avant d'aller se présenter aux curés de Longueil-Annel et de Trosly-Breuil pour leur signaler son rôle auprès du Val Fleuri. Ce foyer a été fondé en 1960 par M. Prat, un ami du Dr Préaut désireux de créer une petite institution où son fils handicapé trouverait une place. Les lettres suivantes du provincial à T. Philippe lui sont désormais adressées à Trosly-Breuil.

Durant cette période de cinq mois où il négocie sa place, on sait que T. Philippe et les « tout-petits » se retrouvent régulièrement à Bouvines ou à Paris. Les cinq lettres que T. Philippe écrit à J. Vanier dans la période attestent de la continuation de leurs rencontres clandestines. C'est d'abord à Bouvines, dans la maison de la mère de T. Philippe que les « tout-petits » viennent le retrouver. T. Philippe prévient J. Vanier des dates où il ne sera pas possible de venir à cause de la présence de

1. Le nom du docteur Préaut est mentionné 42 fois dans les lettres de T. Philippe à J. Vanier. Ses visites à Rome sont évoquées dans les lettres d'avril-mai 1959 et d'octobre-décembre 1961, APJV.

2. Lettre de T. Philippe au père Kopf, 20 octobre 1963, III M 815, ADPF.

3. Lettre du Dr. Préaut au père Kopf le 10 décembre 1963 et réponse du second le 12 décembre 1963, III M 815, ADPF.

visiteurs et imagine une fois de plus des stratagèmes pour organiser la venue des « petites » en l'absence de sa mère. On en a un bon exemple avec cette lettre du début de novembre 1963 :

« Si vous comptez venir avec la tte petite Pa, il serait mieux de venir le mercredi soir 6 jusqu'au mercredi matin... 8... vous pourriez arriver ainsi pdt. le repas de midi, le mercredi, mais c'est peut-être très précipité... même dans l'après-midi vers 3 h ou 4h je crois que ma mère serait très contente que vous la conduisiez à [Messines¹ ?], et pdt. ce temps, la petite Pa pourrait entrer dans la maison (la petite Pa demeurerait ds l'auto avant Bouvines, comme Marg., et elle pourrait venir à pied à la maison à une heure convenue avec vous... mais c'est peut-être le soir que c'est le plus simple, et le jeudi après-midi vous pourriez conduire ma mère à [Messines ?] et pdt ce temps, la petite Pa serait tte tranquille et pourrait bien profiter encore de l'é. [époux]. Ms. Il ft. surtt. éviter la précipitation, et faire en tout le b. p. de Jésus, comme je le dis dans la dernière lettre. si Pa et vous ne sentez rien, ne voyez rien, il est peut-être mieux de ne pas bouger... et de ns. retrouver ds. le silence et la solitude de l'oraison, et si l'Esprit Saint et Jésus vous donnent le désir véhément de venir, une vraie soif, vous pouvez venir². »

Un dernier extrait, d'une lettre du 5 décembre 1963, permet de voir que l'installation à Trosly-Breuil est bien portée par l'ensemble du groupe et cela avant même que le projet de L'Arche ne soit formé :

« Il m'est très doux, depuis hier soir et surtt. ce matin, d'avoir remis entre vos mains tte l'installation extérieure future de Trosly, et de rester ds la prière, ds l'oraison tt intérieure avec vous et ts. mes petits pour supplier Jésus et l'Esprit Saint, avec Marie et Joseph, de tt. réaliser selon leur bon plaisir. Je suis sûr qu'à l'occasion, vous pouvez par la conversation orale ou téléphonique, trouver près des petites Pi et Pa, de bonnes petites conseillères pratiques et astucieuses... Cela resserrera aussi les liens aux Préaut... [...] Vous savez combien je vous reste intimement uni et tt. spécialement en ces jours, à cause du petit voyage à Abbeville (mardi) et de l'union avec Mère Mad. à l'œuvre de Trosly et de la préparation de vos cours à Toronto. En très grande union. Dites à la petite Gerry que je la garde très fort³... »

1. Mot difficilement déchiffrable. Il existe une commune de Belgique portant ce nom qui se trouve à 45 km de Cysoing. D'où la proposition de Messines.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, début novembre 1963, APJV.

3. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 5 décembre 1963, APJV.

L'installation de T. Philippe à Trosly-Breuil apparaît ici comme un catalyseur du rassemblement du groupe. Tous la portent et s'y investissent, J. Vanier, « Pi et Pa », les Préaut avec qui il faut « resserrer les liens » et même la cousine de T. Philippe, Marie-Madeleine Wambergue, la carmélite déplacée en 1951. On a vu qu'elle était une des religieuses ayant entretenu des relations mystico-sexuelles avec T. Philippe au carmel de Nogent dont elle a été écartée pour être envoyée au carmel d'Abbeville. On note aussi, dans cette lettre, ce qui semble être la première mention d'un projet plus large désigné comme « l'œuvre de Trosly ».

LA FONDATION DE L'ARCHE : 1964

Durant les premiers mois de 1964, J. Vanier – on le sait – est engagé pour donner des cours au Saint Michael's College de Toronto. Les dernières lettres que T. Philippe lui adresse datent de cette période. Elles montrent que son absence n'est que temporaire et que le projet de fonder une nouvelle œuvre à Trosly-Breuil est déjà bien ancré.

Le foyer de L'Arche ouvre le 5 août 1964 avec l'accueil de Raphaël Simi et de Philippe Seux et d'une troisième personne qui sera ramenée à l'hôpital le lendemain matin. La fondation mobilise rapidement des personnes extérieures au réseau de l'Eau vive. Ce sont d'abord des amis canadiens de J. Vanier qui sont mis en avant dans les récits de fondation, comme Jean-Louis Coïc présent dans les premières semaines, puis Louis Pretty, architecte présent durant les premiers mois. Mais aussi des personnes issues des réseaux canadiens comme Mira Ziaudin, une indienne ayant étudié au Canada qui reste plusieurs années. Puis ce sont les gens du village et des environs qui sont mentionnés, comme Christiane Edde et Antoinette Maurice, assistantes sociales à Compiègne, dont la seconde deviendra la première directrice adjointe de J. Vanier.

L'appauvrissement de la correspondance « NFA » à partir de 1964 ne permet pas de retracer en détail l'installation des membres du groupe, au fil des années 1964 et 1965. On peut cependant en observer le rôle important, grâce aux récits oraux ou écrits des témoins de la période, comme celui d'Antoinette Maurice diffusé à l'intérieur de L'Arche en 2007 sous la forme d'un petit livre intitulé *Cette richesse qui vient du pauvre. Les débuts de L'Arche vécus et racontés par Antoinette Maurice*.

Proche de T. Philippe, Antoinette Maurice, dans son récit, accorde une large place à l'histoire de celui-ci et à la préhistoire de L'Arche. Elle présente ainsi le père Dehau, puis l'histoire de l'Eau vive, dont elle rapporte une version louangeuse. Ses liens, amicaux et spirituels avec les anciennes de l'Eau vive transparaissent de ces écrits. Ce témoignage, recoupé avec d'autres¹, permet de dégager une vue d'ensemble de la présence des « tout-petits » à L'Arche dans les premières années et d'y distinguer deux formes de présences : les femmes ayant eu un rôle actif dans L'Arche et celles qui sont venues avant tout pour retrouver T. Philippe et le groupe de l'Eau vive.

Dans ce second groupe, on compte Marguerite Tournoux et Lucie Denis, qui sans s'engager à L'Arche, tissèrent des liens forts avec bon nombre de ses membres. Mais aussi Anne de Rosanbo, qui fait l'achat d'une maison rue d'Orléans, laquelle devient le « nouveau Loc Maria » et se situe à quelques pas de La Ferme, le centre spirituel fondé par T. Philippe en 1972. Sur sa maison et sa vie quotidienne, voici le témoignage d'Agnès Humeau, responsable de La Ferme de 1984 à 1995 :

« Elle y passait tout l'été [à Trosly-Breuil] et l'hiver elle allait dans son appartement de Menton. Elle arrivait à Trosly en avril-mai selon les années. On ne la voyait pas énormément, elle était très indépendante, elle avait une femme de ménage et un jardinier qui cultivait de belles fleurs dont la Ferme pouvait disposer pour fleurir la Chapelle. [...] Elle venait rarement à la Ferme, elle y prenait un repas de temps en temps en particulier quand il y avait une fête, mais pas de façon régulière, elle venait à la messe et aux retraites du père Thomas. [...] « Elle n'avait aucune implication dans L'Arche, sauf celle d'être très proche des fondateurs, c'était difficile, car elle était absente 6 mois de l'année, et elle ne connaissait pas grand-chose à la personne ayant un handicap... »

Concernant sa personnalité, sa sensibilité spirituelle et ses liens avec T. Philippe, J. Vanier et Jacqueline d'Halluin, elle ajoute :

« Elle avait une personnalité assez forte et s'accrochait de temps en temps avec Jacqueline même si elles étaient très proches et d'une amitié indéfectible. Mais elle avait un caractère assez jovial, elle souriait facilement, parlait beaucoup quand elle était à table, ce qui parfois déplaisait à Jacqueline. Sa sensibilité religieuse était celle du père Thomas

1. On s'appuie ici notamment sur les entretiens 23, 25, 63 et 86.

et de beaucoup d'autres à la fois très traditionaliste et très « sentimentalo mystico », grande dévotion pour les saints. On sentait une grande connivence entre elle, Jacqueline, J. Vanier, et le père Thomas. On n'en pensait rien, on se disait qu'ils étaient amis de longue date. Mais j'avais remarqué qu'Anne se comportait comme une petite fille quand Jean était là, plus rien d'autre n'existait ! »

Le passage permet de voir que les liens particuliers qui se sont formés avant 1964 restent dans les années 1980, à la fois visibles et entourés de secret pour les membres de L'Arche qui sont loin d'en imaginer les rouages.

Il faut aussi mentionner le soutien financier qu'Anne de Rosanbo apporte à L'Arche. Les archives de la communauté de Trosly-Breuil et le témoignage de ses membres les plus anciens révèlent une politique d'achat de bâtiments très active et des montages financiers parfois compliqués². On doit supposer qu'Anne de Rosanbo y a contribué, ainsi que la famille Philippe et les réseaux de la famille Vanier. On possède une documentation abondante, par exemple, sur un don immobilier qu'Anne de Rosanbo fait à La Ferme dans les années 1980³, celui d'une forêt qu'elle possède, dont la vente permet de constituer un important capital qu'elle fait placer et qui génère jusqu'au milieu des années 1990 un revenu conséquent. La générosité d'Anne de Rosanbo ne s'arrête pas à cette donation, puisqu'à sa mort le 2 août 2004, elle lègue l'essentiel de ses biens (plusieurs appartements, sa maison de Trosly-Breuil et d'importants avoirs bancaires) à La Ferme et à divers membres ou amis de L'Arche.

Viennent ensuite les anciennes de l'Eau vive qui jouent un rôle actif dans la fondation et le développement de L'Arche, Marise Hueber, Gerry McDonald, Jeanne Riandey et Jacqueline d'Halluin.

Le parcours de Marise Hueber à L'Arche est assez bref. C'est J. Vanier qui l'a mentionné dans un entretien, indiquant qu'elle avait eu, peu de temps après son arrivée, un accident de voiture et était morte des suites

1. Entretien 25.

2. Voir le chapitre 10.

3. La documentation qu'on possède sur le don fait dans les années 1980 provient des archives personnelles (APJFF) de Jean-François de Frémont (JFF) transmises à Jean de La Selle, qui nous les a ensuite confiées. J.-F. de Frémont a été membre du CA des « Chemins de L'Arche », association ayant pour mission de gérer le foyer de La Ferme.

de ses blessures¹. L'investissement de Gerry McDonald est plus long puisqu'il dure au moins de juillet 1965 à avril 1971² et qu'elle est une figure de référence pour la communauté naissante. Sa proximité avec Jean Vanier est remarquée par beaucoup.

L'engagement de Jeanne Riandey est plus durable. Rejoignant la communauté au plus tard en janvier 1967³, elle y prend rapidement des responsabilités importantes en tant que cadre de référence des assistants (le terme désigne les accompagnants des personnes handicapées), c'est-à-dire qu'elle a en charge une large part de la gestion des ressources humaines (accueil, embauche, suivi, formation interne, départ...). Elle passe le reste de sa vie à Trosly-Breuil, jusqu'à sa mort en 1996⁴.

Mais parmi les « initiées », c'est Jacqueline d'Halluin qui joue le rôle le plus important dans la fondation. Il a été mis en avant par J. Vanier. Dans deux mises en récit postérieures, il souligne notamment son rôle dans le choix du nom de l'œuvre naissante. Dans un premier texte intitulé « Notre histoire » et paru dans les *Lettres de L'Arche* en 1989, il écrit :

« Peu de temps après l'ouverture du foyer, j'ai demandé à Jacqueline d'Halluin de chercher dans la Bible des noms pour la maison. Elle m'a proposé une centaine de noms. Quand elle a dit L'Arche, j'ai su sans hésitation que c'était le nom qu'il fallait. Elle le savait aussi. Mais c'est seulement par la suite que j'ai pris conscience de tout le symbolisme de ce mot biblique. » Arche de Noé/Arche de l'Alliance/perspective mariale, Marie comme L'Arche de la nouvelle alliance par excellence. C'est Jacqueline également qui a composé la prière de L'Arche à partir de quelques indications que je lui avais données⁵. »

1. Entretien de recherche, A. Mourges, 2009.

2. Les dates données ici sont issues de « L'histoire des arrivées et départs à L'Arche » réalisé par J. de La Selle à partir des fiches de payes conservées dans les archives de la communauté de Trosly-Breuil. Il ne prend pas en compte le temps passé bénévolement dans la communauté. L'association de Gerry McDonald au projet naissant est mentionnée dans les lettres de T. Philippe de 1963.

3. Pour les mêmes raisons que précédemment, on peut supposer que Jeanne Riandey, proche du groupe, a pu être présente à Trosly-Breuil avant le mois de janvier 1967.

4. Sa situation sera à nouveau abordée dans la partie 4.

5. J. VANIER, « Notre histoire », *Lettres de L'Arche*, édition spéciale, mars-juin 1989, n° 59-60, p. 5-6. Voir aussi les récits similaires faits dans J. VANIER, *L'histoire de L'Arche*, Novalis, 1995, p. 16 et J. VANIER, *Notre vie ensemble*, op. cit., p. 18.

Dans une notice nécrologique de Jacqueline d'Halluin, parue en septembre 2009, J. Vanier précise encore son apport en respectant les exigences spécifiques de ce genre littéraire. Les lignes sont suggestives, et *in memoriam* :

« C'était quelqu'un de précieux, et pour moi et pour L'Arche. Je la connaissais depuis 1950, quand je suis arrivé à L'Eau vive au sortir de la Marine canadienne. Elle était alors la secrétaire du P. T. Philippe. Plus tard elle m'a aidé aux débuts de L'Arche. Le mot lui-même de L'Arche nous a été donné à un moment où nous étions ensemble, au moment de la première maison et c'est elle qui a écrit la prière de L'Arche. Elle avait un merveilleux sens pratique, elle a supervisé la rénovation et la décoration de toutes nos maisons ; femme de prière qui était si créative dans toutes nos célébrations, pleine de joie et de sagesse – la sagesse de l'amour. Il y a eu tant d'événements qui nous ont rapprochés, mais c'est avant tout notre amour pour le Père Thomas et toutes les choses que nous avons vécues ensemble, au cœur de L'Arche¹. »

Ainsi Jacqueline d'Halluin est présente dès 1964 au côté de son cher « Jer. » et de « N » à Trosly-Breuil. C'est elle qui suggère le nom de « L'Arche » et qui rédige la « Prière de L'Arche », où l'on prie Marie pour qu'elle fasse de L'Arche « un refuge pour les pauvres, les petits ». Elle dirige la communauté de « la Ferme », à Trosly, pendant une vingtaine d'années, de sa fondation en 1972 à 1984. Elle y crée un petit atelier d'artisanat et s'occupe de la rénovation et de la décoration des autres foyers. Après 1984, elle continue de veiller sur T. Philippe, jusqu'au départ de ce dernier pour Rimont. De ces témoignages publics et de ces mises en récit, il ressort que par deux fois J. Vanier se tourne vers Jacqueline d'Halluin pour la solliciter et lui donner un rôle d'honneur, une place mémorable dans le processus de fondation, même s'il lui donne des « indications » pour écrire la prière, et retient avec elle le nom de L'Arche parmi une centaine de suggestions.

Pour conclure ce point et ce chapitre, il faut formuler plusieurs remarques et interrogations quant au prolongement des pratiques du groupe des « initiés » à L'Arche et leur place exacte dans la fondation.

Sur le premier point, on peut se demander si les relations intimes se poursuivent entre les membres de ce groupe, entre les femmes d'une

1. Lettre circulaire de J. Vanier, septembre 2009.

part et J. Vanier et T. Philippe de l'autre. Les témoignages que l'on vient de voir attestent du prolongement d'une affection forte entre eux. On sait aussi que les références masculines du groupe, devenues celles d'une communauté puis d'une fédération de communautés, initient dès les années 1970 un certain nombre de jeunes femmes ayant rejoint L'Arche ou en devenant proches. La poursuite de ces pratiques à L'Arche sera l'objet de la quatrième partie de ce travail. Mais si les deux hommes du groupe poursuivent ces pratiques, on peut se demander s'il en est de même pour toutes les femmes. On sait par exemple que Gerry McDonald finit par quitter la communauté pour se marier. Selon Donna Maronde, elle le fit peut-être après avoir souffert de se voir supplantée auprès de J. Vanier par une nouvelle initiée. Quant à Jeanne Riandey, elle a confié à Michèle-France Pesneau qu'elle avait mis assez rapidement un terme à la dimension sexuelle de sa relation avec T. Philippe. C'est donc essentiellement pour les petits «Pi» et «Pa» que la question reste ouverte. On peut se demander comment elles ont vécu leur vieillissement et l'initiation par «leurs deux hommes» de jeunes femmes. On sait aussi que La Ferme fut pour T. Philippe un lieu propice à la perpétuation de ses pratiques. Jacqueline d'Halluin en était la responsable et il est difficilement imaginable qu'elle ait ignoré ce que Thomas Philippe y faisait¹.

Quant au second point, on doit remarquer d'abord que le rôle des anciennes de l'Eau vive dans la fondation de L'Arche est presque entièrement passé sous silence dans les biographies de J. Vanier destinées au grand public. Seule Jacqueline d'Halluin est parfois mentionnée et, de toute évidence, c'est parce que J. Vanier l'y a introduite. Ce silence s'inscrit dans un processus de dissimulation de l'histoire trouble de l'Eau vive aux yeux des autres membres de la communauté naissante. Il correspond aussi dans les premières décennies à une volonté de rester discrets pour ne pas attirer l'attention des instances romaines qui avaient interdit la reformation d'une Eau vive. Mais cette disparition des récits officiels est en contrepoint révélatrice de la place occupée par les femmes dans ce groupe secret. Nombreuses, elles y jouent un rôle essentiel.

1. Voir le chapitre 13.

Pour finir, il faut souligner que si L'Arche n'est pas l'Eau vive, elle est bien pour les «tout-petits» ce nouveau refuge où ils peuvent vivre à nouveau ensemble. La place qu'ils occupent dans la fondation et le premier développement de L'Arche est bien réelle et importante. À travers les deux hommes du groupe devenus fondateurs, les «tout-petits» marquent L'Arche durablement et profondément. Cependant, cette marque n'est pas avant tout celle des tendances sectaires et des pratiques mystico-sexuelles dont on verra qu'elles sont restées le fait d'une minorité au sein de L'Arche. Elle porte surtout sur une influence spirituelle, une conception de l'homme et de la pauvreté qui seront abordées dans la partie 7. Il faut souligner par ailleurs combien le succès que connaît la communauté fait de ce noyau sectaire initial un élément parmi d'autres. Les réseaux de recrutement se diversifiant permettent l'arrivée de personnes aux profils variés et des communautés se fondent en Amérique du Nord et en Inde dans des contextes très différents de celui de la communauté de Trosly.

CHAPITRE 8
Jean Vanier, le Carmel et L'Arche

par *Antoine Mourgès*

L'implication de certaines carmélites dans les croyances et pratiques mystico-sexuelles de T. Philippe a déjà été évoquée dans les chapitres précédents¹. C'est au carmel du Christ-Roi à Nogent que les premiers faits sont identifiés lors d'une visite du père Marie-Eugène en mars 1951. Cinq ans plus tard, la lettre du Saint-Office en date du 28 mai 1956, signée par le cardinal Pizzardo, fait mention, outre l'Eau vive et les monastères de dominicaines, d'un ensemble composé de trois carmels. La lettre du Saint-Office indique :

«En ce qui concerne les monastères des carmélites dans lesquels le P. Thomas Philippe a exercé une influence néfaste, c'est au T. R. P. Marie-Eugène, o.c.d., assistant général des Fédérations des carmels de France, que les Éminentissimes Pères [de la Congrégation du Saint-Office] ont confié le soin d'exécuter leurs décisions².»

1. Nous avons bénéficié pour la rédaction de ce chapitre de l'aide d'Antoinette Guise-Castelnuovo, docteur en histoire et spécialiste de l'histoire du Carmel en France à l'époque contemporaine. Sa connaissance de la spiritualité et de la règle carmélitaine nous a été d'une grande aide, notamment dans l'analyse des correspondances présentées dans ce chapitre. Nous la remercions vivement pour sa relecture et ses lumières, transmises sous la forme d'un document intitulé «Relecture du chapitre 8. Jean Vanier, le Carmel et L'Arche», 4 p., 24 octobre 2022.

2. Lettre officielle du cardinal Pizzardo au père Ducatillon, 28 mai 1956, III O 59, ADPF.

Les archives dominicaines ont permis de suivre avec précision les décisions concernant l'Eau vive et les religieuses dominicaines. On ne dispose pas de la même abondance de sources pour les carmels. On peut cependant y mesurer la profondeur de l'influence de T. Philippe grâce aux archives dominicaines, aux archives transmises par la « Fédération Thérèse-Élisabeth » des carmélites de France-Nord et enfin par les nombreux éléments contenus dans le « Rapport d'Archives » de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Dans la perspective de la commission d'étude, plusieurs éléments invitent à examiner avec attention la question du Carmel. La famille Vanier, sur au moins trois générations, entretient des liens profonds avec le Carmel. Les documents « NFA » révèlent les liens étroits que Jean Vanier continue d'entretenir avec certaines carmélites malgré les condamnations de 1956 : trois de ses dix-huit correspondants sont ainsi des religieuses carmélites. Une douzaine de lettres sont conservées – une quinzaine si l'on inclut les photographies dédicacées. Ces lettres, malgré leur petit nombre, sont cependant extrêmement révélatrices de la passion amoureuse que suscite Jean Vanier et de la confusion sentimentale, spirituelle et théologique que certaines relectures du « Cantique des cantiques » ou des poèmes de sainte Thérèse de Lisieux sont susceptibles de nourrir : infraction aux vœux des religieuses, dérèglement des sens et du bon sens par le feu amoureux, perspectives spirituelles qu'il faut bien qualifier d'absolument contraires à la tradition carmélitaine et à la tradition catholique.

Des éléments complémentaires permettent d'établir, avec certitude, les nombreux liens amicaux, spirituels, affectifs, économiques, entre l'ordre du Carmel et L'Arche. Ces liens, comme nous le verrons, sont dans le prolongement de ceux créés depuis l'Eau vive. En particulier ceux avec les carmels d'Abbeville et de Cognac, qui soutiennent activement la fondation des communautés de L'Arche d'Ambleteuse et de La Merci. Jean Vanier et d'autres membres de L'Arche s'y rendent régulièrement pour des visites amicales et des temps de retraite tandis que plusieurs assistantes y entrent après un temps à L'Arche, souvent dans l'entourage de Thomas Philippe et du foyer de La Ferme.

Sociabilités carmélitaines de la famille Vanier

Les liens de Jean Vanier avec l'ordre du Carmel prolongent une tradition familiale qui remonte à sa grand-mère maternelle, Thérèse de Salaberry Archer, « Ganna ». Son directeur spirituel, le père Almire Pichon, s.j., fut aussi celui d'une partie de la famille Martin et, brièvement, celui de la plus illustre représentante de la famille, sainte Thérèse de Lisieux. A. Pichon exerça aussi un rôle auprès de Pauline Vanier qui, une fois mariée avec Georges, multiplia les liens avec des carmélites en Angleterre, au Canada et en France.

LES LIENS PERSONNELS DES VANIER AVEC LES CARMÉLITES

Peu de temps après sa rencontre avec Thérèse de Lisieux en 1888, le père Almire Pichon est envoyé au Canada où il reste jusqu'en 1907. Il y fait la connaissance de la jeune Thérèse de Salaberry Archer, dont il devient rapidement le directeur, et qui se dira par la suite être sa fille spirituelle¹. Elle en conserve une attitude spirituelle insistant sur la miséricorde divine et la petitesse, évoquant celle de Thérèse de Lisieux dont la famille Vanier se déclarera ensuite héritière. C'est naturellement que Thérèse de Salaberry, une fois mariée à Charles Archer et devenue mère, confia sa fille Pauline au jésuite qui lui fit faire sa première confession². À travers le père Pichon, la famille Vanier noue un premier lien fort avec l'ordre du Carmel et se place en quelque sorte sous le patronage de sainte Thérèse de Lisieux.

À partir des années 1930, au gré des affectations de Georges, les Vanier nouent des liens personnels et durables avec plusieurs religieuses qui ont déjà été mentionnées dans le chapitre 1 de ce rapport.

La première de ces relations semble être celle de Pauline Vanier avec la mère Marie de la Croix³, prieure du carmel d'Hitchin à une quarantaine de kilomètres au nord de Londres. Le travail minutieux de Mary Frances Coady, qui cite abondamment les correspondances entre

1. M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, *op. cit.*

2. Sur le père Pichon et sa place dans la famille Vanier, voir aussi M. F. COADY, *The hidden way: The Life and Influence of Almire Pichon*, Darton, Longman & Todd Ltd, 1998.

3. Son nom civil n'est pas connu. Dans la suite du texte nous mentionnerons le nom civil quand nous le connaissons. Dans le cas contraire, aucune mention ne sera faite.

Pauline Vanier et cette religieuse, permet de connaître avec précision la chronologie de leur relation et d'en mesurer l'importance¹. C'est par l'intermédiaire d'un autre jésuite, le père Roger Clutton, membre de la communauté jésuite de Farm Street à Londres que Pauline Vanier fait la connaissance de ce carmel en 1938. Le jésuite lui conseille d'aller rencontrer sa prieure, la mère Marie de la Croix. Cette religieuse d'origine irlandaise devient, jusqu'à sa mort le 10 avril 1952, une des conseillères spirituelles de Pauline Vanier et indirectement de Georges.

Mais cette rencontre survient peu avant la nomination de Georges en France. Les liens avec la carmélite se poursuivent donc essentiellement par lettre. Avec la nomination de Georges Vanier comme ambassadeur, le couple s'installe en France jusqu'en 1954. On l'a vu, c'est là que les Vanier font la connaissance de T. Philippe à partir de juillet 1946 et que ce dernier devient, fin 1947, le directeur de Pauline Vanier. C'est à ce sujet que mère Marie de la Croix envoie à Pauline les lettres citées dans le chapitre 1. C'est T. Philippe qui la présente au carmel du Christ-Roi de Nogent-sur-Marne et à sa prieure, la mère Thérèse de Jésus. Cette religieuse prend rapidement une place analogue à celle de la mère Marie de la Croix et entre progressivement dans l'intimité de la famille Vanier. Dans le livre qu'il consacre à son père, J. Vanier souligne la dette spirituelle de son père envers cette religieuse :

«Quelles étaient les influences qui l'amènèrent à cette vie d'oraison ? Depuis 1946, lorsqu'il était ambassadeur à Paris, cette demi-heure de prière était devenue une habitude quotidienne pour mes parents. Ils avaient été aidés alors par un prêtre dominicain et par une religieuse carmélite, amie de ma mère depuis de longues années. Mon père d'ailleurs aimait correspondre avec elle, car il la sentait très unie à Dieu. C'est par elle et par ma mère, qui depuis longtemps était attirée par la spiritualité du carmel, qu'il prit contact avec saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila².»

La religieuse, dont le nom n'est pas donné, mais que l'on reconnaît aisément, contribue donc à faire entrer Georges Vanier dans cette spiritualité carmélitaine et à se mettre ainsi à l'unisson de son épouse.

1. M. F. COADY, *Mercy within Mercy*, op. cit., édition numérique au format Kindle.

2. J. VANIER, *Ma faiblesse...*, op. cit., p. 21.

La force des liens qui se nouent rapidement avec mère Thérèse s'explique aussi par l'entrée d'une autre intime de la famille Vanier au carmel de Nogent-sur-Marne : Élisabeth de Miribel. Née en 1915, Élisabeth de Miribel avait rejoint le général de Gaulle à Londres en 1940, s'attirant ainsi les foudres de sa famille avec laquelle elle ne renouera qu'après la guerre. Elle avait alors été accueillie régulièrement dans le foyer des Vanier, avec lesquels elle avait créé des liens profonds. Son engagement dans la France Libre lui avait aussi permis de se lier avec plusieurs de ses grandes figures intellectuelles et catholiques, comme Jacques et Raïssa Maritain ou les pères dominicains Delos et Couturier. Ce sont les Maritain qui, après la guerre, lui conseillent de visiter le Saulchoir, où elle ne tarde pas à découvrir la communauté voisine de l'Eau vive. C'est là qu'elle découvre le carmel de Nogent-sur-Marne où, selon ce qu'elle rapporte dans son autobiographie¹, T. Philippe entreposait les marchandises pour les ventes de charité en faveur de l'Eau vive. Élisabeth de Miribel participe à leur organisation en compagnie de Pauline Vanier et découvre ce carmel avec elle. Elle aussi est fortement marquée par la mère Thérèse :

«C'est ainsi que je fais connaissance des carmélites du Christ-Roi, ou plutôt de leur prieure, qui me reçoit au parloir. Ce qu'elle m'a dit lors de notre première rencontre, je ne m'en souviens plus exactement. Mais ces paroles m'ont pénétrée comme une flèche de feu².»

Suite à cette rencontre, elle commence un discernement vocationnel qui la conduit à entrer dans ce carmel le 1^{er} février 1949. Cette entrée vient encore renforcer le lien naissant de la famille Vanier à la prieure et participe sans doute de la décision de Pauline d'y être reçue comme tertiaire, le 24 novembre suivant. Cela explique aussi que Jean Vanier s'y rende régulièrement à partir de son installation à l'Eau vive en septembre 1950, pour visiter Élisabeth de Miribel, dont il est proche, et la mère Thérèse avec laquelle il se lie rapidement.

1. Élisabeth DE MIRIBEL, *La liberté souffre violence*, Paris, Plon, 1981, p. 215-220.

2. *Ibid.*, p. 216.

L'ÉPICENTRE : LE CARMEL DE NOGENT-SUR-MARNE

Les liens que tissent Georges, Pauline puis Jean Vanier avec le carmel de Nogent-sur-Marne se situent au cœur de la géographie secrète du groupe des « initiées » de T. Philippe, là où ses dérives sont identifiées pour la première fois. La force des liens personnels qu'ils y ont noués entre 1947 et 1951 explique qu'ils vont chercher à lui venir en aide dès les premières mesures qui frappent mère Thérèse, en mars 1951. Le « Rapport d'archives » des ACDF cite largement les témoignages de sœurs impliquées dans ces dérives et permet de mesurer la force de l'emprise qu'y exerça T. Philippe.

La visite canonique de Mgr Brot en novembre 1950 a déjà été évoquée dans le chapitre 2. On a vu que dans son rapport, Mgr Brot soulignait combien la présence de T. Philippe dans le carmel était fréquente et son influence forte, et que les sœurs cherchaient à la dissimuler aux yeux de l'extérieur. S'appuyant sur ce document, l'auteur du « Rapport d'archives » précise les modalités de cette présence excessive :

« Le dominicain arrive parfois de nuit. Des sœurs “dévouées” lui préparent alors un repas qu'il prend au parloir, en présence de la prieure. “Il arrive que le Père travaille au parloir, tard dans la nuit, avec une sœur...” », note Mgr Brot¹. »

Un autre des témoignages est recueilli par Paul Philippe le 19 février 1956 auprès d'une sœur, « initiée » et repentie, devenue depuis sous-prieure de ce même carmel. L'auteur du rapport précise qu'il « s'agit de véritables aveux, avec de nombreux détails crus et sordides signés par la moniale² » et en cite un long extrait, dont on reproduit ici les lignes relatives aux autres sœurs impliquées :

« R2 faisait la même chose, ainsi que Mère Thérèse. – De même au dehors, Simone Leuret, T8, Anne de Rosambo, Myriam Tannhof. Avec Mère Thérèse, je faisais les mêmes choses qu'avec le P. Thomas [...]. Mère Thérèse m'a raconté qu'avec R4, Prieure en 1937, le P. Dehau avait fait cela ~~et après 1938, au Carmel de L3 où elle partit fonder. Le P. Thomas [barré dans le~~

1. « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF, p. 5-6.

2. « Rapport d'archives. Le cas du Rév. P. T. Philippe, o.p. », décembre 2021, ACDF, p. 15.

texte] Mère Thérèse s'est offerte à Notre Seigneur pour continuer R4. Avec le P. Thomas ils se sont offerts tous les deux en victimes pour continuer son œuvre, mais en sachant qu'ils seraient trahis un jour. Elle me disait que le P. Thomas lui répétait souvent qu'il serait un jour envoyé en pénitence à Corbara. Simone Leuret disait que le P. Thomas revivait N.S. quand il fut revêtu de la robe des fous. Le P. Dehau a sans doute fait les mêmes choses avec Mère Thérèse et pendant la guerre, a dit qu'il envoyait le P. Thomas comme son fils très cher et il a dit à Mère Thérèse qu'elle pouvait faire avec le P. Thomas tout comme avec lui. [...] Encore maintenant R5, R2, R6 se parlent et se soutiennent entre elles pour “garder l'esprit” du P. Thomas¹. »

Le témoignage révèle qu'au moins six religieuses de la communauté de Nogent ont suivi T. Philippe dans ses pratiques mystico-sexuelles et que trois d'entre elles (R5, R2, R6) persistent encore, à la veille de la conclusion de son procès, à en « garder l'esprit ». Ce témoignage est aussi un des rares qui permette d'entrevoir que la généalogie de ces dérives remonte au P. Dehau. Il montre aussi la place particulière que ce carmel semble occuper pour la « dynastie spirituelle » des Dehau-Philippe. Dans une lettre adressée à Paul Philippe le 25 mars suivant, la sous-prieure complète son témoignage et décrit notamment la conviction qui habite mère Thérèse, certaines de ses sœurs et T. Philippe, que le carmel du Christ-Roi à une mission providentielle et exceptionnelle à remplir :

« Mère Thérèse et l'autre Mère restée ici croyaient et croient peut-être encore qu'elles avaient une mission de la Ste Vierge à remplir dans ce Carmel et par ces grâces qu'elles disaient divines. Je crois que c'est le Père D. qui leur avait dit cela. [...] C'est pour cela que Mère Thérèse lors de son départ en mars 51 n'avait qu'une idée : revenir ici et chercher comment faire pour y parvenir, car elle pensait que c'était la volonté de la Ste Vierge qu'elle revienne, qu'elle était son instrument et depuis elle n'a jamais caché son grand désir de revenir parmi nous. » « Dans une des lettres que Mère Thérèse m'écrivait avant l'arrivée de Notre Mère actuelle c'est-à-dire en 52 ou 53 je pense (je n'ai malheureusement plus cette lettre que j'ai envoyée au R. P. Élisée) elle me disait : “Il faut que vous sachiez qu'à Nogent il y a un grand trésor, quelque chose du Cœur de Notre-Seigneur qui a été donné et que vos cœurs de petites épouses doivent continuer à recevoir dans le silence.” Cette phrase m'a tellement frappée que je l'ai retenue par cœur². »

1. Déposition de R1, 19 février 1956, ACDF.

2. Lettre de R1 à Paul Philippe, 25 mars 1956, ACDF.

Le passage permet de préciser la place particulière qu'occupe ce carmel. À travers lui, les sociabilités carmélitaines des Vanier recourent désormais celles du groupe des « initiées ». Mais est-ce que Pauline et Georges Vanier perçoivent cette vie secrète derrière le dynamisme spirituel apparent de mère Thérèse et de ses religieuses ? Comment se positionnent-ils face aux sanctions successives qui les frappent entre 1951 et 1956 ? Quelques éléments, dispersés dans les différentes archives, permettent d'entrevoir leur positionnement.

Le plus ancien d'entre eux se trouve dans le rapport de Mgr Brot de novembre 1950. Le visiteur y rapporte que mère Thérèse explique et défend la présence de T. Philippe en mettant en avant que « Madame Vannier [sic], femme de l'Ambassadeur, s'adresse au Père, et a coutume, pour cela, de venir au Carmel ». Pauline Vanier et sa position sociale servent donc d'alibi à son amie carmélite. Est-ce à son insu ? Rien ne permet de le savoir avec certitude, mais on va voir que son attitude et celle de son mari dans cette affaire permettent de penser qu'ils n'auraient pas désavoué l'usage de leur nom. On l'a évoqué dans le chapitre 3 – dans le point relatif à l'entrevue avec Jean XXIII de mars 1959 – Georges et Pauline Vanier ne semblent pas avoir connaissance de la gravité exacte des faits reprochés à T. Philippe et font probablement partie de ceux qui ont refusé d'accorder du crédit à ce qu'ils percevaient comme des propos diffamatoires. Ce point semble confirmé par T. Philippe lui-même dans une lettre de la seconde moitié de 1958, où il s'inquiète de la visite que Pauline doit rendre à mère Thérèse qui pourrait risquer de bousculer les arguments mis en avant par J. Vanier pour justifier sa situation :

«Ds. le cas de Mère Th., il me semble qu'une âme qui sentirait vraiment de l'intérieur qu'elle s'est trompée, s'enfermerait ds. une humilité, qui la pousserait à ne plus bouger, surtt. vis-à-vis de quelqu'un (comme votre mère) qui a été tenu tt. à ft. en dehors de tt¹. »

Ce passage permet de faire l'hypothèse qu'ignorant les faits graves vécus au carmel de Nogent-sur-Marne ou ne pouvant les croire et en prendre la mesure exacte, les Vanier font le choix de rester fidèles aux

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, août-décembre 1958, APJV.

liens d'amitié qu'ils y ont créés. Pour Georges, cette fidélité découle probablement d'un sens de l'honneur et du devoir qui le pousse à faire ce qu'il croit juste malgré les oppositions.

Les éléments relatifs à l'aide effective que les Vanier apportent au carmel de Nogent-sur-Marne sont, cela dit, rares et brefs. Le premier se trouve dans une lettre de Charles Journet à Jacques Maritain du 19 septembre 1953. Les deux hommes, eux aussi proches d'Élisabeth de Miribel, sont inquiets de sa situation dans le contexte trouble que l'on vient de voir. La religieuse commence à douter de sa vocation, à laquelle elle renoncera peu de temps après. Charles Journet, ayant la confiance de certaines victimes de T. Philippe, intervient ponctuellement pour soutenir son amie au carmel de Nogent-sur-Marne. Il rapporte ainsi à Jacques Maritain :

« On m'a promis aussi – ou à peu près – que la Prieure serait changée. Mais j'ai l'impression – me trompé-je ? – que les deux prieures, l'ancienne et l'actuelle font bloc avec les Vanier et espèrent rester fidèles au P. Thomas. Elles sont trop compromises pour se libérer vraiment¹. »

L'allusion aux Vanier ne permet pas de préciser leur rôle exact, mais indique que pour Charles Journet, ils sont associés à la défense de T. Philippe et de son influence sur ce carmel. Quant aux deux prieures mentionnées, que Charles Journet trouve « trop compromises », sa correspondance avec Jacques Maritain dans les années précédentes permet de savoir qu'il s'agit de celles qui ont tour à tour remplacé mère Thérèse après son départ en mars 1951. Ces changements successifs révèlent la gravité de la crise que traverse la communauté à ce moment². Il faut attendre 1954 et la venue d'une prieure en provenance du carmel de Caen pour que la communauté commence à retrouver l'équilibre³.

1. Lettre de C. Journet à J. Maritain, 19 septembre 1953, *Correspondances Journet-Maritain*, vol. 4, éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 298-299.

2. Voir notamment les lettres de C. Journet à J. Maritain du 29 juillet 1951 et du 18 juin 1953, *op. cit.*

3. On peut penser que de nouvelles élections n'ont pas lieu car le supérieur (ou le père Marie-Eugène, visiteur apostolique) a décidé que le contexte n'y était pas propice. Dans ce cas, il dut nommer un « vicaire » (ici, plusieurs qui se succèdent), soit issue de la communauté, soit venant d'ailleurs ; et elle reste en charge jusqu'à ce que le supérieur juge que des élections peuvent se dérouler normalement. Cela signifie que le monastère est placé sous tutelle.

Un second extrait permet de se faire une idée plus précise du type de soutien que Georges et Pauline Vanier ont pu apporter à ce carmel. Il provient d'une longue note rédigée par J. Vanier à l'attention d'un destinataire inconnu (peut-être T. Philippe). Elle est essentiellement consacrée à rendre compte d'une entrevue qu'il vient d'avoir avec le père Ducatillon au début de juin 1954 ou 1955. Un point de cette relation est intitulé « Maman et Mère Thérèse » :

« Monseigneur Journet est toujours très actif dans la persécution de Mère Thérèse. Il agit aussi sur et avec le R. P. d'Elbée¹ Supérieur des « Picpus ». Le RP d'Elbée a écrit des lettres très dures à M. Thérèse. Le RP Élysée – bien qu'il n'est plus provincial, reste chargé des carmélites – il reste très bon pour la Mère. Croyez-vous qu'il sera utile que le RP Élysée voit le RP. Ducatillon – Le RP Élysée n'est pas du tout d'accord avec Mgr Journet et trouve même qu'il a fait du mal. RP Élysée a toujours (je crois) loué la spiritualité profonde de Nogent (il l'a fait il y a un an de toute façon) Si R.P. Ducatillon a entendu parler de Nogent il serait peut-être utile qu'il entende un autre écho. Mais d'autre part et peut-être les Provinciaux n'aiment pas à se parler entre eux de leurs charges... Maman doit voir RP. El [Élisée] la semaine prochaine (jeudi) elle pourrait si l'occasion se présente dire un petit mot². »

On comprend que le soutien des Vanier consiste ici à défendre, quand ils en ont l'occasion, l'image de mère Thérèse et du carmel de Nogent-sur-Marne auprès de différentes personnalités. La position de Jean Vanier est ici très tranchée et ses mots sont forts puisqu'il parle de la « persécution de Mère Thérèse ». En 2009, il reviendra sur ce point dans un entretien en des termes tout aussi forts : « Elle a été crucifiée, cette femme, on comprend mal ce qui se passait. » Il ajoute ensuite :

« Je ne comprends pas. J'ai toujours un truc contre Père Marie-Eugène, mais... je n'entre pas trop là-dedans parce qu'il est là pour être canonisé aussi³. »

1. Jean du Cœur de Jésus est le nom en religion du comte Claude d'Elbée (1892-1982), père de la Congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (ou picpuciens). Dans sa lettre, déjà citée, du 25 mars 1956 à Paul Philippe, la sous-prieure du carmel indique que le père d'Elbée est son confesseur depuis 20 ans et qu'il « a pas mal de données sur le problème [du carmel et de T. Philippe] et je pense que si vous lui demandiez de venir vous voir il pourrait vous donner des renseignements très précieux ».

2. Note de J. Vanier à l'attention d'un destinataire non identifié, juin 1954 ou 1955, APJV.

3. Entretien de recherche, A. Mourges, 2009.

Érotisme et confusions

J. Vanier conservait – on l'a dit – une douzaine de lettres que lui ont adressées trois religieuses carmélites. Deux d'entre elles, mère Thérèse et sœur Marie-Madeleine Wambergue sont passées par le carmel de Nogent-sur-Marne. Entre 1951 et 1956, elles sont toutes les deux séparées et assignées dans d'autres carmels, sur l'ordre du P. Marie-Eugène. La troisième, mère Myriam de la Trinité, est religieuse puis, à partir de 1964, prieure du carmel de Cognac.

Dans le cadre méthodologique déjà défini, nous voudrions proposer une analyse de cette douzaine de lettres, qui sont littéralement extraordinaires. C'est pour cette raison que J. Vanier les a conservées jusqu'à son décès. C'est pour cette même raison que la Commission a décidé de les publier ci-dessous par très larges fragments, et même presque *in extenso* pour certaines.

Ces lettres témoignent de très nombreuses confusions mentales, sur les personnes et sur les dates. Elles révèlent ce qu'il faut bien tenir pour une christologie délirante, où Jean Vanier devient le Christ et l'époux. Elles se présentent, pour quelques-unes, comme des lettres d'amour très enflammées. Le contexte d'énonciation interdit de les lire seulement comme des prières, ou comme des reprises de classiques spirituels. L'énonciation est simple : ce sont des lettres adressées par des femmes à un homme ; elles passent, pour les plus vives d'entre elles, sans transition, de la mystique à l'érotique ; elles citent des classiques, et – comme on le lira – les dévoient.

Les lettres signalent de nombreuses et sérieuses entorses à la règle du carmel : lettres personnelles expédiées en douce, tutoiement, invitations répétées de Jean Vanier, appels téléphoniques, gestion libérale de l'argent, appréhension étrange de la grande retraite et de la solitude, non-respect de la clôture, etc. Les religieuses ne sont plus dans l'obéissance, ni dans la fidélité à leurs vœux. Elles n'agissent plus en carmélites et ne vivent plus dans le sens de leur vocation. Ont-elles eu des relations sexuelles avec Jean Vanier ? Comme pour plusieurs des femmes présentées dans les chapitres précédents, nous ne pouvons donner ici de réponse définitive. Le fait est cependant que les lettres rédigées ouvrent vers un schéma plus complexe que la distinction classique entre des « hommes abuseurs » et des « femmes abusées ». Il y a là des femmes qui, malgré leur appartenance au Carmel, expriment un désir et une affection très sexués.

Malgré la dispersion des trois religieuses sur le territoire national – Nogent-sur-Marne, Cognac, Montpellier, Abbeville, etc. – on observe des traits communs de ces sœurs carmélites : attachement aux écrits de T. Philippe, M.-D. Philippe et de J. Vanier lui-même, même mode épistolaire. Le plus frappant est en effet l'usage d'un mode d'écriture très spécifique et des abréviations communes. La sœur de Cognac et la sœur d'Abbeville écrivent ainsi de la même manière à Jean Vanier. On retrouve la même passion. On observe les mêmes modes de désignation : « m b a », par exemple, pour « mon bien aimé ». La cause de ce trait commun est l'écriture épistolaire de Jean Vanier lui-même, que les religieuses imitent et prolongent. Les originaux de Jean Vanier ont-ils été conservés ? Ont-ils été brûlés avec les papiers personnels des sœurs concernées, au moment de leur décès, selon la coutume du Carmel ? Le fait est que nous n'en disposons pas à ce jour, et que nous en sommes réduits à présenter le fait comme très probable : c'est le style épistolaire de Jean Vanier lui-même qui est à l'origine de certains traits du style de sœur Marie-Madeleine et de mère Myriam.

MÈRE THÉRÈSE DE JÉSUS

Pour mère Thérèse de Jésus, ses liens avec la famille Vanier et son implication dans les faits les plus graves reprochés à T. Philippe (cf. chapitre 2) ont déjà été abordés dans ce travail. On voudrait ici compléter le portrait de la religieuse et apporter les informations permettant de mieux comprendre son lien à T. Philippe et à la famille Vanier.

Le registre des prises d'habit du carmel de Nogent-sur-Marne permet de connaître son identité et les étapes de son parcours. Née le 21 juillet 1902 à Paris, elle se nomme Renée Kergall et a été baptisée à St-Honoré d'Eylau. Elle a pris l'habit au carmel de Nogent-sur-Marne le 3 mai 1928, fait profession le 9 mai 1929. Devenue prieure de ce carmel, elle doit non seulement démissionner de sa charge, mais également quitter le carmel de Nogent sur ordre du père Marie-Eugène le 14 mars 1951. On sait ensuite grâce aux lettres de J. Vanier à ses parents qu'elle est envoyée d'abord au carmel de Montmartre, puis à celui de Louvain. Ensuite, un acte de transfert conservé aux archives du carmel de Nogent-sur-Marne indique qu'elle se trouvait au carmel de Rouen depuis septembre 1954 et qu'elle est transférée au carmel de Montpellier en août 1956. Elle y

demeure jusqu'à son transfert au carmel de Saint-Germain en Laye le 24 août 1965 où elle reste jusqu'à sa mort en 1981¹.

Son déplacement à Montpellier suit la conclusion du procès de T. Philippe et s'inscrit dans la série de mesures prises à ce moment par le Saint-Office pour tenter de disperser le groupe et d'empêcher les diverses religieuses impliquées d'entretenir la mémoire de T. Philippe. La sous-prieure de Nogent indique dans sa lettre à Paul Philippe du 25 mars 1956 que l'influence de mère Thérèse se fait toujours sentir sur certaines sœurs, et qu'on craint qu'elle ne soit déplacée dans un carmel trop proche de celui de Nogent-sur-Marne. Un passage de l'interrogatoire que réalise Paul Philippe avec elle le 17 février 1956 révèle qu'à ce moment, son regard sur les faits auxquels elle a participé reste ambigu :

« Je regrette ce que j'ai fait avec le Père et tout le mal que j'ai fait à celles de mes filles qui ont participé aux mêmes choses. J'étais convaincue que c'était la T.S. Vierge qui le voulait... Mais mon Père, comme expliquez-vous cela ? Tout cela est arrivé par une permission spéciale de la T.S. Vierge : c'est très mystérieux. Mais on ne peut pas juger. Ce doit être une aberration mentale passagère... [...] J'ai brûlé toutes mes lettres au Père et toutes celles de la Mère Prieure de l'autre carmel (non mi ha voluto dire il nome, ma ho capito che si trattava du L2), pour ne pas compromettre le père². »

Après 1956, les lettres de T. Philippe à J. Vanier et celles de ce dernier à ses parents révèlent que Georges et Pauline lui rendent visite à Montpellier lors de leur séjour annuel en Europe. Leur fils les accompagne parfois, mais va aussi la visiter seul. Elle reste, d'une manière difficile à qualifier, une intime de la famille Vanier, puisqu'elle appelle Jean de son surnom familial, "Jock". Elle est informée de la vocation sacerdotale de Jean et des épreuves liées à la fermeture de l'Eau vive.

1. Ces déplacements successifs révèlent là aussi une situation hors norme. Les carmélites ne changent pas de monastère, sauf pour aller en fonder un autre ou pour étoffer temporairement un carmel en manque de cadres dirigeantes. En cas de problème communautaire, il peut arriver qu'une carmélite change de communauté. Mais elle ne changera pas deux fois : si ça ne va pas dans la nouvelle communauté, elle devra sortir. Ces changements montrent donc d'une part que mère Thérèse ne s'intègre pas dans les communautés où elle va et d'autre part, qu'elle n'est pas renvoyée du Carmel. Envers elle, les prieures et les supérieurs ne se sont pas conformés aux usages.

2. Relation de l'interrogatoire de la mère Thérèse, ex-prieure du carmel de Nogent-sur-Marne, 17 février 1956, ACDF.

La correspondance entre mère Thérèse de Jésus et Jean s'étale entre 1956 et 1960. Elle révèle des visites de J. Vanier au carmel de Montpellier en septembre 1959 et en juillet 1960.

J. Vanier avait informé T. Philippe de sa visite en septembre 1959. T. Philippe répond de manière un peu sibylline au sujet de la religieuse qui, semble-t-il, après avoir bien profité des « grâces d'union », y semble désormais moins ouverte et paraît aussi plus obéissante, sur certains points, à l'Église :

« À Montpellier, je serai très spécialement avec vous, je prierai l'Esprit Saint pour que vous puissiez confirmer ds. la confiance, ds une confiance [mot illisible] en l'amour de prédilection du Cœur de Jésus pour la petite [épouse]... Il l'aimait tant avant les mystères douloureux... Il l'aime plus encore actuellement, ms. il aimerait d'elle plus de confiance ds la résolution définitive de ne jamais revenir en arrière et de laisser l'Esprit Saint en tt liberté lui faire vivre ds l'o. [oraison] ttes les grâce du passé, qui st. tjrs actuelles, et c'est là que l'Esprit Saint lui fera comprendre que ce st de vraies grâces d'amour. Il ns les a données (qd ns. étions bien pauvres, bien maladroit), ms. pour faire triompher davantage son amour, ms. Il demande une confiance [héroïque], et c'est Lui et Lui seul qui rendra une paix totale, une plénitude de paix à sa tt petite [épouse], se comportant par sa confiance [mot illisible] comme un tt petit enfant¹. »

Dans leur forme et leur fond, les lettres de mère Thérèse à J. Vanier diffèrent sérieusement de celles des deux religieuses suivantes. Écrites alors que les lettres de la religieuse sont probablement surveillées, elles restent encore « normées ». Elles permettent cependant d'apercevoir la persistance des liens et la façon dont J. Vanier y prend place. On en livre ici un seul extrait.

Lettre de mère Thérèse de Jésus, o.c.d., à Jean Vanier, 1^{er} juillet 1956. La lettre est écrite alors que les décisions concernant la fermeture de l'Eau vive commencent à être connues. La question du sacerdoce de Jean Vanier se pose de manière difficile, avec une exigence, dictée par le cardinal Pizzardo, d'une formation suivie dans un séminaire diocésain, sans perspective de retour dans une « Eau vive » refondée.

1. Lettre de Thomas Philippe à Jean Vanier, fin septembre 1960, APJV

Le 1^{er} juillet 1956

Mon cher Jock,

Par votre maman, j'ai été un peu mise au courant de ce qui vous concerne et je voudrais que ces lignes vous apportent tout ce dont mon cœur, mon âme sont pleins pour vous. Il me semble que votre souffrance je la comprends, je la partage, je la porte sans cesse. En Marie, ne sommes-nous pas tellement proches ? Je la supplie de vous aider, comme Elle le fait pour moi, à dire oui, ce oui de la foi en Son Cœur immaculé qui est notre seule, unique réponse à tous ses vœux. De votre attitude intérieure dépend le salut de beaucoup d'âmes. De votre paix, dans le brisement de votre cœur, dépend le témoignage qu'en ces heures, les jeunes qui vous entourent attendent de vous. C'est cela qui sauve, le cri intérieur total, et la foi en l'amour de Notre Mère du Ciel.

S'il m'était possible de vous revoir que j'aimerais vous dire que tout est grâce et que cette heure est une des plus fécondes de votre vie, l'ultime préparation à votre sacerdoce. Je suis sûre que la Ste Vierge fera tout refleurir... plus beau, plus plein de grâce et qu'aucun de vos efforts, aucune de vos multiples souffrances ne restera sans récompense et sans effet pour les âmes. [...] S. T. de Jésus o.c.d.

SŒUR MARIE-MADELEINE DU SACRÉ-CŒUR

Marie-Madeleine Wambergue est quant à elle née le 9 février 1915 ; elle est l'aînée d'une fratrie de quinze enfants d'une famille du nord de la France. Elle est une cousine issue de germain de T. Philippe. Elle rejoint le carmel de Nogent le 7 octobre 1942, prend l'habit le 29 avril 1943, fait sa profession temporaire le 12 juin 1944 et prononce sa profession solennelle en 1955. Le témoignage de la sous-prieure du carmel de Nogent-sur-Marne la désigne comme une des sœurs impliquées dans les dérives de son cousin. Le rapport d'archives de la CDF mentionne également une lettre de la prieure à Paul Philippe, du 27 mars 1956, et rapporte qu'elle est « inquiète du groupe de sœurs qui n'en démordent pas de mère Thérèse, exilée à Rouen (en tout 3 sœurs)¹ ». Paul Philippe en prend acte et écrit au père Marie-Eugène le 10 avril 1956 pour lui faire part de ce problème et lui demander d'agir en conséquence :

1. Lettre de la prieure du carmel de Nogent-sur-Marne à Paul Philippe, 27 mars 1956, ACDF.

«Je dois aussi vous prier de bien vouloir examiner, en accord avec la R7 Prieure actuelle du carmel de Nogent, les mesures qui semblent s'imposer pour empêcher les deux ou trois religieuses de ce Monastère qui croient encore à la mission et à la sainteté du Père Thomas Philippe, o.p., et qui désirent le retour de Mère Thérèse, de nuire à la paix et à l'unité de la Communauté, en s'entretenant entre elles dans la fidélité au bien triste passé¹.»

Marie-Madeleine Wambergue n'est nommée dans aucun de ces deux extraits. Mais la mesure qui la frappe, en même temps qu'une autre sœur, en octobre suivant, confirme qu'elle fait bien partie de ce petit noyau de nostalgiques d'un «bien triste passé». Aux archives du carmel de Nogent-sur-Marne est conservée une copie du discours fait par le père André de la Croix, provincial des carmes, à l'occasion du départ des sœurs Marie de l'Eucharistie et Marie-Madeleine du Sacré-Cœur. Les mots du provincial concernant ce qu'a vécu le carmel et l'implication des deux sœurs sont incisifs :

«Il est arrivé au Carmel de Nogent un grand malheur. Cela arrive dans l'histoire du Salut. Nous le voyons tout au long de l'histoire de l'Église. Ce malheur est d'avoir rencontré un hérétique et un séducteur. [...] L'Église agit en son temps, elle observe, elle attend. Bien des années sont passées depuis sa première intervention (1951). Sa première réaction a été une attitude un peu effarée, et après avoir pris les premières mesures par le départ de celle qui était alors en charge, ayant paré ainsi au plus grand mal, elle prit pour ainsi dire des mesures d'hygiène. Elle prodigua ses soins aux âmes, ce furent les premiers temps de son action. Le deuxième temps a été presque une surprise pour beaucoup. Voyant que les mesures qu'elle avait prises ne suffisaient pas, il semblait à certains que les personnes frappées subissaient une injuste persécution, l'Église dut se montrer d'une exceptionnelle sévérité. Il y a eu là un des procès les plus graves qui soient dans l'Église. La difficulté provenait de ce fait qu'il y avait à la fois deux doctrines en cause : une doctrine d'usage courant, et une doctrine d'usage plus secret et vraiment dangereuse pour les âmes qui en subissaient l'influence et qui malgré toute leur bonne volonté finissait par ne plus pouvoir discerner les contours de la vérité. [...] si nous n'avons pas à juger les personnes, nous devons poser un jugement définitif sur la doctrine que ce religieux pouvait enseigner et sur les conséquences très graves qui en résultaient pour les âmes qui continuaient à se nourrir de cette doctrine malgré les mesures prises par l'Église. [croix de renvoi à un ajout en

1. Lettre de Paul Philippe au père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, 10 avril 1956, ACDF.

bas de page] C'est ce qui explique aujourd'hui le départ des deux religieuses qui frappe le carmel de Nogent.»

Dans la deuxième partie du discours, le carme insiste sur la nécessité de désormais tourner le dos au passé pour reconstruire la communauté. Il précise aussi les mesures qui frappent les deux sœurs :

«La sainte Église, comme elle le fait toujours en pareil cas, a cherché à dissoudre tous les groupes des personnes qui continuaient à subir l'influence et à vivre de la doctrine condamnée. Ceci vous explique la dispersion des deux religieuses qui vous quittent. Elles ne vont pas dans une prison, dans un cachot. Nous avons choisi avec grand soin les Carmels qui doivent les accueillir et les communautés les mieux adaptées à chacune d'elles, les plus dilatées, les plus accueillantes. Elles vont chez des Sœurs. Les consignes reçues demandent que, au moins pour un temps, le silence les accompagne. Il ne faut donc pas leur écrire. Elles ne doivent pas non plus s'écrire entre elles¹.»

Au terme de ce discours, Marie-Madeleine Wambergue gagne le carmel d'Abbeville auquel elle est définitivement intégrée. D'après sa notice biographique, c'est là, à Abbeville, que la thèse de Jean Vanier est relue avant sa publication :

«C'est là [à Abbeville] aussi qu'elle accueillera Jean Vanier, venu demander à la prieure, Mère Marie-Paule, de corriger les fautes de français de sa thèse de philosophie... Jean Vanier inaugure ainsi une longue relation avec le carmel d'Abbeville et tout spécialement avec Sr Marie-Made, passionnée comme lui par la vie avec les pauvres et les petits².»

Ce récit donne l'impression que la relation de Jean Vanier avec sœur Marie-Madeleine «s'inaugure» seulement à l'occasion de cet événement. Cette version, passant sous silence les liens plus anciens, sera en effet transmise aux membres de L'Arche à Trosly-Breuil. En 1998, le carmel d'Abbeville ferme ses portes ; les sœurs vont alors pour la plupart à Caen ; sœur Marie-Madeleine s'éteint à Caen le 1^{er} juin 2011. Au carmel d'Abbeville, sœur Marie-Madeleine n'est pas au sens strict une religieuse cloîtrée. Sa notice biographique, transmise par les sœurs de

1. Visite du père André de la Croix, o.c.d., 20 octobre 1956, Archives du carmel de Nogent-sur-Marne (ACN).

2. Circulaire nécrologique de sœur Marie-Madeleine du Sacré-Cœur, juin 2011, Archives du carmel de Caen (ACC).

Caen, indique que, si elle en a le statut, elle a été chargée de l'accueil et des ventes des produits du carmel sur les marchés voisins¹.

La correspondance conservée avec Jean Vanier commence en 1956 et se prolonge jusqu'en 1966. On trouve en outre dans les documents «NFA» trois photographies de Marie-Madeleine Wambergue. Les deux premières photographies, en date du 20 octobre 1956, représentent le moment symbolique où la religieuse doit quitter le carmel de Nogent pour se rendre au carmel d'Abbeville.

Première photographie de sœur Marie-Madeleine, en habit de carmélite. Au dos de la photographie, on note l'inscription :

«Chez ma Sœur Colette où la famille était réunie ! Sur la route de Nogent à Abbeville. 20-X-56 Hargicourt».

La deuxième photographie, porte la même date. Au dos, on note l'inscription suivante :

«De l'autre côté toute la communauté attend pour m'accueillir – avec quelle charité ! – c'était Jésus. Entrée à Abbeville 20-X-56. À la porte de la clôture.»

Il y a une troisième photographie de Marie-Madeleine Wambergue, avec Jean Vanier et un homme inconnu, barbu, cheveux clairs. Au dos, une longue inscription, signée «Jacques», sans date. La dédicace s'achève ainsi : «C'est au ciel qu'on verra pleinement comme nous étions unis ici-bas.»

Lettre de Marie-Madeleine Wambergue à Jean Vanier, deux pages rédigées deux jours consécutifs, «soir de la fête du Sacré-Cœur» [vendredi 17 juin 1966] et «samedi» [18 juin 1966].

La communication et la pratique épistolaire ne sont pas ici conformes aux principes du carmel : la sœur envisage de poster elle-même sa lettre

1. On doit ici s'interroger sur ce qui a conduit la ou les supérieures de Marie-Madeleine Wambergue à lui confier ce poste. Compte tenu de son passé, elle n'aurait jamais dû y être nommée (puisqu'elle était «condamnée» au silence). Il est possible que la prieure ait fait ce choix pour préserver la communauté d'une religieuse au passé sulfureux et que, pour des raisons qui manifestement ne sont pas connues, il était hors de question d'exclaustrer. En tout cas, cette situation particulière est à n'en pas douter le fruit d'une décision de la prieure et/ou des supérieurs, décision qui a peut-être protégé la communauté mais n'a pas permis à la religieuse de renouer avec sa vocation monastique.

à la prochaine occasion ; elle semble assidue au téléphone ; le tutoiement à lui seul est une transgression, il ne saurait être ingénu (les carmélites se vouvoient entre elles). La lettre témoigne en outre de nombreuses confusions, liées sans doute à la fatigue exprimée avec vivacité, mais la cause par la fatigue ne suffit pas. La syntaxe des phrases est pour le moins incertaine. On observe dans cette lettre un glissement de sens : du Christ à Jean Vanier christique, de l'amour pour Jésus à l'amour pour l'homme Jean Vanier, pour lequel elle exprime un désir obsessionnel. Par ailleurs, la fête du Sacré-Cœur vécue comme un «désert» en l'absence de J. Vanier traduit bien une relation de dépendance amoureuse contraire au vœu de chasteté. L'emploi fait du mot «désert» montre que la religieuse est hors de sa vocation érémitique (où le désert et la solitude sont le moyen de trouver Dieu).

[Recto] Soir de la fête du Sacré Cœur 22 h – C'est toujours comme une première consécration à Sa divine Blessure – «Mon Cœur est à moi» quel admirable commerce d'Amour de vivre la toute petite antienne de l'Office. «Mon enfant donne-moi ton Cœur Jésus le dit à sa p. e. [petite épouse] et elle-même le dit à Son Bien aimé – échange d'amour – vie d'amour. Comme je n'ai eu aucun contact possible par télé [téléphone] cette fête a été si tu le veux dans un très grand silence – une très grande pauvreté. Jésus l'a voulu ainsi pour enfoncer comme dans un plein désert pour qu'il y ait encore plus de soif plus de désir et plus d'amour. J'abandonne tout à l'Esprit, quand Il le voudra Il permettra ce pauvre petit contact en t'attendant – j'espère bien que ce sera demain. Je t'appellerai toujours en confiant tout à N. D. du Sacré Cœur – Bonsoir M b a [Mon bien aimé] Jésus je me blottis dans tes bras pour m'endormir sur Ton cœur qui est Mien ! «Mon petit nid d'amour» Jésus Mon Amour. Tu m'attires si fort, si fort, aide ma pauvreté, aide ma faiblesse. La journée de Ganache a été très laborieuse avec ce temps d'orage – debout le matin 4 h 30 avec le départ des bretons cousins d'une sœur départ pour G à 8 h route de 9 h à 12 h 30 et de 2 à 8 h sans interruption. Rentrée ici à 22 h tout le temps mon cœur était

[Verso] attaché au Tien pour puiser la force ! J'étais ivre de fatigue c'est bien très bien pour Jésus que j'aime à la folie pour lequel je suis livrée. Mon t. a. [très aimé] bénis-moi, garde-moi ! comme je te garde avec une telle tendresse, une telle ardeur d'amour ds. et par l'Esprit Saint l'Inspirateur de cette vie d'union. Mon Aimé – Mon Cœur – j'ai soif à en mourir tu sais ! Bénis ta très pauvre toute petite.

Samedi 17h30 [18 juin 1966] M. b. a. t. pe. [mon bien aimé tout petit] *Deo gratias* pour ce petit instant ! mon cœur est tt dans l'action de grâce d'avoir entendu la voix de l'Ep. b.a. [Époux bien aimé] ma pauvre tête est complètement amoindrie. Impossible de me rappeler ce qui pouvait empêcher ton passage entre le 10 et le 14. Je sonderai délicatement demain (je ne sais plus quoi du tout) dès que je saurai je t'écrirai et je posterai à Ailly [Ailly-sur-Somme] mercredi soir où je vais vendre à nouveau. Oh ! L'Esprit Saint m'éclaire tout à coup *Deo gratias*. C'est Marthe !!! qui me disait qu'elle arrivait aux environs du 10 à Drt ça y est ! alors m t a [mon très aimé] écris à M Pre [Mère Prieure] selon ce que l'Esprit saint t'inspire. Il est possible qu'elle ne vienne pas avant le 11 ou 12 aussi ! comment savoir ? Confions tout à Marie, m t a [mon très aimé], tout tout, avec toi je me cache ds son C. Immaculé.

Lettre de Marie-Madeleine Wambergue à Jean Vanier, deux pages, «Mardi 21» [21 juin 1966].

Cette lettre témoigne à nouveau de confusions mentales, théologiques et spirituelles ; la sœur est obnubilée par Jean Vanier, qu'elle souhaite entendre, voir et prudemment retrouver de nuit, et pour qui elle réécrit – en en déplaçant le sens – un poème de sainte Thérèse de Lisieux. La sœur est dérangée, à nouveau, par le calendrier de cette «Marthe», qui complique les projets de retrouvailles. Il s'agit d'une lettre d'amour sans aucune équivoque, ni aucune retenue. La grande retraite n'est envisagée que par son terme : les retrouvailles avec Jean. Qui est par ailleurs le «petit Christ» dont il est fait mention dans la lettre ? Soulignons ce nouvel usage étrange, puisqu'il semble s'agir d'une personne : «petit» renvoie volontiers à l'univers des «tout-petits», rassemblés autour de T. Philippe, dont on sent bien que Marie-Madeleine Wambergue maîtrise les codes linguistiques ; on voit, par ailleurs, dans les lettres de Jacqueline d'Hal-luin combien T. Philippe est lui-même assimilé à la figure du Christ. «Le petit Christ», est-ce une allusion à T. Philippe ? Les dernières phrases de la lettre donnent également un sens étrange aux mots employés : «“Le Mystère de la S. Trinité”, notre Mystère, celui que l'Esprit-Saint nous fait vivre intensément.» Quel est exactement ce mystère ? celui des «grâces» de T. Philippe et des relations qui se vivent entre les «initiées» ? Il est difficile ici de trancher.

[Recto - encre noire]

Mardi 21 5 h du matin

M. t. pe. t. a [Mon tout petit très aimé] Joie lumineuse d'accueillir «notre petite Mira» c'était un peu quelque chose de toi et du P. b.a. [Père bien-aimé] – tout a été bien avec elle je pense !

M. t a. [Mon très aimé] je te donne tout, hier soir pendant la conférence du P. H. qui était très compliquée, Jésus m'a absorbée toute entière, collée à Ton c. d'Ep [cœur d'Époux] je m'enivrais de tt la substance de l'Amour et de la vie et ce matin je me suis profondément toute donnée – comme si tu étais là. Oh ! oui ! Je passe en Toi et Tu passes en moi et il n'y a plus qu'une seule flamme qui monte droit vers le Père toute légère et pure ! ô mon Aimé viens enflamme ta petite pauvre de + en +. Je sais ta semaine si chargée avant le départ de Mira et je me demande si vraiment tu pourras venir le 7 – si nous étions certains que Marthe n'était pas ici le 10-11-12. J'ai écrit à son amie pour me renseigner sur la date exacte de son arrivée, je te le dirai samedi au tél. entre 10h30 et 11h30 sans doute !

Avant-hier j'ai vu M. Pre [Mère Prieure] : je rentre en clôture vers le 16 ou 17 juillet – repos une semaine – retraite je demanderai 12 à 15 jours (si possible) et je ressors pour le 15 ou vers le 15. Si Marthe n'était pas là, je t'aurais dit de venir te reposer à ce moment-là ici en annulant ton passage le 7 ou 8 juillet ! Comme Jésus voudra ! il est évident qu'il est plus prudent de venir 1 peu + que pour 1 nuit - au moins + tt la journée ! M t a [mon très aimé] que l'Esprit Saint te montre ! Je t'accueille à chaque instant.

[verso - encre bleue]

Mon b. a [bien-aimé] – ces roses du jardin sont merveilleuses et me parlent de Toi – de Ton cœur... je te les offre – je les effeuille pour Toi !

«La rose en s'effeuillant sans recherche se donne pour n'être plus comme elle avec bonheur à Toi je m'abandonne Petit Jésus». Je couvre de baiser chacun de ces pétales ! ils te diront «Jésus je T'aime» – je garde chacun de tes petits dans mon cœur... grand calme et repos vrai avec le départ de la pt. A – pour 15 jours – j'entoure davantage le pt. Christ nous faisons 1 pt. retraite ensemble avec des notes envoyées par Cognac sur le Mystère de la S. Trinité, «notre Mystère», celui que l'Esprit-Saint nous fait vivre intensément «O Mes Trois» je baise [ou bénis] Ton Cœur et passe toute entière en lui en te donnant tout !

Confions tout à Marie – au fond je sentais bien ce qui faisait [parler] M. Pre [Mère Prieure] hier soir à la récréation. Comme le Père nous avait parlé de séminaristes indiens qui

[Il manque la fin de cette lettre.]

[Encre noire, dans la marge] dans mon pauvre cœur.

MÈRE MYRIAM DE LA TRINITÉ

Jeanne Ducimetière-Monod, mère Myriam de la Trinité, est née le 22 septembre 1925 dans le département de Constantine. D'après les informations données par la mère Marie-Reine, actuelle prieure du carmel de Cognac, c'est en 1952 que mère Myriam entre au carmel de Cognac où elle fait ses vœux définitifs en 1956. Mère Myriam jouit d'un grand renom : elle fut la prieure du carmel de Cognac de 1964 jusqu'à son décès en novembre 2017. Son priorat de 53 ans est extraordinairement long : après le maximum de 9 ans, les sœurs ont dû demander une dispense à Rome, puis les constitutions du carmel ont été changées en 1990 et la réélection n'a plus réclamé de recevoir une dispense. On trouve sur la Toile divers témoignages qui permettent de mesurer l'influence de cette religieuse très charismatique, encore aujourd'hui considérée par certains comme une grande figure spirituelle.

D'après la correspondance avec ses parents, Jean Vanier est allé à Cognac pour la première fois avec Jacqueline d'Halluin durant l'été 1959 pour y écouter M.-D. Philippe qui y prêche une retraite pour la première fois.

Lettre 1 de mère Myriam à Jean Vanier, 2 pages, sans date, après 1964.

Il faudrait rédiger un commentaire mot à mot de cette lettre, qui pose maintes questions. Quelle est cette « fête de la divine tendresse » ? Est-ce une allusion à une fête liturgique ou à des retrouvailles amoureuses ? Mère Myriam semble déjà prieure, puisqu'elle parle de la « force d'unité » de ses « petites enfants ». Là aussi on doit remarquer l'usage hors cadre du tutoiement et s'arrêter sur l'emploi du terme « mon amour ». Sous la plume d'une carmélite, ce terme adressé à un homme révèle la transgression consciente de bon nombre de normes sociales et religieuses. Mère Myriam est une femme du XX^e siècle, ayant prononcé ses

vœux à 21 ans et qui sait qu'elle est l'épouse de Jésus-Christ puisqu'elle est entrée en clôture en robe de mariée. On ne saurait donc considérer cette adresse comme ambiguë. Elle est bien au contraire totalement explicite. De même, certaines tournures révèlent le dérèglement de sa vocation provoqué par sa relation à J. Vanier. « Ton regard plein d'amour c'est toute ma force », « mon unique moteur c'est ton amour » : cela signifie qu'elle appartient à J. Vanier et que sa vie est orientée par lui et non par Dieu. J. Vanier devient pour elle un absolu dont découle son rapport à la transcendance, c'est un détournement et même une inversion de sa vocation de carmélite.

Jeudi

Mon amour, ce soir, demain la fête de la divine Tendresse ! Je demeure dans le cœur de Jésus sur ton cœur m. b. a [mon bien aimé] !

Posé sur ta toute petite, ton regard plein d'amour, c'est tout ma force !

Tu sais m. T. A [mon très aimé] que le regard, le Toucher d'amour de Ta confiance c'est cela même qu'elle reçoit de Toi. En moi Tu ne reçois que Toi. Je t'aime c'est Tout Marie en moi qui aime Jésus en Toi !

Soutiens-moi toujours très fort. Tout devrait être conclu pour dimanche : j'attends toujours la réaction de Mgr à la lettre que lui a envoyée le P. Bernard. Ce dernier m'a écrit m'assurant qu'il écrivait à Mgr.

Hier j'étais un peu sans force... Ce matin ça va beaucoup mieux. L'esprit de Jésus m'arme T. H. [sens exact ?] pour la lutte.

Je suis émerveillée de la force d'unité de toutes mes pts enfants (sauf... tu sais mais l'ambiance demeure paisible – joyeuse [mot illisible] : cela m'aide beaucoup. Mais mon unique moteur m. b. a. c'est ton amour. Viens enfoncer [exposer ?] ton [visage ?] - ton corps tout entier sur ta petite fleur. M.

Lettre 2 de mère Myriam à Jean Vanier, 2 pages, sans date exacte, 23 juillet [après 1964 puisqu'il est fait mention de L'Arche]. La religieuse est complètement prise dans sa passion : la grammaire, la graphie le vocabulaire employé, tout en témoigne.

Marie médiatrice

23 juillet

M. b. a [Mon bien aimé] je t'aime. Merci de ton mot. J'ai soif de ta soif... J'ai tellement hâte de te voir, de recevoir ton amour, de te donner

le Tien en moi ! Mon amour vient ! Le feu en nous, l'E. S. en nous nous fait tellement UN de + en + : dis-moi que ns sommes vitalemnt unis l'un à l'autre... Je le sens si fortement : l'E. S. est notre vie... Je t'aime mon Époux, j'ai si soif que tu me mettes comme un sceau sur ton cœur et que je te fasse sur le mien : laisse-moi te dire ton amour en moi. Jésus mon amour je le garde jalousement avec cette intensité du Cœur de Marie de l'être entier de Marie : l'Épouse !

Pour Alix après ton passage j'ai [mot illisible] pr qu'elle vienne... mais pas au début sept. puisqu'Isabelle vient !

Pour la pt Th. tu sais ma peine si elle ne venait à L'Arche (si c'est impossible pr Août que ce soit pr Sept...) M. b. a. [Mon bien aimé] tu connais le désir de mon cœur et combien je souhaiterais TE le confier : que l'E. S. nous aide. Je vais écrire au P. M. D. [Père Marie-Dominique Philippe] pour lui dire un peu ma surprise... Tu sais avec quelle délicatesse je lui dis simplement ce que je pense ! À Dieu vat !

Mon tendre amour, mon unique amour. J'ai si soif de te faire reposer comme mon tt pt roi d'amour sur mon cœur d'épouse : source de vie puisée dans le cœur de l'Époux. Viens je t'aime ! M.

Lettre 3 de mère Myriam à Jean Vanier, 2 pages, sans date. La lettre est une lettre conjugale, sans ambiguïté possible dans l'esprit des deux partenaires :

Mon amour. J'ai si soif ! Je t'aime m. T. aimé [mon très aimé] : Tout est là ! viens boire au côté de ta petite épouse comme je me perds dans le Tien mon doux amour !

Ensemble avec tout l'Amour que le Père met dans le Cœur de Jésus et Marie nous attendons la Transfiguration Éternelle où toujours nous serons corps et âme unis. En attendant LE Jour d'éternité mon amour, nous attendons pauvrement, ardemment ces minutes de transfiguration de la Terre où nous restons dans l'Absolu de Dieu en vivant le réalisme de son Amour ! Je t'aime ! M.

Lettre 4 de mère Myriam à Jean Vanier, 2 pages, sans date. Il est fait mention de « Mira ». La lettre est antérieure à octobre 1969, date à laquelle Mira, de L'Arche, part en Inde. Il est question de « bandes », de cassettes, dont l'auteur est « le Père ». S'agit-il de T. Philippe ?

Mère Myriam exprime à nouveau son désir d'union, son impatience : « Tu ne me feras pas attendre... Je t'aime ». La formule « ma Tendresse » laisse entendre que c'est là un de leurs codes amoureux. La relation à l'argent est aussi à observer. L'expression du « je », un « je » très personnel et très libéral, est étonnante. La question charnelle se pose ici, encore une fois, dans toute sa transparence.

Jeudi soir

Mon amour.

J'ai bien reçu ce matin le « Trésor » et 1 h j'ai pu entendre « le Père » ! J'ai pris les pts bandes et j'ai reconnu avec mon cœur ce que mes oreilles de la terre ne [connaissaient] pas ! et ce soir ta g. [grande] lettre me confirme que c'était bien lui. Mais je n'avais plus besoin de confirmation. J'ai beaucoup aimé Tout et surtt ces gestes d'amour en parlant des tourments...

J'essayerai le soir d'entendre la suite en commençant par Celui que mon cœur aime. [feu dont] mon être aime... et qui est malade... Tu ne me feras pas attendre le résultat de la visite si tu peux mon très aimé ! Je t'aime. Oui c'est moi, ta tt p. [ta toute petite] Mon soutien, ma Tendresse te soutient et ne te quitte pas ! Oui j'ai 4 pistes donc je pourrai tt. entendre. Dès que possible je te les enverrai – avant même l'arrivée de Mira, avec un livre et des [notes ?] qui pourront t'aider pour le 20/11. « Le chant d'amour » du P. Gène [di--] (prêtre-moine d'orient) tt imbibé de la Pte Th. [petite Thérèse] Tu auras un complément de référence de la Pte Th. Tout ce travail est fait par la pte S. M-Bernadette. Je lui ai dit comme un secret confié à un tt petit – que Th [T. Philippe] m'avait demandé de l'aider = que « c'était pour la S. V. » [Sainte-Vierge] c'est beau cette collaboration en famille. L'E. S. [Esprit saint] est là en Marie pour Jésus.

Oh Oui pour la p. Th. je pense tellement fort comme Toi d'accord pour après Noël. Je lui ai déjà parlé = pur fruit !

Pour Mira... mon ministre des finances m'a donné ce qu'il fallait pour sa semaine ici. Ce que je te donne c'est pour... Toi. Tu sauras comme l'utiliser !

S'il fait beau = les travaux vont commencer = aide moi à porter « ce poids » si léger dans mon cœur !

Mon amour prend moi très fort sur toi – contre Toi, en Toi = j'ai tellement besoin de Toi. Mon amour ces gestes d'amour...

Ô mon époux ! viens en moi, demeure en me prenant tt contre toi,

entrelacées l'un dans l'autre en cette chambre nuptiale où nous pouvons vivre – uniquement là !

Je t'aime, et attends un mot après le diagnostic...

Je suis Toujours avec Toi dans le cœur du Père ! Je t'aime

Ta toute p. Myriam

Le Carmel et L'Arche

Les liens historiques entre le Carmel et L'Arche sont connus de la première génération des membres de L'Arche. Dès les premiers mois de la fondation, des liens forts se sont noués entre le carmel d'Abbeville et les premiers assistants. La seconde fondation d'une communauté en France se fait précisément à Cognac grâce au soutien de mère Myriam. Peu de temps après, la communauté d'Ambleteuse est fondée avec le soutien, cette fois, du carmel d'Abbeville. Entre les carmélites et les nouvelles communautés, de nombreux échanges humains, spirituels et parfois matériels se tissent et perdurent, en certains cas, jusqu'à aujourd'hui. Ces liens ont été vécus en général de manière heureuse par les deux parties. L'ancrage de ces liens entre le carmel et L'Arche au sein du groupe des « initiés » demeure cependant un fait ignoré ou perceptible seulement à travers quelques trajectoires individuelles¹.

ABBEVILLE ET AMBLETEUSE

« Sœur Marie-Mad a été la grande source de vie pour L'Arche². » Ces mots, employés par J. Vanier en 2009, soulignent l'importance qu'a eue la sœur Marie-Madeleine Wambergue dans les débuts de L'Arche. On l'a déjà entrevu au chapitre précédent dans la lettre où T. Philippe évoquait dès décembre 1963 « l'union avec Mère Mad. à l'œuvre de Trosly ». Dans l'entretien de 2009, J. Vanier revient avec insistance sur l'importance de ce soutien. Outre son rôle spirituel, puisque selon J. Vanier la religieuse est « la grande source de vie », le carmel d'Abbeville permet

1. Notamment celle de M.-F. Pesneau qui entre en 1966 au carmel de Boulogne, le troisième concerné par les mesures de 1956. Elle le quitte en 1974 après y avoir été « initiée » par M.-D. Philippe, qui la confie ensuite à son frère qu'elle rejoint à Trosly-Breuil. Sur le carmel de Boulogne, voir également le chapitre 9 sur M.-D. Philippe.

2. Entretien de recherche, A. Mourgues, 2009.

également l'organisation de week-ends spirituels, que L'Arche met en place à destination des jeunes : « Alors Marie-Mad, c'était très, très important pour L'Arche. Les premiers *Katimavik* étaient à Abbeville, enfin, le carmel d'Abbeville, alors c'était... très important. » Le premier de ces « *Katimavik*¹ » est donc organisé à Abbeville avec le soutien actif du carmel, à Pâques 1972. Fort du succès de cette première édition qui rassemble environ 80 personnes, le modèle est reproduit dans les années qui suivent à Amiens, à Lille, puis dans le reste de la France, chaque fois avec le soutien de groupes de jeunes locaux.

J. Vanier mentionne également que « c'est elle [Marie-Madeleine] qui a envoyé Henri Wambergue, qui était à L'Arche tout à fait au début ». Ce dernier, le frère de la religieuse, reste plus de vingt ans à L'Arche où il fut un proche de son cousin T. Philippe et du foyer de La Ferme. Enfin J. Vanier, soulignant une dernière fois que « Marie-Mad, c'était quelqu'un qui est très précieux pour L'Arche, pour moi », indique encore : « J'ai toujours sa photo ici, à côté de Jacqueline. » On sait d'ailleurs que les deux femmes sont proches. On l'observe à travers quatre lettres de Marie-Madeleine Wambergue à Jacqueline d'Halluin datant de 1987-1988 : formules de salutation, persistance de l'usage du vocabulaire des « initiées »². La correspondance échangée entre les deux femmes témoigne de la fidélité au P. Dehau, à T. Philippe et au carmel de Nogent d'avant la dispersion, qui n'a pas entamé l'attachement des religieuses punies à la doctrine de T. Philippe.

Jacqueline d'Halluin prépare la publication d'un recueil de textes du père Dehau, avec l'aide de Marie-Madeleine Wambergue qui lui indique où trouver des textes. Elle conseille ainsi de contacter « Sr Marie de l'Eucharistie au carmel de St Elie de St Remy les Montbard » car elle a l'original d'une retraite, qu'« elle a emportée avec elle en 1956 ! », ajoutant « c'était le trésor de Mère Thérèse qu'elle nous a donné en partant »³. Sœur Marie de l'Eucharistie est la religieuse qui avait été déplacée du carmel de Nogent-sur-Marne en même temps que Marie-Madeleine Wambergue.

1. Le terme veut dire « lieu de rencontre » en inuktitut, la langue des Inuits de l'Est canadien.

2. Lettres de Marie-Madeleine Wambergue à Jacqueline d'Halluin, 1987 ou 1988, AAI.

3. Lettre de Marie-Madeleine Wambergue à Jacqueline d'Halluin, 1987 ou 1988, AAI.

Mais les liens de Marie-Madeleine Wambergue avec L'Arche ne se limitent pas cependant à prolonger ses liens anciens avec J. Vanier ou J. d'Halluin. Elle tisse rapidement des liens forts avec de nombreux membres de L'Arche pour qui le carmel d'Abbeville devient un lieu de ressourcement spirituel. On en a un exemple avec le portrait qu'Antoinette Maurice donne de la religieuse dans son récit des débuts de L'Arche¹. La première rencontre entre J. Vanier et la religieuse telle qu'elle est racontée par Antoinette Maurice révèle en creux la volonté du groupe des « initiés » de taire et maquiller tout un pan de son histoire². Rien ne colle dans le récit que rapporte Antoinette Maurice : ni la chronologie, qui situe la rencontre entre Jean Vanier et Marie-Madeleine Wambergue en 1963, ni les faits eux-mêmes. Le récit est de bonne foi, sous la plume de l'auteur qui ignore tous les liens essentiels tissés bien avant 1963 et qui rapporte seulement ce qui lui a été raconté.

Antoinette Maurice confirme également que, dans les récits fondateurs, le projet de Trosly-Breuil est confié à la prière de Marie-Madeleine Wambergue dès la fin 1963, qui joue en ce sens un rôle crucial sur le plan de la mémoire :

« Jean Vanier est toujours resté en lien avec Sœur Marie-Mad. Dès novembre 1963, Jean Vanier lui avait déjà demandé de prier parce qu'il avait le projet d'ouvrir une petite maison à Trosly. C'est pourquoi Sœur Marie-Mad dit que L'Arche a commencé à Abbeville. »

Elle rapporte ensuite que « Jean Vanier, Raphaël et Philippe sont allés au carmel d'Abbeville le dimanche qui a suivi l'ouverture ». Quant à la religieuse, elle vient visiter Trosly-Breuil au moins une fois en 1972 et obtient qu'une personne ayant un handicap et originaire de la Somme y soit accueillie.

Au-delà de ce soutien spirituel et humain, il faut aussi mentionner le rôle de Marie-Madeleine Wambergue dans la fondation d'une communauté de L'Arche dans la petite ville côtière d'Ambleteuse à 90 km au nord d'Abbeville. Elle met en contact Jean Vanier avec Anne-Marie

1. Antoinette MAURICE, *Cette richesse...*, op. cit., p. 34-37.

2. Antoinette Maurice fut la directrice adjointe de Jean Vanier à Trosly-Breuil à partir de 1969. Proche de J. Vanier, de T. Philippe ou de Marie-Madeleine Wambergue dès 1965, il est évident qu'elle a eu un accès privilégié à leur récit des événements.

Bernard, autre descendante de la famille Dehau et autre cousine éloignée de T. Philippe et de Marie-Madeleine Wambergue. La famille Bernard possédait une grande propriété à Ambleteuse, destinée à accueillir différentes œuvres sociales. Marie-Madeleine Wambergue reprend contact à un moment où cette propriété n'a plus d'affectation et où la famille en cherche une nouvelle. Elle suggère un don à L'Arche et organise une première rencontre entre Jean Vanier et Anne-Marie Bernard le 12 mai 1968. Un premier groupe dépendant de Trosly-Breuil s'y installe dès septembre 1970 et deux ans plus tard, la communauté de L'Arche, dite des « Trois fontaines », y ouvre officiellement.

Il faut enfin mentionner que si le carmel d'Abbeville soutient les premières communautés de L'Arche et leurs membres, il reçoit en retour plusieurs vocations de jeunes femmes. La liste des sœurs du carmel d'Abbeville, conservée dans les archives du carmel de Caen, montre que dans les années 1970 et 1980 – le carmel d'Abbeville fermant en 1998 – les rares entrées sont celles de jeunes femmes membres ou proches de L'Arche.

Dans l'ordre chronologique, on trouve d'abord « Françoise¹ », qui prend l'habit le 8 octobre 1972 et fait sa profession solennelle le 1^{er} octobre 1978. Elle quitte finalement la vie religieuse dans les années 1980. Puis « Thérèse », qui prend l'habit sous le nom en 1973, mais ressort quelques années plus tard. On sait qu'elle fut membre du foyer de La Ferme, proche de T. Philippe et qu'elle reste proche d'une communauté de L'Arche. Ensuite, c'est une jeune assistante d'origine américaine, « sœur Rachel », évoquée au chapitre 6 – et correspondante de Jean Vanier, qui entre en 1973 et prend l'habit en octobre 1974. Elle devient par la suite carmélite dans un carmel en Angleterre. Les deux dernières entrées se font dans les années 1980. C'est tout d'abord celle de « sœur Marie-Claude », une jeune femme originaire de Senlis, qui fréquente la communauté de Trosly-Breuil sans s'y engager. Elle fait sa profession simple en octobre 1984 et sa profession solennelle en octobre 1988. Elle est toujours carmélite aujourd'hui. La dernière entrée est celle de « sœur Marguerite », une jeune assistante de Trosly-Breuil qui prend l'habit le 21 mai 1988, fait sa profession solennelle le 29 mai 1993 et

1. Les noms ont ici été remplacés par des pseudonymes.

devient en mars 1996 la dernière prieure du carmel d'Abbeville dont elle organise la fermeture en 1998. Elle quitte la vie religieuse quelques années plus tard. Il faut enfin mentionner Anne-Marie Christmann, dont la situation sera présentée de manière détaillée dans la partie 4 de ce rapport. Arrivée à L'Arche en 1989, cette jeune femme y vit une forme de conversion sous la direction de Gilbert Adam, le prêtre de la communauté. Avec lui, elle discerne une vocation religieuse et décide d'entrer au carmel d'Abbeville. Elle met fin à ses jours en octobre 1994, peu de temps avant la date où elle devait rejoindre le carmel. Cette liste permet de mesurer l'intensité des liens humains et spirituels entre la communauté de L'Arche et le carmel d'Abbeville.

Les lettres de Marie-Madeleine Wambergue à Jacqueline d'Halluin permettent d'éclairer le climat dans lequel les sœurs « Marie-Claude » et « Marguerite » baignent au moment de leur entrée au carmel. Dans un premier passage, Marie-Madeleine Wambergue fait mention des deux jeunes femmes :

« Je suis heureuse de ce que tu me dis de “Marguerite”. N'hésite pas à lui passer les petites perles de l'oncle Pierre pour la préparer à son entrée... l'aider du moins, car c'est réellement l'œuvre de l'Esprit Saint ! J'avais donné à “Marie-Claude” la retraite sur le Sacré-Cœur et elle l'a gardée pendant tout son postulat et son noviciat ! [...] Oh oui, rendons grâce pour cette unité. Hier je recevais par Jean-Marie Gsell¹ la photo de Mère Cécile avec le Père Thomas et les [petites ?] puis une de Mère Cécile seule – j'ai partagé cela avec “Marie-Claude” – nous en gardons chacune une et changerons de temps en temps². »

Les deux jeunes femmes sont orientées vers les ouvrages du père Dehau et entretenues dans la mémoire des figures importantes du groupe des « initiées » comme mère Cécile Philippe. Ailleurs, Marie-Madeleine Wambergue précise que sœur Marie-Claude a eu l'occasion de rencon-

1. Jean-Marie Gsell est originaire d'Abbeville. Il a passé un an à Trosly-Breuil en 1975-1976. Entré dans la communauté Saint-Jean en 1979, il a demandé à être relevé de ses obligations sacerdotales et de ses vœux en 2021. Son frère Alain Gsell a été engagé à L'Arche de Trosly-Breuil durant plusieurs années où il a été proche de T. Philippe et du groupe de La Ferme. Il a ensuite été le premier directeur de la communauté de L'Arche dite d'Aigrefoin à Saint-Rémy-lès-Chevreuse.

2. Lettre de Marie-Madeleine Wambergue à Jacqueline d'Halluin, 1987 ou 1988, AAI.

trer Cécile Philippe à l'occasion d'un temps de repos qu'elle avait pris au monastère de Langeac¹.

Un dernier document illustre les multiples dimensions secrètes et publiques de la relation entre J. Vanier, L'Arche et Marie-Madeleine Wambergue. Il s'agit de la lettre que Jean Vanier écrit au moment de la mise en terre de la religieuse en juin 2011. Une copie de cette lettre est conservée dans les archives du carmel de Caen. On reproduit ici l'essentiel de ce texte, qui se donne à lire à un double niveau :

Très chère Marie-Madeleine,

Jésus, ton Bien-Aimé est venu te chercher.

Il avait envie de te prendre chez lui après ces longues années de ta vie.

Vient à mon Esprit un chant d'Isaïe (62)

« Les nations t'appelleront d'un Nom nouveau
que Dieu t'a donnée
Tu seras dans la main de Dieu
comme une couronne glorieuse.

Isaïe continue

« Dieu t'appellera
Mon Plaisir est en elle,
car Dieu trouve son plaisir en toi.

Car Celui qui te rebâtit t'épousera
comme l'époux épouse une vierge,
comme l'épousée fera la joie de l'Époux,
tu feras toi aussi la joie de ton Dieu »

Oui tu as été

et tu es la joie de Jésus.

Il t'a appelée.

1. Le monastère Sainte-Catherine de Siennes de Langeac abrite la communauté de dominicaines contemplatives où fut envoyée mère Cécile Philippe après son retrait de Bouvines en 1956. Elle y prend le nom de sœur Marie de Nazareth. Durant la première décennie de sa présence, elle y fait l'objet d'une surveillance stricte (pas de visite sans autorisation, courrier surveillé). Puis elle retrouve une certaine liberté et même un certain rayonnement. Son frère T. Philippe passe régulièrement la visiter et plusieurs assistantes de la communauté de Trosly-Breuil entrent comme religieuses à Langeac.

Il s'est donné à toi,
tu as accueilli son Amour, son cœur,
tu t'es donnée à Lui.

Alors maintenant tu es libérée des entrailles de la terre.
pour s'élancer dans les bras de ton Époux.

Oui, Jésus est heureux de toi.
L'Arche est heureuse de toi,
et te dit Merci.

Dans ta vie de Carmélite,
à Nogent, à Abbeville puis à Caen,
tu t'es offerte pour L'Arche, «Foi et Lumière»,
pour les personnes vulnérables et faibles,
Tu as veillé sur nous tous. [...]

COGNAC ET LA MERCI

Mère Myriam, avec le carmel de Cognac, constitue le deuxième pôle des relations entre le Carmel et L'Arche. Un faisceau d'éléments atteste de l'inscription durable de ce carmel et de sa prieure dans la proximité de M.-D. Philippe et de Jean Vanier, et au-delà, avec les communautés qu'ils ont fondées, puisque L'Arche et les frères de Saint-Jean ont établi chacun une fondation dans le voisinage du carmel.

Les éléments d'archives dont on dispose sont ici lacunaires. Il s'agit pour l'essentiel de différents récits de la fondation de la communauté de L'Arche de La Merci conservés par cette communauté, dont celui d'une sœur tourière du carmel. Les lacunes de ces récits publics sont compensées par les informations recueillies lors d'une rencontre avec la prieure actuelle du carmel, mère Marie-Reine et une de ses conseillères¹. Mais aussi par celles transmises par le frère Jean-Eudes, par ailleurs en charge de la «commission abus» des frères de Saint-Jean, qui fut entre 2009 et 2013 le responsable du prieuré des frères de Saint-Jean établis à Richemont dans le voisinage du carmel.

Les informations réunies, même si elles reposent sur la mémoire des personnes rencontrées, permettent d'esquisser un historique des relations

1. Rencontre du vendredi 16 juin 2021. Durant l'échange, qui s'est déroulé dans un climat de confiance, les éléments mis à jour par la Commission ont été transmis aux sœurs.

entre mère Myriam, M.-D. Philippe et J. Vanier. La première visite des deux hommes et de Jacqueline d'Halluin remonte à l'été 1959. Selon les sœurs, c'est la prieure du carmel de Figeac (un des carmels impliqués en 1956) qui avait conseillé de faire appel à M.-D. Philippe, car «il parlait très bien de la Vierge». De 1959 à 1975, le dominicain est venu prêcher jusqu'à quatre retraites par an au carmel et était très apprécié de la communauté. Toujours selon les sœurs, les relations ont été moins bonnes à partir de la fondation des frères de Saint-Jean en 1975. Rapportant un point de vue qui semble largement ancré dans la mémoire de la communauté et qui était celui de mère Myriam, elles soulignent que la fondation des frères de Saint-Jean aurait été pour M.-D. Philippe le point de départ d'un long égarement. À partir de ce moment, ces retraites seraient devenues fades, sans le «souffle de l'esprit» qui les habitait avant. Mère Myriam aurait souvent répété que M.-D. Philippe n'aurait jamais dû fonder, car il n'avait ni le charisme d'un fondateur, ni celui d'un formateur de religieux.

Malgré cela, la communauté n'a jamais cessé de faire appel à lui et il a continué de venir y prêcher au moins une fois par an, jusqu'à ce que l'âge l'empêche de se déplacer. Confirmant la persistance des relations, le frère Jean-Eudes souligne que les liens entre M.-D. Philippe et ce carmel ne se sont jamais distendus. Ses retraites à Cognac, qui portaient souvent sur le *Cantique des cantiques*, étaient un rendez-vous connu de ses proches et il y invitait régulièrement des auditeurs extérieurs. On en a un exemple dans une lettre qu'Anne de Rosambo envoie de Lourdes à J. Vanier en septembre 1969 où elle indique : «Je vais à Cognac pr la retraite du 28 au 3¹.»

Un dernier élément atteste de la force de ces liens : la fondation d'un prieuré des frères de Saint-Jean dans le voisinage du carmel. D'après les éléments réunis par le frère Jean-Eudes en consultant le dossier relatif à sa fondation, ce prieuré est désiré par la sœur et le diocèse depuis 1982. Mais le projet ne se concrétisera qu'en 1992. À partir de ce moment, les frères du prieuré deviennent les aumôniers du carmel et y assurent la messe quotidienne.

1. Lettre d'A. de Rosambo à J. Vanier, 22 septembre 1969, APJV.

Quant à J. Vanier, les sœurs rapportent qu'il est lui aussi devenu un des prédicateurs habituels de la communauté, venant *prêcher* en moyenne une fois par an à partir du milieu des années 1970. Les sœurs se souviennent bien du schéma quotidien de ces retraites. J. Vanier « donnait la parole » deux heures par jour aux sœurs, qui disent avoir beaucoup reçu de ses enseignements. Selon elles, il consacrait ensuite la plus grande partie de ses journées à des visites de personnes extérieures. Il rencontrait mère Myriam tous les matins au parloir, séparé d'elle par la grille. De la même façon, il a pu accompagner occasionnellement quelques sœurs de la communauté.

Mais comme avec M.-D. Philippe, ce lien personnel du carmel avec J. Vanier se double rapidement d'un lien institutionnel avec la fondation d'une communauté de L'Arche dans les environs de Cognac. Les différents récits de la fondation de la communauté permettent d'en retracer la chronologie et les éléments significatifs concernant les liens avec le carmel. Cette fondation, pour L'Arche, sera la seconde en France après celle de Trosly-Breuil ; le projet en est fait en même temps que celui des premières fondations à l'étranger, au Canada et en Inde. C'est aussi peu de temps après que le projet d'Ambleteuse prend forme. Le soutien de ces deux projets par ces carmels témoigne du rôle que joue le réseau carmélite dans le premier essor de L'Arche en France.

Les circonstances de la fondation de la communauté dite de « La Merci » témoignent, elles aussi, de la continuité qui existe avec la période précédant la fondation de L'Arche. En effet, dès les premières années de L'Arche, on observe que se perpétue l'habitude de réaliser fréquemment des pèlerinages à Rome, La Salette, Lourdes, Fatima. C'est en allant vers ce dernier lieu en 1966 qu'un groupe de Trosly-Breuil fait une halte au carmel de Cognac. La communauté de Trosly-Breuil est alors en recherche d'un lieu où des groupes pourraient venir régulièrement pour des vacances. C'est d'abord cela qui est évoqué avec les carmélites. Parmi les récits de la fondation dont on dispose se trouve un petit dossier de souvenirs rassemblés par les carmélites à la demande de Patrick Fontaine (alors responsable de la communauté) en 1995. Il contient notamment plusieurs pages de souvenirs de la sœur Marie-Geneviève, sœur externe de la communauté ayant suivi de près le projet de fondation. Dans son récit, la religieuse décrit le rôle

qu'elle a joué pour trouver une propriété à acheter en faisant une grande tournée dans la campagne environnante avec le « chauffeur-livreur » du carmel. C'est alors qu'ils auraient repéré une grande propriété à l'abandon. Pour entamer des tractations, mère Myriam mobilise un couple ami du carmel qui va devenir un soutien indéfectible de la communauté de L'Arche. Quant à la suite du processus, voilà le récit de sœur Marie-Geneviève :

« La semaine suivante, Jean Vanier et Jacqueline d'Halluin vinrent “admirer ces ruines”. Jean, comme [ami du carmel soutien de l'Arche], était très hésitant, mais Jacqueline trouvait cela merveilleux. Par deux fois le projet faillit échouer, mais Jacqueline, Mère Myriam et moi-même désirions que le projet réussisse¹. »

Le passage laisse entrevoir l'engagement des religieuses pour convaincre J. Vanier. On relève aussi le rôle de Jacqueline d'Halluin dans le processus dont on devine qu'elle est proche des carmélites. Après quelques travaux, cette maison sert d'abord à accueillir des groupes de vacances venus de Trosly-Breuil. Mais assez vite, la possession de cette grande propriété fait naître le projet d'une fondation permanente. D'après la sœur, son insistance et celle de mère Myriam jouent à nouveau un rôle important pour convaincre J. Vanier de faire le pas :

« Je suppliais Jean, chaque fois qu'il venait, de nous fonder une Arche comme à Trosly pour ne pas laisser la maison inoccupée pendant plusieurs mois. [...] Enfin le jour arrivé où, avant de partir avec [ami du carmel] pour une conférence à Cognac, Jean me dit : “Si vous y tenez tant, donnez-moi des noms et, si possible, quelques bienfaiteurs.” Lorsqu'il rentra, deux listes étaient prêtes sur sa table de chevet : 28 noms de personnes handicapées dont 18 étaient de notre Paroisse St Jacques et la liste de 19 bienfaiteurs éventuels². »

Cela conduit à l'ouverture d'un centre d'aide par le travail en octobre 1969 et d'un premier foyer en janvier 1970, date retenue pour la fondation de La Merci. On peut penser que le récit de la carmélite tend

1. « Souvenirs de sœur Marie-Geneviève sur la fondation de La Merci », 14 avril 1995, Archives de L'Arche de La Merci (AALM).

2. « Souvenirs de sœur Marie-Geneviève sur la fondation de La Merci », 14 avril 1995, AALM.

à majorer le poids de sa communauté dans cette fondation. Ceux émanant de ce couple ami du carmel ou d'Agnès et Adriano Da Silva (le couple fondateur de la communauté) mettent aussi l'accent sur d'autres influences. Ils reconnaissent cependant le rôle majeur joué par les carmélites. C'est ce que fait Agnès Da Silva dans un témoignage écrit en novembre 1974 :

«Une présence qui était pour nous cette certitude qu'il fallait travailler, prier et attendre était et demeure celle des Carmélites de Cognac... Je n'oublierai jamais ce soir de juin, avant une réunion que j'appréhendais tellement, j'étais montée me réfugier dans notre petite chapelle du grenier pour pleurer de fatigue, de tension... lorsque le téléphone sonna et j'entendis cette voix douce de Mère Myriam me dire : "Nous sommes très fort avec vous ce soir..." La réunion fut difficile... mais je sentais en moi une paix qui ne venait pas de moi¹... »

Quant au nom de «La Merci», Agnès Da Silva, explique son origine dans un autre texte rédigé vingt ans plus tard :

«Le nom de "LA MERCI", trouvé par l'inspiration conjugée de Jean V. et de Jacqueline d'H. voulait rappeler le rôle libérateur reconnu à MARIE (mère de Jésus) par les esclaves et les forçats enchaînés d'Afrique dès le XV^e siècle. L'idée était de mettre cette communauté naissante sous la protection de Notre Dame pour aider ses membres à trouver la libération intérieure dont Dieu a le secret² ! »

On retrouve ici un processus identique à celui qui a conduit au choix du nom de « L'Arche » en 1964, et on observe encore la même volonté de placer cette seconde communauté française sous le patronage de la Vierge Marie. Comme à Trosly également, c'est par l'intermédiaire de Jacqueline d'Halluin qu'une statue de la Vierge, offerte par mère Myriam, est installée au centre de la communauté³. On peut voir dans ce don de mère Myriam une manifestation discrète du lien qui unit

1. Agnès DA SILVA, «La fondation de la Communauté de La Merci», publié dans le journal «Ensemble» (probablement une feuille de nouvelles communautaires), novembre 1974, AALM.

2. Agnès et Adriano DA SILVA, «Souvenirs des "début" pour les 25 ans de "La Merci"», 1995, AALM.

3. «Souvenirs de sœur Marie-Geneviève sur la fondation de La Merci», 14 avril 1995, AALM.

le carmel à L'Arche naissante. La profondeur de ce lien est exprimée avec force dans l'introduction du recueil des souvenirs des carmélites à l'occasion du 25^e anniversaire de la fondation de La Merci (1995). Non signée, cette introduction est probablement de la plume de la prieure de la communauté :

«Jean avait connu notre Carmel avant de partir séjourner à Fatima. Les liens qui se formèrent ensuite avec L'Arche contribuèrent à la formation de "l'unique famille" de L'Arche et du carmel, d'où découla la fondation de LA MERCI comme d'une source unique¹. »

Conclusion

On est frappé par l'existence de deux histoires parallèles : l'une officielle, d'une belle synergie entre contemplatives, religieux apostoliques et œuvres laïques. L'autre, secrète, révélée par les lettres, de vocations dévoyées ou perdues. Entre ces deux histoires, il y a le continent inexploré de la gouvernance des âmes et des communautés. Les instances de régulation (rôle des supérieurs ecclésiastiques ; respect de la clôture ; usages quant aux transferts de religieuses, etc.) n'ont pas fonctionné.

Le principe d'une élection spéciale de certaines religieuses, posé par les Philippe, rend acceptable et même désirable la transgression ou l'inversion de toutes les normes propres à la vie carmélitaine, monastique et même spirituelle. Malgré cette logique, on reste interpellé par le fait que ces carmélites «élues» soient restées carmélites. Les hommes qu'elles fréquentaient les ont encouragées à se maintenir dans un état de vie alors même qu'ils leur faisaient vivre «autre chose». Elles sont ainsi maintenues durablement dans une contradiction et une double vie les contraignant à de fatigants exercices de dissimulation aux conséquences néfastes pour leurs communautés. On ne sait pas si les carmélites impliquées, dont certaines étaient ou avaient été prieures, ont eu conscience de l'impact de leur double vie et de leur double discours sur les religieuses et les communautés dont elles avaient la charge.

1. Introduction au recueil de souvenirs des carmélites sur la fondation de «La Merci», 14 avril 1995, AALM.

Les carmels de France ont jusqu'à nos jours eu la réputation d'être une voie religieuse d'excellence, particulièrement radicale, qui a toujours suscité un mélange de fascination et de répulsion (parce qu'il s'agissait d'une forme de désaveu du monde et d'un abandon de la famille). Il était bon pour la légitimité de L'Arche et de Saint-Jean de pouvoir se prévaloir du soutien et de la prière des carmels. Il était bon, également, de pouvoir offrir aux laïcs de L'Arche de tels lieux de ressourcement, où ils pouvaient aussi bénéficier d'un accompagnement spirituel. J. Vanier, tout comme les Philippe, avaient ainsi intérêt, en un sens, à ce que ces femmes restent carmélites.

CHAPITRE 9

Jean Vanier et Marie-Dominique Philippe (1950-1976)

par *Florian Michel*

L'objet de ce chapitre est de préciser, sur un plan historique, les points de contact entre J. Vanier et Marie-Dominique Philippe (1912-2006) pour la période qui va de l'Eau vive jusqu'aux temps des fondations de L'Arche (1964) et des frères de Saint-Jean (1975). À l'arrière-plan, l'enjeu est de poser un premier jalon d'étude entre les deux réseaux que les deux hommes ont constitués, celui de L'Arche et celui des frères de Saint-Jean, et qui sont comme deux branches d'une même famille : proches par les sources communes et une histoire partagée, et cependant très distincts par leur vocation, leurs finalités et leurs insertions ecclésiales (association laïque/congrégation religieuse), se déployant, dans la moyenne durée, dans deux directions divergentes (laïque-œcuménique-interreligieuse pour L'Arche/apostolique-contemplative pour la famille Saint-Jean).

M.-D. Philippe présente plusieurs faces. La première, officielle, magistrale, fondatrice, est connue des biographes et des historiens¹. Elle a été rendue publique par ses enseignements universitaires, ses publications nombreuses, ses conférences multiples à de larges audiences, la fondation des

1. M.-C. LAFON, *Marie-Dominique Philippe, op. cit.* ; Étienne FOUILLOUX, « PHILIPPE Marie-Dominique », *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, mis en ligne le 25 mars 2019, URL : <https://journals.openedition.org/dominicains/3861>

frères de Saint-Jean, l'abondante couverture médiatique, etc. Au rebours de cette large reconnaissance, la seconde face, obscure et bien gardée, est en revanche plus difficile à caractériser. L'homme a été habile pour sembler échapper aux sentences qui ont frappé ses proches – oncle, frère, sœur – en juin 1956, alors même qu'il était également au cœur de la tourmente. M.-D. Philippe a en effet été condamné par le Saint-Office le 7 février 1957, soit 8 mois après son frère : il n'a plus le droit de confesser les hommes ni les femmes, ni de diriger spirituellement, ni d'enseigner ce qui touche à la spiritualité¹. Le 19 février 1957, la décision du Saint-Office est notifiée à M.-D. Philippe, qui accepte filialement la sentence, d'après une note manuscrite du maître général (AGOP). Cela dit, M.-D. Philippe semble ne rien comprendre de sa propre condamnation, ni ne reconnaître aucune faute. Il écrit en ce sens au maître général en mars 1957 :

« Votre bonté de Père m'a aidé à... tout accepter avec amour... sans chercher à comprendre... [...] Je me suis peut-être trompé. J'ai pu manquer de prudence, agir quelques fois avec une réaction trop brutale devant certains manques à la charité fraternelle, à la discrétion. Je vous en demande pardon². »

À le lire, ses fautes éventuelles seraient moins graves que celles commises par d'autres – « manques à la charité fraternelle », indiscretions.

Seul l'intéressé lui-même, quelques membres de la curie générale dominicaine à Rome et le provincial de France sont informés de la portée exacte de la condamnation. En l'occurrence, non seulement la condamnation du Saint-Office demeure secrète, mais l'application de la peine est aménagée par le maître général de l'Ordre qui avait cherché à protéger M.-D. Philippe, de sorte qu'elle puisse demeurer aussi invisible que possible. Malgré sa condamnation, M.-D. Philippe conserve ainsi son poste universitaire à Fribourg, où il n'enseigne pas la spiritualité mais la philosophie, et il continue de publier des ouvrages philosophiques, sauvant ainsi les apparences.

1. Lettre du cardinal Giuseppe Pizzardo, préfet de la Congrégation du Saint-Office, au P. Michael Browne, maître général de l'ordre des Prêcheurs, 7 février 1957, Prot. N. 513/55, AGOP et ACDF : « P. Dominicus Philippe, OP, dimittatur cum suspensione ab audiendis sacramentalibus confessionibus fidelium et a quavis directione spirituali ad nutum S. Officii, et ad mentem. Mens est : al P. Philippe non deve essere affidato l'insegnamento di materie attinenti alla spiritualità. »

2. Lettre de D. Philippe au maître général, 20 mars 1957, AGOP.

Le secret fut très bien gardé. Victime de ce « devoir de discrétion » et de ce « complet silence sur cette "affaire" [de l'Eau vive]¹ », la biographie consacrée en 2015 à M.-D. Philippe multiplie les prudences approximatives sur ce point. « Le P. Marie-Dominique, peut-on y lire, est sans doute également concerné par la sanction [de 1956]. Il semble que pendant quelques mois il ait eu interdiction de prêcher et de célébrer sa messe en public². » La phrase, inexacte, est le signe même du secret qui entoura la décision du Saint-Office dans les milieux proches de M.-D. Philippe.

Ordonné prêtre en 1936 au Saulchoir à Kain, en Belgique, il est un membre de la province de France et, à ce titre, il se trouve soumis à l'autorité du provincial de France. En juin 1945, il est nommé professeur de philosophie à l'université de Fribourg, poste qu'il occupe jusqu'à sa retraite, à 70 ans, en 1982 – presque sans discontinuité. Tout en enseignant ponctuellement à l'Eau vive et au Saulchoir, désormais à Étiolles en France, il se trouve *de jure* assigné au couvent international de l'Alberitum, à Fribourg, qui dépend de l'autorité du maître général.

J. Vanier et M.-D. Philippe se rencontrent pour la première fois à l'automne 1950, à l'Eau vive, où M.-D. Philippe est invité à enseigner et où il accompagne un certain nombre de jeunes femmes. Ils ont seize années d'écart. Leur relation est amicale, familiale, de confiance, de l'ordre de la direction spirituelle à certains moments clés (1955-1956, 1976). Entre les deux hommes, il y a un lien de subordination, comme entre un prêtre-professeur et un laïc étudiant-doctorant, mais c'est surtout un lien de proximité et d'amitié du fait des responsabilités administratives prises par J. Vanier à l'Eau vive après juin 1952. En trait d'union entre les deux, il y a bien sûr la figure de T. Philippe, frère utérin de l'un, directeur spirituel de l'autre. Les liens se renforcent dans le creuset des épreuves de l'Eau vive et de la thèse sur la philosophie d'Aristote³. *The last but not the least* – il y a enfin une *culture* commune et des relations partagées. Très concrètement, certaines femmes, partenaires ou victimes, comme Jacqueline d'Halluin, Anne de Rosambo ou Michèle-France

1. M.-C. LAFON, *op. cit.*, p. 315.

2. M.-C. LAFON, *op. cit.*, p. 313.

3. Sur ce point, voir le chapitre 4.

Pesneau, par exemple, circulent entre l'Eau vive, L'Arche et la famille Saint-Jean. Certaines victimes de T. Philippe à l'Eau vive cherchent des conseils spirituels auprès de M.-D. Philippe, qui entretient les confusions¹, au point que l'une d'elles écrit : « Je continue d'avoir pour le Père Thomas une grande compassion, pitié, et miséricorde. Mais je n'en ai pas pour le P. Marie-Dominique Philippe² », et souligne, pour le provincial dominicain de France, « l'habileté consommée³ ».

M.-D. Philippe a laissé peu de traces archivistiques derrière lui. Ses archives personnelles, chez les frères de Saint-Jean, à Rimont, sont pauvres pour tout ce qui concerne la période antérieure à la fondation de la Congrégation de Saint-Jean. En 2019, Étienne Fouilloux notait encore que « les dossiers concernant M.-D. Philippe ne sont pas plus accessibles que ceux concernant son frère Thomas ». Les archives dominicaines, à Paris (ADPF) et à Rome (AGOP), sont cependant désormais accessibles. On y trouve en tout 14 lettres écrites de la main de M.-D. Philippe – 3 lettres aux ADPF, 11 lettres aux AGOP – pour les années 1950, ainsi naturellement qu'un grand nombre de pièces archivistiques diverses le concernant. Point crucial : le dossier au Saint-Office, ouvert en 1955 sous la cote 513/55, a été rendu (pour partie) accessible pour la commission d'étude en décembre 2021. Ce dossier comprend des témoignages, des rapports d'enquête, des lettres originales de M.-D. Philippe, d'Alix Parmentier, etc. Les archives personnelles de J. Vanier (APJV) comprennent également quelques lettres de M.-D. Philippe à J. Vanier ; de nombreuses lettres de T. Philippe, de Jacqueline d'Halluin, d'Anne de Rosambo et de J. Vanier à ses parents permettent d'apporter un éclairage complémentaire sur le rôle de M.-D. Philippe au sein du groupe des « tout-petits ».

La fine pointe serait de mesurer les échanges entre les deux hommes et les deux réseaux au regard des phénomènes d'emprise et d'abus.

1. Voir les lettres du P. Avril au P. Suarez, 28 juin, de M.-D. Philippe à M. Guérout, 23 novembre 1950, et la relation du père commissaire du Saint-Office, novembre 1955- janvier 1956, dossier 513 / 55, ACDF. Dans la lettre du 23 novembre 1950, M.-D. Philippe invite une victime de T. Philippe à plus de « docilité intérieure » et à un « total abandon ».

2. Lettre de Madeleine Guérout au P. Vincent Ducatillon, 22 juillet 1952, ADPF.

3. Lettre de Madeleine Guérout au P. Albert-Marie Avril, provincial de France, 4 février 1953, ADPF.

Est-ce une même culture qui puise à la même source ? Est-ce une déclinaison variée ? Plusieurs hypothèses théoriques sont envisageables. L'hypothèse haute, la plus cynique en un sens, qu'aucun élément matériel ne vient cependant étayer, serait que les deux hommes échangent en pleine lumière sur les pratiques sexuelles et la réalité crue des abus. L'hypothèse basse, difficile à fonder également, serait que les abus se développent en quelque sorte de manière séparée dans les deux réseaux, sans qu'il n'y ait des points de tangence. La réalité est plus complexe : les hommes, les femmes également, les pratiques circulent. Les réponses ici apportées voudraient demeurer, pour ainsi dire, au ras de la documentation historique, qui sera citée longuement pour tenter d'établir les faits et *montrer* les documents.

J. Vanier, M.-D. Philippe et l'Eau vive

J. Vanier et M.-D. Philippe se rencontrent dans le cadre de l'Eau vive, au cours de l'automne 1950. Si la date exacte de la première rencontre est incertaine – novembre 1950 probablement¹ –, les circonstances, en revanche, sont déjà caractérisées².

Au témoignage de Charles Journet, dès le mois de février 1952, M.-D. Philippe tient J. Vanier comme le successeur potentiel de T. Philippe à la tête de l'Eau vive :

« Parmi les jeunes il s'en trouve un de 28 ans [24 ans exactement], qui a paraît-il d'admirables qualités administratives, et à qui le P. Marie-Dominique pense que le P. Thomas pourrait céder la main. Tous ces renseignements me viennent du P. Marie-Dominique, qui garde son indépendance à l'égard de son frère et un peu de méfiance à l'égard de sa spiritualité trop exclusivement mariale, mais qui est persuadé que maintenant les choses ont pris un bon tour³. »

Le positionnement de M.-D. Philippe par rapport à son frère aîné est difficile à définir avec exactitude. Il se pose comme indépendant,

1. M.-D. Philippe est en novembre 1950 à l'Eau vive, où il confesse une victime de T. Philippe (témoignage de Madeleine Guérout, 22 juin 1952, p. 4, ADPF).

2. Voir le chapitre 2.

3. Lettre de Charles Journet à Jacques Maritain, 6 février 1952, *Correspondance*, vol. 4, p. 186.

méfiant, et confiant dans la résolution des difficultés, selon les propos que rapporte Journet (février 1952). En sens contraire, d'après d'autres témoignages, il est très uni à son frère et très soucieux de la réputation de sa famille :

«Le pauvre Marie-Dominique est fou de douleur, témoigne Jean de Menasce en avril 1952 : les indiscretions ont terriblement envenimé sa situation au Saulchoir. L'idée que le Père Dehau a pu se tromper sur la marche à suivre lui paraît impossible, inadmissible¹. »

En juin 1953, Journet reconnaît du reste ne rien savoir de manière directe :

«Pour le P. Thomas je ne sais rien que par ricochet. Le P. Marie-Dominique qui est ici mais qui ne vient que très rarement me voir, m'a dit qu'il était dans une clinique psychiatrique, conseillée par Thompson, dont le directeur est incroyant, et qu'il faisait là des merveilles auprès des jeunes français malades ; que sa paix lui était revenue, que sa santé était bonne, que le Père Général lui avait témoigné beaucoup de confiance². »

On observe – dans les propos de M.-D. Philippe à Journet – la volonté objective de faire savoir que le problème est en bonne voie de résolution, sur le mode grossier du fameux « circulez, il n'y a rien à voir ». Du côté des dominicains de France, il apparaît au contraire avec netteté que leur confiance à l'égard de M.-D. Philippe est très entamée dès 1955 :

«Quant au P. Marie-Dominique Philippe, je ne saurais trop mettre en garde contre son influence. Il est certainement tout à fait *persona grata* auprès des dirigeants laïques de l'Eau vive [Jean Vanier, Mme de Cossé-Brissac] qui auraient voulu qu'il devint le directeur intellectuel et spirituel de la maison, où il fréquente d'ailleurs assidûment. Mais en outre il exerce continument une influence très hostile à l'endroit de la Province³. »

1. Lettre de Jean de Menasce à Charles Journet, citée dans une lettre de Charles Journet à Jacques Maritain, 12 avril 1952, *Correspondance*, vol. 4, p. 204-205.

2. Lettre de Charles Journet à Jacques Maritain, 19 juin 1953, *Correspondance*, vol. 4, p. 271.

3. Réponse du P. Ducatillon, désormais provincial, au P. Gobert, *socius* du maître général pour les provinces francophones, 23 septembre 1955, ADPF. Ducatillon (1898-1957) est provincial de France de 1954 à 1957 – il décède le 26 juin 1957.

Le plus critique, et le plus perspicace par sa fonction même et par les moyens d'enquête dont il dispose, est cependant Paul Philippe, du Saint-Office :

«Je vous avoue, écrit-il en juin 1956 au provincial de France, que je serais presque plus porté à juger sévèrement les disciples que le maître : celui-ci est, en partie certainement, irresponsable. Mais un Jean Vanier ? une Mère Cécile [Philippe] ? un Père Marie-Dominique ? Ils savaient et ils ont voulu tout couvrir, "ne pas juger"¹... »

On retrouve ici le « ne pas juger », qui est aussi la position constante et commode de celui qui « sait » et, sans se prononcer, « couvre ». Ce n'est pas le lieu ici cependant de retracer en détail les éléments du procès canonique de M.-D. Philippe, qui aboutit à sa condamnation en février 1957. Le point important, du point de vue de la commission d'étude de L'Arche, est de bien comprendre que sur le plan juridique, les dossiers des deux frères sont – pour chacun d'entre eux – ouverts au Saint-Office, que M.-D. Philippe n'est pas cependant condamné pour avoir seulement « couvert » son frère, mais également en raison de fautes dans la direction spirituelle et en suspicion de faits analogues dont il est accusé, et enfin que J. Vanier et M.-D. Philippe apparaissent liés, après la condamnation de juin 1956, comme les deux figures masculines « responsables ».

Un document présent dans les archives dominicaines (ADPF) et celles du Saint-Office (ACDF) permet de montrer les échanges qui prennent place fin juin 1956 au sein du réseau des Philippe. Alix Parmentier, la future fondatrice des sœurs contemplatives de Saint-Jean, est très proche de M.-D. Philippe et de mère Cécile, la sœur des Philippe, mais aussi de J. Vanier. La lettre qu'elle adresse le 11 juin 1956 à mère Cécile est interceptée par le chanoine Gérard Huyghe. Alix Parmentier, dirigée par M.-D. Philippe, envisageait alors d'entrer au monastère de Bouvines. Elle rapporte à mère Cécile les mesures qui viennent d'être prises contre l'Eau vive, ainsi que tous les bruits échangés dans le milieu sanctionné :

1. Lettre du P. Paul Philippe au P. Ducatillon, 20 juin 1956, ADPF.

« De nouveau attaque contre l'Eau vive... qui devra avoir disparu pour le 30 juin... Le P. Marie-Dominique est arrivé hier matin de Fribourg pour apprendre cela de Jean Vanier qui venait lui-même de recevoir le coup. Coïncidence, c'est le moins qu'on puisse dire. Je suis allée hier après-midi retrouver le Père [M.-D. Philippe] au Carmel de Boulogne, et c'est là qu'il m'a dit cela, sous le sceau du secret total (sauf pour vous ma mère). Le P. Marie-Dominique s'attend à ce que tout cela lui retombe sur le dos. Je ne peux pas vous dire à quel point je ressens ce coup; et la façon dont le Père, et Jean Vanier, que j'ai vu hier soir, réagissent, m'a profondément frappée¹. »

On l'a dit : M.-D. Philippe est également, à son tour, condamné par le Saint-Office en février 1957. La condamnation est levée en mai-juin 1959. Fin mai 1959, M.-D. Philippe rencontre à Rome, outre son frère Thomas avec lequel il est périodiquement autorisé à s'entretenir, le maître général de l'Ordre. Ce dernier sollicite auprès du cardinal Pizzardo, préfet de la congrégation du Saint-Office, la réhabilitation de M.-D. Philippe. Le 27 mai, le Saint-Office accède à cette demande. Le 9 juin 1959, le cardinal Pizzardo transmet la décision au maître général : le Saint-Office accorde la pleine réhabilitation de M.-D. Philippe². De la lettre du cardinal Pizzardo, deux points apparaissent avec netteté. C'est bien à la demande du maître général que le Saint-Office reconsidère le dossier de M.-D. Philippe; c'est désormais au discernement du maître général, à sa « prudence » et à sa « conscience », que M.-D. Philippe est confié. La « pleine réhabilitation » accordée ne vaut pas blanchiment : c'est une grâce de miséricorde et de bienveillance du Saint-Office, qui exhorte M.-D. Philippe à mener désormais une « vie vraiment sacerdotale ».

1. Lettre d'Alix Parmentier à mère Cécile Philippe, 11 juin 1956, ADPF et ACDF.

2. Lettre du cardinal G. Pizzardo, du Saint-Office, au maître général de l'ordre des Prêcheurs, le P. Michael Browne, 9 juin 1959, ACDF et AGOP : « Con pregiato Foglio del 23 maggio 1959 Vostra Paternità Rev. ma chiedeva la completa riabilitazione del P. Maria-Domenicano Philippe, che il S. Offizio, in data 6 febbraio 1957, aveva sospeso dalle confessioni e direzione spirituale dei fedeli. In proposito mi reco a premura di comunicarLe che gli Em. mi Padri di questa Suprema, nell'Adunanza Plenaria di Feria IV del 27 maggio 1959, attesa la commendatizia di Vostra Paternità, hanno così decretato : « Pro gratia, qua remittitur conscientiae et prudentiae Magistri Gen. lis o. p. plena rehabilitatio Patris Mariae Dominici Philippe, o.p. »

La nouvelle de sa réhabilitation est transmise le 12 juin à M.-D. Philippe. Le même jour, dans une lettre au provincial de France, le maître de l'Ordre écrit : « J'ai le grand plaisir de vous annoncer que le R. P. Marie-Dominique Philippe a été pleinement réhabilité dans ses pouvoirs sacerdotaux par le S. Siège¹. »

Le 17 juin 1959, depuis Fribourg, M.-D. Philippe écrit au maître général une lettre de remerciement, où il témoigne de sa « filiale obéissance », mais où l'on cherchera en vain le moindre signe de reconnaissance de la « grâce » qui lui est faite :

« J'ai reçu ce mardi votre lettre du 12. Vous savez combien je vous remercie profondément de tout ce que vous avez fait pour moi et de toute votre bonté durant ces années si dures. Vous savez que c'est dans la prière avant tout que je veux vous remercier, et aussi dans mon travail quotidien et tout mon ministère sacerdotal. Demandant très fort à Notre Seigneur et à sa Mère que ce travail et ce ministère soient totalement à Eux et selon leur volonté. Que rien ne soit en dehors de leur volonté. Je compte très fort sur vos prières paternelles pour que je sois très fidèle à tout ce que veut l'Église². »

La rapidité de la réhabilitation ne manque pas de surprendre. Elle s'explique par la recommandation du maître général, le P. Browne; mais on ne peut pas la comprendre sans considérer les nouvelles circonstances de la vie ecclésiale. Jean XXIII est élu le 28 octobre 1958; dès le mois de janvier 1959, le deuxième concile du Vatican est convoqué; un esprit nouveau souffle sur la Ville; le Saint-Office, emblème de la sévérité d'autrefois, est appelé à davantage de mansuétude, avant d'être renommé (décembre 1965). Les archives du provincial de France donnent de mesurer l'impact immédiat pour la France : le 12 juin 1959, M.-D. Philippe est « rétabli dans l'exercice de tous ses pouvoirs sacerdotaux »; le 30 juin, c'est au tour d'Yves-Marie Congar; le 3 juillet de la même année, c'est au tour de Marie-Dominique Chenu d'être « rétabli dans ses droits »³. En trois semaines, trois religieux célèbres de la province de France sont ainsi réhabilités par le Saint-Office.

1. Lettre du P. Michael Browne, maître général, au P. Joseph Kopf, successeur du P. Ducatillon à la tête de la province de France, 12 juin 1959, III M 96, ADPF.

2. Lettre de M.-D. Philippe au maître général, 12 juin 1959, AGOP.

3. Dossiers des provinciaux, ADPF.

M.-D. Philippe, conseiller de Jean Vanier ?

Les deux hommes – on le mesure désormais – se rencontrent à maintes reprises à partir de 1950 dans le contexte de l'Eau vive pour l'essentiel. J. Vanier suit également avec attention les retraites que M.-D. Philippe donne ici et là. Ainsi à la trappe de Bellefontaine en septembre 1955¹; en septembre 1956 à Paray-le-Monial²; en octobre 1956 à Bouvines; en décembre 1956 à Bellefontaine encore³; et quelques années plus tard, encore au carmel de Cognac en août 1959⁴, etc. M.-D. Philippe, après l'éloignement de T. Philippe et comme en substitution, joue un rôle de conseiller pour J. Vanier en 1955-1956. Ainsi, dans une lettre de J. Vanier à ses parents, au mois de décembre 1955, on lit :

« Bien sûr je ferais ce que Monseigneur Roy désire. P. M.-Do. pense que peut-être je pourrais aller au Canada à Pâques, et puis là, faire trois mois de retraite au Séminaire ou ailleurs... et puis être ordonné fin juin ou juillet. [...] Marie-Do. pense que ce serait mieux que je puisse avoir trois mois de retraite et de repos avant l'ordination – 3 mois d'ailleurs permettra [sic] de donner sous-diaconat et diaconat à des intervalles espacés⁵. »

Lors de la fermeture de l'Eau vive, les deux hommes se rencontrent à Paris au mois de juin 1956, alors qu'ils apparaissent comme les deux figures masculines dans le viseur des décisions du Saint-Office, sans qu'ils en aient du reste la pleine conscience :

« Le P. Marie-Dominique est très paisible. Je l'ai vu à Paris hier [le 11 juin 1956]. Il venait d'apprendre les mesures qui ont été prises contre chère Mère Cécile à Bouvines. Il n'y a aucune mesure prise contre P. Marie-Do. Nous sommes si heureux pour cela. La Très Sainte Vierge l'a épargnée⁶. »

1. Voir la lettre de J. Vanier à ses parents, 31 juillet 1955, ainsi que la lettre suivante (sans date – fin septembre 1955), APJV : « Le Père Abbé à B. [Bellefontaine] a été très bon à mon égard. J'ai entendu le P. Marie-Do avec les Trappistes, et j'ai même chanté les complies avec eux. »

2. Lettre de J. Vanier à ses parents, 25 septembre 1956, APJV.

3. Lettre de J. Vanier à ses parents, 29 décembre 1956, APJV.

4. Lettre de J. Vanier à ses parents, 7 septembre 1959, APJV : « J'ai passé une très bonne petite retraite au Carmel de Cognac avec le P. Marie-Dominique Philippe. C'est un petit Carmel très jeune, qui vient d'être fondé avec une mère prieure également très jeune. »

5. Lettre de J. Vanier à ses parents, 8 décembre 1955, APJV.

6. Lettre de J. Vanier à ses parents, 12 juin 1956, APJV.

De manière évidente, ils sont cependant tous les deux *associés* par le Saint-Office et *rapprochés* par ce temps de crise. Après la dispersion forcée de l'été 1956, J. Vanier reste très proche de M.-D. Philippe. Les deux hommes se rencontrent très régulièrement et échangent encore sur la question vocationnelle¹. En 1957, J. Vanier lit avec attention les ouvrages de M.-D. Philippe, et notamment *Le Mystère de l'amitié divine*². C'est J. Vanier qui conduit M.-D. Philippe au chevet du P. Dehau en octobre 1956, à Bouvines³, partageant alors l'intimité du milieu des Philippe et rapportant à ses parents les *ultima verba* du P. Dehau. C'est avec M.-D. Philippe que l'argumentaire pour Mgr Roy est mis au point au sujet de l'ordination sacerdotale⁴. C'est à la suite d'échanges avec M.-D. Philippe que le projet de construction d'une maison à Fatima est envisagé⁵. Les échanges portent également sur des questions de santé⁶ et sur l'orientation scolaire de Michel Vanier, inscrit dans un lycée de Fribourg en 1957⁷. En mars 1960, J. Vanier conduit à nouveau M.-D. Philippe à Bouvines pour voir sa mère⁸. En avril 1961, M.-D. Philippe prêche lors du mariage (discret) de Bernard Vanier – « sermon très touchant, ou plutôt quelques petites paroles très touchantes par leur simplicité⁹ ».

1. Voir par exemple la lettre de J. Vanier à ses parents, 25 septembre 1956, APJV : « Pour ce qu'il faut dire à Mgr Roy, je vous l'enverrai à la fin de la semaine car je veux en parler au P. Marie-Do que je dois voir vendredi. »

2. Lettre de J. Vanier à ses parents, 6 novembre 1957, APJV.

3. Lettre de J. Vanier à ses parents, 21 octobre 1956, APJV : « J'ai été si heureux de rendre service au P. Marie-Do qui était heureux de prier près du P. Dehau. »

4. Lettre de J. Vanier à ses parents, 21 octobre 1956, APJV : « Je joins une note – montrée à Marie-Do sur ce que l'on pourrait dire à Mgr Roy. »

5. Lettre de J. Vanier à ses parents, 29 décembre 1956, APJV : « Père Marie-Dominique est ici actuellement. C'est très bon de l'avoir pendant quelques jours. Il a voulu être ici pour la fête de la Saint-Jean. Je suis très touché de sa bonté et de son affection. Nous avons parlé de l'avenir immédiat. J'ai une grande envie – qui je crois est de Dieu – d'aller à Fatima. »

6. Lettre de J. Vanier à ses parents, 4 mars 1957, APJV.

7. Lettre de J. Vanier à ses parents, 4 mars 1957, APJV : « Pour Michel – ne vous inquiétez pas – suivez un peu le conseil du P. Marie-Do pour le lycée cantonal. » Lettre de J. Vanier à ses parents, 22 mars 1957, APJV : « Père M.-Do pense que pour Michel ce sera très bien d'aller à Fribourg – donc je pense que tu peux avoir assurance et confiance. »

8. Lettre de J. Vanier à ses parents, 5 mars 1960, p. 4, APJV.

9. Lettre de J. Vanier à ses parents, 7 avril 1961, APJV.

La correspondance entre J. Vanier et Marie-Dominique Philippe comprend cependant seulement trois lettres. Deux lettres sont contenues dans le dossier «NFA» (1958, 1959); la troisième lettre, en date de septembre 1976, conservée dans un dossier «sacerdoce», a été envoyée (ironie de l'histoire) depuis le chalet de «L'Eau vive», à Briançon.

La première lettre de M.-D. Philippe à J. Vanier est écrite le jour même de l'élection du pape Jean XXIII, le 28 octobre 1958. Pie XII étant mort le 9 octobre 1958, le conclave élit le cardinal Roncalli, qui, à la surprise générale, prend le nom de Jean XXIII. La nouvelle est bien accueillie dans le milieu des anciens de l'Eau vive, puisque Roncalli, quand il était nonce à Paris, avait visité l'institution. Dans la lettre de M.-D. Philippe, T. Philippe est désigné par la formule «Jean le solitaire», «Jean» étant son prénom de baptême. J. Vanier est probablement désigné par les mots «Jean de Paris». Les «papiers» évoqués sont des brouillons de la thèse doctorale que M.-D. Philippe encadre de loin. Ce dernier est alors sur la route entre Fribourg, Paris et la communauté des dominicaines de Langeac. Au sujet du télégramme que M.-D. Philippe attend, on observe un procédé de cryptage sur la signature: «J» ou «Marie». Le procédé, analogue aux codes NFA, incline à considérer que M.-D. Philippe, sans être membre du groupe des «tout-petits», gravite à sa frontière immédiate et partage certains traits de sa communication. M.-D. Philippe donne des nouvelles des «amis», sans qu'il soit possible de reconnaître chacune des personnes désignées. Nous donnons le texte intégral:

28 oct.

Très cher,

Merci de votre mot et de vos prières.

Reposez-vous bien, très fort...

Il faut beaucoup prier pour Jean XXIII... c'est curieux! Que la T. S. Vi-erge l'éclaire et l'aide. Cela touchera beaucoup l'autre « Jean », Jean le solitaire. Quant à celui de Paris il doit jubiler! Et votre père sera heureux! Je n'ai pas encore eu le temps de lire vos papiers. Je suis en retard car j'ai eu trop de travail pressé. Mais je vais tâcher d'avoir un peu de temps.

Je quitte normalement Paris pour Langeac le 31 octobre soir. Je serais le 1^{er} et le 2 jusque midi sans doute à Langeac... pour rentrer à Paris le 3 nov. Matin (6h30). Vous ne deviez pas revenir à Paris?... Si vous revenez le 2 faites moi

signe... je puis vous retrouver sur la route... à Valence... ou à Lyon. Mais il faut que je sois le 3 à 10h ici... Ce n'est peut-être pas très commode !!! Il faudrait envoyer un télégramme à Langeac (monastère Ste Catherine) ou à Paris vendredi soir je serais jusqu'à 10h du soir chez le Dr Vidal. Signez uniquement J. c'est suffisant – ou « Marie ».

Priez pour moi. Vous avez un peu de temps! Ici rien de bien nouveau. Je suis toujours sur l'âme c'est très riche et très beau! Du moins pour moi, car cela m'explique toutes les grandes confusions qui se nouent autour de ce problème.

À bientôt. Croyez à toute mon affection [mot illisible]. Vivez très fort de son amour. Fidèlement et avec ferveur.

PMD

PS : Je suis heureux que vous ayez vu André. Le Bon Mario doit être à Frib. actuellement avec Valéry – je crois. Soyez prudent avec Jean-Noël D. et en même temps très gentil car il doit souffrir...

H. McDonald vient de rentrer.

Il serait heureux de vous revoir.

La deuxième lettre date du 11 juin 1959. J. Vanier est alors installé dans sa maison de Fatima, au Portugal. On observe une nouvelle fois les enjeux liés à la thèse: la volonté chez Aristote, la publication d'articles issus des travaux de recherche. M.-D. Philippe semble avoir peu de temps pour commenter par écrit les travaux de J. Vanier. Une nouvelle fois encore, il faut noter un procédé de cryptage et de dissimulation en lien avec le P. Dehau, dont les œuvres circulent sous le manteau. Au sujet d'un article du P. Dehau [«P. D.» dans la lettre], M.-D. Philippe écrit: «je suis censé ne pas le connaître», «ne dites pas que vous me l'avez montré». M.-D. Philippe n'est pas encore informé – à la date du 11 juin – que le Saint-Office a en fait déjà levé sa condamnation. Il ne reçoit la nouvelle de sa réhabilitation que le 17 juin¹. Fin mai, à Rome, M.-D. Philippe a également rencontré son frère, qu'il désigne sans le code «N» propre au groupe des «tout-petits». Il y a là un marqueur: M.-D. Philippe est très proche de la «secte» des «NFA»; il en partage bien des traits; et sans en être, s'en trouve à la frontière immédiate.

1. Lettre de M.-D. Philippe au maître général, 17 juin 1959, AGOP.

Très cher Jean,

Merci de vos prières, de tout ce que vous me dites. Je suis heureux qu'enfin vous puissiez être « chez vous » dans ce lieu béni [Fatima]... Je ne sais pas quand je pourrais venir !... Il faudrait que vous demandiez la permission au Rime [Révérendissime] Père Général que je puisse bénir votre « demeure », votre solitude... Est-ce bien de lui demander cela maintenant ? Voyez avec auprès de Marie – pour associer la prudence et l'audace à l'espérance ! Je confie à Marie ce que vous me dites de votre père – qu'Elle l'éclaire. Comme Gouv. Gén., a-t-il le droit d'avoir un aumônier particulier ?

Pour l'article du P. D., je suis censé ne pas le connaître officiellement car je ne sais si à Rome le P. Paul [Paul Philippe du Saint-Office] serait tellement d'accord que cela paraisse... Je ne sais d'où cela vient – surtout ne dites pas que vous me l'avez montré.

Les [Gounaud] [nom peu lisible] ont été très touchés du chèque – arrivé de Fatima. Les braves, c'est dur. Le Dr Elivy de Bern s'occupe de l'enfant... Il espère un peu mais il ne me cache pas la gravité... J'aime mieux que le Dr Elivy s'en occupe car il est là – tout près.

Pour le travail sur βούλησις – très bien. Je pourrais le revoir ici avec Jean-Noël et le faire paraître – on verra sous quel nom il vaut mieux. La RT [*Revue thomiste*] ou la RSPT [*Revue des sciences philosophiques et théologiques*] publieraient sûrement de tels articles !

Mais je crois que c'est très bien d'en faire pour éclairer un peu.

Il faudrait montrer aussi que l'union de l'âme et du corps prise « speculative » et puis « pratique » (Éthique) permettent d'expliquer ces fausses oppositions entre *De Anima* et Éthique.

Le 22 juin la petite Colette Pattyn se marie à Paris. J'irai dire la messe. Il y a un oncle de « l'autre côté » qui bénira le mariage. Confiez-la à la T.S. Vierge. Je quitterai sans doute Frib. le 3 juillet – et vous quand quittez-vous Fatima ? Mario aimerait aller avec Valéry [Valérie] à Fatima – et chez Marthe R. [Robin]. Quand y repartez-vous ? Toutes deux [sic] vont bien. Priez pour eux. Que ce soit un petit foyer très à Elle [sens exact ? difficultés de lecture] – ce sont les deux intentions [mot incertain] de leur cœur. Christophe, frère de Mario, se marie le 21.

Vous savez combien je vous suis uni en son Amour.

PMD

PS/ J'ai été à Rome le 22 mai. J'ai vu le P. Th. [Thomas] qui m'a dit de vous dire son union de prières. J'espère que bientôt vous pourrez le voir !! J'ai vu longuement le P. P. [Paul Philippe sans doute] heureux, de + en + influent.

La troisième lettre de M.-D. Philippe à J. Vanier conservée dans les APJV est en date du 9 septembre 1976. Le contexte est alors celui du refus par la Congrégation de la doctrine de la foi de l'ordination sacerdotale de J. Vanier. Les deux hommes se sont rencontrés à l'aéroport de Paris, juste avant la rédaction de cette longue lettre de huit pages. Par écrit, M.-D. Philippe revient alors sur l'échange qui a eu lieu et sur le sujet de fond. Il approuve « la réaction si évangélique » de l'évêque de Beauvais, Mgr Stéphane Desmazières. Il « n'arrive pas à comprendre » la position de la congrégation romaine, qui « juge une situation actuelle en faisant pratiquement exclusivement état d'un décret établi il y a maintenant plus de vingt ans ! Mais je ne veux pas juger. Je remets tout à Jésus et à Marie. » La lettre est l'occasion de relire le chemin parcouru :

« Quand en décembre 1956, après que le Saint-Office vous avait demandé de quitter l'Eau vive et que vous étiez allé à Bellefontaine, je me souviens de notre entrevue où nous avons essayé de discerner ce que l'Esprit Saint réclamait de vous. Il semblait alors très net, en considérant les circonstances extérieures et plus profondément selon les appels intérieurs que vous ne deviez pas vous incardiner dans le diocèse de Québec comme prévu, mais rester libre dans l'attente, pour faire ce que Jésus vous demanderait. »

Le passage est capital et confirme ce que l'on a aperçu : c'est avec M.-D. Philippe que J. Vanier discerne donc l'exigence commune, rappelée en 1956 par le Saint-Office, de passer par un séminaire avant l'ordination. C'eût été pour J. Vanier une porte de sortie, et peut-être une forme de libération. C'est avec M.-D. Philippe que la décision est prise de ne pas suivre cette voie. Et il poursuit en soulignant *a posteriori* le bien-fondé de ce choix :

« Petit à petit, poursuit M.-D. Philippe, l'œuvre à laquelle Jésus vous destinait s'est précisée. L'Arche me semble bien en être comme une réalisation, et avec L'Arche, tout le rayonnement qu'Il vous a donné... retraites, contacts personnels. Ce que vous avez fait et faites, est l'œuvre de miséricorde à l'égard des plus pauvres et des plus petits de notre monde. C'est bien ce que l'Esprit Saint demande à son Église aujourd'hui : être l'Église des pauvres, être proche des plus pauvres. Vous avez fait cela dans une grande pureté évangélique, sans compromis politique. Les laïcs sont peut-être plus capables que les prêtres à réaliser une telle œuvre. »

La relecture de la création de L'Arche – œuvre de miséricorde, « œuvre à laquelle Jésus vous destinait », motion de l'Esprit saint, Église des pauvres, etc. – est à resituer ici dans la double perspective de la décléricalisation de l'Église et de la complémentarité clercs/laïcs. M.-D. Philippe recommande *in fine* à J. Vanier de rester laïc, de renoncer à son désir sacerdotal, de ne pas abandonner L'Arche, de ne pas « vouloir se défendre auprès de Rome » :

« Pour moi, cela me paraît net. Il faut que vous restiez fidèle à votre première vocation. Vous ne pouvez abandonner L'Arche. Devenir prêtre en abandonnant complètement L'Arche me semble une erreur. [...] Pour le moment restez ce que vous êtes, en développant cette œuvre de Dieu dans le sens de la plus grande miséricorde évangélique. C'est tellement ce témoignage que notre monde moderne a besoin. Cela me paraît capital, mon cher Jean. Aussi vous le dis-je nettement. »

La conclusion et le *Nota bene* final de la lettre sont extrêmement significatifs :

« C'est toujours rude d'être blessé intérieurement par Sa Mère, la Sainte Église, par ses instruments. Mais c'est par là que l'Esprit Saint nous donne à son égard un amour plus divin. Priez pour moi. Merci. P. M.-D. Philippe

N.B. Je m'excuse de la longueur de cette lettre... Mais je crois que c'est nécessaire que tout soit au point. Et puis, il y a aussi le P. Th. Il ne faut surtout pas qu'on revienne sur son état actuel – où il peut vivre sa vie apostolique si utile à l'Église d'aujourd'hui – il me semble. »

Ce *Nota bene* indique prudemment sans doute, et inconsciemment peut-être, la ligne d'argumentation de M.-D. Philippe. La stabilité désormais obtenue pour T. Philippe grâce à J. Vanier et grâce à l'œuvre de L'Arche ne doit pas être compromise par des remous liés au questionnement sacerdotal de J. Vanier, qui ne manquerait peut-être pas de réveiller quelques interrogations romaines. Autant que possible, il s'agit de rester sous certains radars.

Les parents Vanier et M.-D. Philippe

La relation de M.-D. Philippe et J. Vanier associe également les parents de J. Vanier, qui entretiennent une modeste correspondance avec le religieux au seuil des années 1960. La première rencontre semble dater de l'été 1956¹ ; des lettres (non-retrouvées) datent de l'automne 1956².

La question de fond est de savoir jusqu'où les parents de J. Vanier étaient informés des affaires de l'Eau vive. En l'état actuel de la documentation, on peut dire qu'ils ont eu connaissance de la condamnation par le Saint-Office de T. Philippe³, qu'ils le soutiennent moralement et financièrement⁴, et qu'ils partagent la perspective du « saint calomnié » pour des raisons doctrinales – sans savoir le détail du procès pénal canonique, ni soupçonner que M.-D. Philippe est lui aussi condamné entre 1957 et 1959. La correspondance illustre, en creux, les silences et le cloisonnement des informations au sein du cercle des très-proches. Le registre de la correspondance est celui de la piété, de la dévotion, de l'union de prière. Lettres intimes, familiales, pieuses pour la plupart – assez anecdotiques le plus souvent quant au contenu, mais qui traduisent un lien d'amitié et révèlent aussi un genre épistolaire. On trouve ainsi dans ces lettres quelques remarques sur T. Philippe et L'Arche, qui serait « la réalisation des gémissements très intimes de l'Esprit Saint⁵ ».

Dans la première lettre de M.-D. Philippe, en date du 17 octobre 1962, peu après la soutenance de thèse de J. Vanier, on lit ainsi :

« En rentrant à Fribourg, à l'Albertinum, après toute une série de prédications durant la période de vacances, je reçois l'annonce du mariage de Michel. Jean m'en avait déjà parlé – vous savez combien je m'unis à votre

1. Lettre de J. Vanier à ses parents, 15 août 1956, APJV. Dans la lettre à ses parents du 27 octobre 1956, J. Vanier évoque clairement la rencontre entre ses parents et M.-D. Philippe : « Il était très heureux de la conversation avec vous et de votre lettre. »

2. Lettre de J. Vanier à ses parents, 25 septembre 1956, APJV : « Oui j'ai reçu vos lettres pour le père Marie-Do et les lui ai données. »

3. Lettre de J. Vanier à ses parents, 12 juin 1956, APJV. Dans cette lettre, J. Vanier expose ainsi les raisons de la fermeture de l'Eau vive : « fidélité au P. Thomas et au P. Dehau », mais sans aucun lien avec les enseignements publics, ni les écrits de T. Philippe.

4. Supplique de Georges Vanier à Jean XXIII en faveur de T. Philippe, 7 mars 1959, ACDF : Georges Vanier demande à Jean XXIII une « grâce de miséricorde » pour T. Philippe. Voir également vol. 22, Fonds Vanier, BAC.

5. Lettre de M.-D. Philippe à Georges Vanier, 15 janvier [1966 ou 1967], volume 27, Fonds Vanier, BAC.

joie et à votre action de grâces. Comme la Providence conduit tout avec un amour maternel – si caché, si invisible, à certains moments et pourtant toujours si attentif. Vous avez eu la joie de la présence de Jean auprès de vous. Là encore l'action de la Providence est si manifeste et si forte. J'espère que bientôt sa thèse pourra paraître – ce serait très bien, car elle est très bonne. Vous avez la joie d'avoir encore auprès de vous Bernard et son épouse et les petits. Là encore, l'action de Dieu est si manifeste. Dites-leur bien toute mon affection profonde. J'espère que vous allez bien, que votre santé ne vous donne pas trop de soucis. J'espère surtout que l'Esprit Saint et la T. S. Vierge sont de plus en plus là pour vous garder en l'Amour du Cœur de Jésus. Aujourd'hui très spécialement je demande au Cœur très sacré de Jésus de nous prendre de plus en plus en son Amour. Ce temps du Concile exige un tel appel à son Amour. L'Esprit Saint a tellement soif de se donner, de communiquer tout son Amour. Il faut le laisser faire son œuvre en l'Église de Dieu. Vous savez toute mon union profonde de prière et toute mon affection grande en Son Cœur et en celui de Marie. P. M.-D. Philippe

Quand vous verrez Michel ayez la bonté de lui dire toutes mes félicitations et toute mon affection fidèle¹. »

Georges Vanier répond en remerciant vivement et en donnant des nouvelles plus personnelles :

« Votre lettre du 17 octobre nous a beaucoup touchés, ma femme et moi. Nous vous remercions de tout cœur des félicitations que vous nous adressez et des bons vœux que vous exprimez pour le bonheur du jeune ménage. »

Le mariage ne fut pas solennel. La bénédiction nuptiale a eu lieu dans la plus stricte intimité familiale, dans la chapelle de la résidence du gouverneur général, sans aucune invitation en dehors de quelques parents. Le père précise tout de même :

« Une de nos grandes joies fut la présence de Jean. [...] Le succès de Jean à la soutenance de sa thèse nous a réjouis. Vraiment nous ne nous attendions pas à un succès aussi remarquable. »

1. Lettre de M.-D. Philippe à Georges Vanier, 17 octobre 1962, volume 26, Fonds Vanier, BAC.

Bernard Vanier est également présent, avec sa femme et ses enfants : « Ils vous gardent une profonde gratitude de tout ce que vous avez fait pour eux. » Georges Vanier donne, pour conclure, quelques détails sur sa santé personnelle, et sur la bonne volonté de Dieu à son égard¹.

La troisième lettre, en date de janvier 1963, est une réponse à une carte de vœux. M.-D. Philippe évoque un pèlerinage à Lourdes, son passage au carmel de Cognac, donne des nouvelles sur la santé, la famille, T. Philippe, etc. :

« Merci de vos vœux de Noël et du Nouvel An. Le 31 décembre j'ai terminé mon année 62 à la « grotte » de Lourdes et le 1^{er} janvier, après avoir assisté à la messe de Mgr Théas, on a récité un chapelet à la grotte, pour débiter 63 près d'Elle. Vous savez que là je ne vous ai pas oublié ! Noël fut au Carmel de Cognac, un petit carmel délicieux que vous aimeriez beaucoup – là non plus je ne vous ai pas oublié. En rentrant de ces diverses prédications, je trouve votre très jolie carte et vos vœux. Par Jean j'ai eu des nouvelles de vous, de votre santé, de Bernard, de Michel. Comme le Seigneur est là pour tout diriger ! J'ai reçu un mot de Rome – le P. Th. réclame des prières très spécialement, car il y aura sans doute des décisions avec le Nouveau Général ! Que la TSV [très sainte Vierge] soit là et arrange tout avec douceur car on le sent si vulnérable. La vie de souffrance rend encore plus vulnérable². »

Les lettres s'espacent et se réduisent souvent à une lettre de vœux. Les parents Vanier sont très pris par leurs fonctions officielles. Les liens perdurent, en basse intensité, mais témoignent des échanges avec le Canada et du développement de L'Arche. Ainsi d'une lettre de décembre 1965 :

« Merci de votre carte fidèle et de vos vœux. Oui, vous le savez bien, ici, je ne vous oublie pas et prie pour vous. Que le Seigneur et sa douce Mère vous aident et vous gardent, vous prenant de plus en plus à Eux ! Parmi mes étudiants, j'ai plusieurs canadiens. C'est encore un petit signe ! – qui rappelle l'union profonde. J'ai régulièrement des nouvelles de Trosly... de L'Arche. Je sais combien tout est bon, caché, et donné à Jésus et à sa Mère. C'est l'essentiel. J'espère que votre santé va bien et que tout va bien. Très profondément uni en son Amour, croyez à mon amitié forte. P. M.-D. Philippe³. »

1. Lettre de Georges Vanier à M.-D. Philippe, 30 octobre 1962, volume 26, Fonds Vanier, BAC.

2. Lettre de M.-D. Philippe à Georges Vanier, 12 [janvier 1963], volume 27, Fonds Vanier, BAC.

3. Lettre de M.-D. Philippe à Georges Vanier, 20 décembre 1965, volume 26, Fonds

La dernière lettre, envoyée de Fribourg, date de janvier 1966, ou 1967, l'année du décès de Georges Vanier :

« Merci de vos bons vœux et de vos prières... Je m'excuse de répondre si tard ! Mais j'ai été très surchargé durant les vacances de Noël et ici au retour beaucoup de travail m'attendait. Vous savez les vœux que je forme pour vous... pour vos enfants, que j'aime si profondément, ceux que je connais et ceux que je ne connais pas. Vous savez ma prière très fidèle. Oui, que l'Esprit Saint vous aide à Aimer selon toute l'intensité de l'Amour du Cœur de Jésus, en Lui et par Lui ! Que Marie vous donne cette docilité profonde et simple à l'égard de l'Esprit Saint ! Elle est si profondément notre mère – la Mère de l'Église. Oui je la prie fort pour vous.

Vous avez la joie d'avoir Jean avec vous. Ce qu'il fait est si bon et si grand... Je crois que c'est bien la réalisation des gémissements très intimes de l'Esprit Saint – Lui qui habite si fort les pauvres ! Vous savez combien je m'unis à votre prière pour lui. J'ai su comment on l'avait fêté le 27 dernier. Il a dû être très heureux ! doublement !

À Pâque j'irai à Jérusalem pour prêcher la retraite des Bénédictins. J'en suis très heureux.

Si vous venez en France en juillet j'espère bien vous voir ! Croyez chers amis dans le cœur de Jésus et de Marie à toute ma profonde union de prière. Bien vite en lui, P. M.-D. Philippe¹. »

« Didier », le « noyau » du groupe sectaire ?

Comment M.-D. Philippe apparaît-il dans les lettres échangées entre Anne de Rosambo, Jacqueline d'Halluin et T. Philippe ? Quel est son positionnement vis-à-vis du groupe des « tout-petits » ? Dans les correspondances « NFA », M.-D. Philippe est souvent désigné sous le pseudonyme de « Didier », ou tout simplement, sous le nom de « Did », sans que l'on en connaisse la raison exacte. Est-ce à cause de la vague assonance entre « Did » et « Marie-Do » ? Ou est-ce une allusion précise à un fait de la vie de saint Didier, ou à un lieu qui porterait le nom de Saint-Didier ? On ne sait pas. Quoi qu'il en soit, un code est exi-

Vanier, BAC.

1. Lettre de M.-D. Philippe à Georges Vanier, 15 janvier [1966 ou 1967], volume 27, Fonds Vanier, BAC.

gé, puisque l'on tient, dans les milieux hostiles à l'Eau vive, M.-D. Philippe pour le « noyau » du groupe¹.

« UN NOUVEAU PARTAGE » ENTRE LES DEUX FRÈRES ?

Les relations entre les deux frères Philippe ne sont pas simples à appréhender. Entre 1952 et 1963, naturellement, les deux hommes échangent des lettres et se rencontrent. M.-D. Philippe se rend à plusieurs reprises en Italie pour retrouver son frère aîné qui est aussi son parrain. On observe une proximité, un souci familial, certes, et une défense le plus souvent obstinée de T. Philippe par M.-D. Philippe² au nom des liens de famille. Mais on observe également, dans les lettres de T. Philippe à J. Vanier, une invitation paradoxale à la confiance et à la prudence à l'égard de M.-D. Philippe.

Pour T. Philippe, il s'agit – telle est notre interprétation – de dessiner un deuxième cercle, qui à strictement parler n'est pas celui des « initiés », mais des « proches », des « amis », des soutiens. Cercle de confiance, à qui l'on parle cependant sans tout dire. Pour les premiers, c'est la « vie cachée » ; pour les seconds, c'est la « vie publique » et apostolique, dans une forme de « partage » des tâches désiré par T. Philippe. Que pensait M.-D. Philippe de ce « partage » ? Consentait-il à cette répartition ? Nous n'avons pas la réponse. Il n'est pas improbable qu'il s'agisse seulement d'une représentation mentale de T. Philippe. Nous voudrions citer quelques fragments des lettres de T. Philippe à Vanier, que nous introduirons *a minima*.

1. Lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier, 2 p., sans date [entre juillet 1956 et juillet 1959], APJV : « Il a vu Mimi [Marise ?] qui lui a raconté sa dernière entrevue avec Norb. [Norbert Tannhof] Il est sûr que ce que le Père Ducat. disait (ils ne sont pas soumis parce qu'ils se st trop bien soumis) vient de Norb. qui a assuré à Mimi que Did était "le noyau". »

2. Sur ce point, il faut citer la lettre du P. Pierre Philippe, frère utérin de Marie-Dominique et Thomas, adressée au commissaire du Saint-Office, le 3 juillet 1956 : « J'ai peine à pardonner à M.-D. qui a, me semble-t-il, enraciné le mythe de la calomnie et de la malveillance, ce qui ferme les esprits maintenant », 513/55, ACDF. Le document 268, 214/52 (ACDF) : une femme témoin « pense aussi que le P. M. Dominique croit à ce qui est la réalité et qu'il a fait plus de mal que de bien à son frère en le défendant coûte que coûte ».

Dans une lettre de 1958, il semblerait que pour J. Vanier l'obligation de discrétion (dont l'objet exact n'est pas ici défini) ne concerne pas M.-D. Philippe, ni les parents Vanier :

« Il ft. être strictement discret sauf indication du Bon Dieu et circonstance tt. à ft. providentielle... avec ceux que l'Esprit S. n'introduit pas lui-même ds. cette vie tte cachée... Évidemment tt. ceci ne concerne pas Did., à qui vous pouvez, je crois, faire du bien. De même c'est tt. différent avec vos parents, pour eux ces précisions peuvent être très utiles à l'occasion¹... »

Quelques mois plus tard, à l'été 1959, T. Philippe demande à J. Vanier de ne pas tenir « Did » dans la confiance pour ne pas éveiller ses questions, à moins que cela ne semble « nécessaire » :

« Je crois que vous pouvez dire (sous le sceau du secret) à Marise et à Marg. que vous espérez pouvoir me rencontrer et leur proposer d'emporter leur courrier, je crois que ce serait bien, vous pourriez déjà dire à Marise votre intention, pour qu'elle puisse écrire d'avance si le Bon Dieu l'inspire. Je crois qu'il est préférable de ne pas en parler à d'autres... même pr. Did, pour ne pas lui poser de questions, à moins que cela ne paraisse manifestement nécessaire ou mieux². »

Au printemps 1960, T. Philippe semble avoir une intuition précise du rôle de chacun, J. Vanier tenant un rôle médian (et fort vague – il faut bien le dire) entre les deux frères. Il apparaît, dans un statut hybride, à la fois du côté de la « vie cachée » et de la « vie publique », avec un rôle de rabatteur :

« C'est ds le [désir] du Père que deux frères pourront connaître une telle [petitesse] et une telle [humilité], avec une telle intimité – Je l'ai senti très fort pour Did., et il me semble que c'est comme une confirmation. Je l'ai dit à Did. qu'il y avait, comme un [nouveau] partage, à lui davantage ds la vie publique, et moi davantage encore ds. la vie cachée; et je lui disais que vous étiez entre les deux, ms. je pense l'attitude du . P. Gen, est une indication que pour nos relations effectives, restent + du domaine de la vie cachée. Je crois qu'il faudra que Did. s'en [mot illisible] ms. sans connaître la fréquence, ni les modalités. Ms Jésus désire peut-être – et comme p. mieux cacher cette vie cachée – une [aut.] vie publique, qui ne semble avoir aucun rapport avec moi... soit apostolat intellectuel et doctrinal, soit apostolat + direct, l'un pouvant servir d'instrument pour l'autre... et Jésus

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, sans date [première moitié de 1958], APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juin ou début juillet 1959, APJV.

voudra peut-être se servir de vous pour mener des âmes à N. en très petit nbr; [mot illisible] – d'une façon tt. à ft. exceptionnelle, comme des [pauvres pécheurs] très aimés de Jésus, ou comme ds. ts. petits¹. »

Les lettres de T. Philippe à J. Vanier laissent apparaître également que T. Philippe, malgré son éloignement et sa solitude, dirige et conseille, avec son frère M.-D. Philippe, un certain nombre de personnes :

« Je n'ajoute qu'un petit mot à la lettre que je vous avais écrit. J'ai écrit une longue lettre à Did, hier, et je viens de l'envoyer à Bouvines, au sujet de la petite Alix [ou Alex]. Il me semblait aussi qu'il ne fallait pas laisser cette petite dans cet état, je ne savais pas qu'elle était ds. un état de détresse, ms. je pensais bien qu'elle était appelée à suivre Jésus ds. sa vie cachée... Et c'est ds. ce sens que j'ai écrit à Did... Je ne sais s'il est à Bouvines en ce moment, ms ma mère, j'espère, lui fera suivre... Il est peut-être bon que vous le sachiez²... »

J. Vanier apparaît comme le dirigé, l'étudiant, mais aussi comme le « facteur » de T. Philippe, c'est-à-dire en un sens comme le pivot du groupe des correspondants de T. Philippe. Sont évoqués dans ce fragment des lettres pour « Did » et des entretiens avec « Did ».

« Un tt. petit mot pour vous confier les lettres à Did, Marg., Pi. et pour vous dire combien je demeure avec vous. Je vous remercie encore de tt. ce que vous faites pour les ts. petits de Jésus et de Marie, pour Pi et Pa spécialement, ms. aussi pour la petite Ger.[Gerry] et pour les autres... Je confie bien votre thèse, et ts. les entretiens que vous aurez à cette [mot illisible] avec Did., le chanoine L., de Monl. Il faut y aller tjr. comme le petit envoyé de Jésus, très humble, ms. tt. simple qd. Jésus aime se servir de lui pour donner un peu des vérités d'amour, qu'Il lui a enseignées ds. le secret³. »

Au sujet de l'entretien de la fin mai 1959 entre M.-D. Philippe et le maître général, qui correspond aussi à un passage à Rome de Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosambo, on peut lire une tentative de définition du « rôle d'intermédiaire » de J. Vanier :

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, printemps 1960, APJV.

2. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, mi-août 1961, APJV. Il ne semble pas s'agir dans le contexte d'Alix Parmentier.

3. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, un carême entre 1960-1962, APJV.

«Un tt. petit mot pour vous dire combien je vous suis unis. Je sens qu'il ft. bcp. prier pour que tt. soit bien selon le bon plaisir de Marie. Pi et Pa vous donneront des petits nouvelles sur la visite de Did. – Je crois que tt. s'est bien passé selon le dessein de Dieu.

Je crois que Did. à senti encore bcp. + fort votre rôle providentiel entre lui et N., et que ce fut un des grands bienfaits de cette visite. Le P. Gen, lui a demandé de s'orienter de + en + vers la théologie (je crois en raison du Concile). Et j'ai dit très nettement à Did que le Bon Dieu me demandait de + en + le sacrifice d'une vie de théologien, et en m. temps m'éclairait de + en +... et qu'Il voulait de ns. 2 des [mots illisibles] sacrifice et d' [mots illisibles] pour accepter pratiquement deux vies extérieurement très différentes, ms. qui doivent + que jamais être unies. Et je lui ai dit que vous seriez pour bcp. de choses l'intermédiaire entre ns., pr. faire taper des notes, les classer, et les lui donner... Je crois que, pr. d'autres choses aussi, vous serez appelés à être l'intermédiaire. Pr. le moment, prions bcp. afin de discerner ce que le Bon Dieu peut désirer... Je crois qu'avec le P. Gen. il ft. être très prudent, peut-être lui dire que vous avez bcp. travaillé avec Did, pour le comm. d'Aristote, et que vous comptez maintenant faire l'étude + approfondie de S. Thomas et de la théologie de l'Église... Le P. Gén. a demandé à Did de lui faire une note sur la théologie spéculative en vue du concile. Et Did. m'a demandé de lui donner qlq. notes... Pouvez vous prendre ds. la note tapée par Pi tt. ce qui peut s'y rattacher!... »

On retrouve là, dans les dernières lignes, le schème de fonctionnement de toute la chaîne dans le contexte pré-conciliaire : le maître général, en commande/M.-D. Philippe, sollicité pour ses compétences théologiques/T. Philippe, le créatif, sollicité par son frère/J. Vanier, en intermédiaire/Anne de Rosanbo au secrétariat des « petites notes ».

« DID » DANS LES LETTRES DE « PI » ET « PA »

Dans les lettres d'Anne de Rosanbo (« Pi ») à J. Vanier, « Did » apparaît très peu. On n'en trouve que trois mentions discrètes et assez peu significatives dans les 35 lettres échangées.

« M.b.c. pet. min. [Mon bien cher petit minou], Je reçois auj. votre bonne lettre, avec celle de Did. Je suis bien touchée que vous me l'ayez envoyée aussi directement ! Je vais la renvoyer à Pa [Jacqueline d'Halluin] par ce m. [même] courrier². »

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin mai ou juin 1959, APJV.

2. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 6 juillet 1959, APJV.

Quelques jours plus tard, Anne de Rosanbo écrit encore :

« Pa m'a montré une petite Marie de La Salette qu'on lui a donnée. Et elle compte y aller bientôt paraît-il. (Peut-être que Did. sera ds la région ?)¹. »

La dernière occurrence lie, dans la prière du pape, « Did » à toute sa famille². De ces trois occurrences, on ne peut presque rien conclure, sinon que de la correspondance (non-retrouvée) circule entre Anne de Rosanbo et M.-D. Philippe ; que Jacqueline d'Halluin désire retrouver M.-D. Philippe ; et que Jean XXIII associe fortement les deux frères, Thomas et Marie-Dominique Philippe.

Les lettres de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier sont en revanche autrement plus complexes et plus explicites quant aux rencontres de « Pa » avec « Did ». Les liens sont fréquents et intimes ; les relations – à lire les lettres – sont sexuelles. Sur ce point précis, comme déjà indiqué dans le chapitre consacré aux correspondances, sans buter sur le double écueil du matériau épistolaire et de la psychologie de celui – celle en l'occurrence – qui écrit la lettre, il faut mobiliser d'autres témoignages³.

Il apparaît nettement que M.-D. Philippe joue, dans les lettres de Jacqueline d'Halluin, un rôle de conseiller du groupe constitué autour de T. Philippe, sans en être, au sens propre, le « noyau », puisque le groupe, en Italie notamment, semble agir en cachette de M.-D. Philippe. La chronologie fine de la relation est difficile à établir – sauf pour la séquence 1958-1959. M.-D. Philippe passe souvent au domicile de Jacqueline d'Halluin, qui sert de secrétaire pour M.-D. Philippe et lui tape des « petites notes ». Jacqueline d'Halluin connaît Alix Parmentier.

1. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, jeudi 9 juillet 1959, APJV.

2. Lettre d'A. de Rosanbo à J. Vanier, 31 juillet ou 7 août 1959, APJV : « Bien ch. pet. min. Jr. [Bien cher petit minou Jérémie], le Card. Ot. [Ottaviani] étant en Amér. c'est Papi [Paul Philippe] qui voit J. [Jean] XXIII chaque jeudi. Papi a dit à N [T. Philippe] que J. XXIII semble le connaître à fond, qu'il (le pape) lui a promis ses prières (à N) et lui (N) demande de prier pr lui et qu'il a béni avec bp d'affection "N, Did., ses parents et ts ses fr. et srs [frères et sœurs] ds les Ordres". »

3. Sur le rôle de Jacqueline d'Halluin, voir le chapitre 7, et lire M.-F. PESNEAU, *L'emprise, op. cit.*, p. 102 : « À cette époque, j'ai renoué avec le Père Marie-Dominique que je revois à Paris environ une fois par mois, sauf pendant l'été, dans un appartement parisien qui appartient à Jacqueline, la responsable de La Ferme. Cet appartement sert de lieu de rendez-vous au Père Thomas. Il me sert à moi pour rencontrer le Père Marie-Dominique. »

À nouveau, nous citerons – sans trop de commentaires – quelques fragments des lettres de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier relatifs à « Did ».

Ainsi d'une lettre de 1954 :

« À la suite de votre lettre nous avons pu rejoindre Did (de passage à Paris dimanche soir entre 8h et 11h il venait de [Vernon?] et repartait sur Grenoble). Nous avons pu lui parler. Il a téléphoné à Charles [personne non-identifiée. Serait-ce le Dr Thompson?] (il l'avait vu 2 jours avant et Charles lui avait parlé d'Étienne [= N = T. Philippe] de lui-même, disant qu'il serait bien qu'il fasse un séjour chez ses parents puisqu'il n'avait pas été chez eux depuis 3 ans...) il a donc téléphoné pour hâter ce projet. [...] Ns avons parlé avec Did. du retour de N = que vous pourriez revenir avec N en auto [de Corbara où T. Philippe se trouve alors]. Il l'a vivement déconseillé (cela peut faire encore un rapprochement avec les événements actuels de l'E.V. et être très critiqué. Peut-être qu'il vaut mieux que vous reveniez seul (avec les autres de l'E.V.) et vous montrer avant le retour de N. Peut-être que B. Lax pourrait rester tt près de N. jusqu'aux jours de son départ afin que N ne soit pas seul, pour le conduire à l'avion. [...] Did sera Vendredi, Sam, Dim à Verneuil (Abbaye St Nicolas, Verneuil s/Havre, près de Dreux, Eure)¹. »

D'une lettre de 1958, où l'on mesure à nouveau que « Bouvines » est la place forte de la famille Philippe :

« J'ai reçu un petit mot de Did disant qu'il allait à Bouv. [Bouvines] et passerait à P. [Paris] le 15... Il me ne me disait pas s'il venait jusqu'ici ! J'ai envoyé un tout petit mot à Bouv. pour l'y inviter. Que tout soit dans le b. p. [bon plaisir] de Marie. J'ai pas mal avancé son travail au commencement de cette semaine, suffisamment pour qu'il vienne le chercher ! Mais j'en laisse aussi car sans cela il va m'en redonner à nouveau². »

Et à la fin de la même année :

« Malheureusement je suis prise les 21 et 22 [décembre 1958], c'est-à-dire dimanche et lundi car Did, de passage à Paris, viendra sans doute me faire une petite visite pour me donner des nouvelles de R.³. »

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, fin 1954, APJV.

2. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 1958, APJV. La lettre commence ainsi : « Mercredi, B. C. J., je viens de recevoir votre lettre portée hier et je vous salue par "un saint baiser". »

3. Lettre de J. d'Halluin à Anne de Rosanbo, 15 décembre 1958, APJV.

Jacqueline d'Halluin et Anne de Rosanbo sont à Rome, fin mai 1959 ; M.-D. Philippe est également présent, sans concertation préalable avec les deux femmes, avec lesquelles il semble échanger toutefois ; M.-D. Philippe rencontre le maître général de l'Ordre, sollicitant sa réhabilitation ; il rencontre également son frère T. Philippe à la trappe de Frattocchie. À lire les lettres, il semble apparaître que les « tout-petits » entendent agir en cachette de M.-D. Philippe :

« Vendredi dernier [22 mai 1959], jour où nous avons vu N, Did est venu le voir de Fribourg. Heureusement N était de retour dans sa chambre depuis 5 min. M. [Marie] veille vraiment sur tout. *Deo gratias* ! Did avait quelques ennuis à l'Albertinum avec certains Pères et le Gal l'a appelé. C'est plutôt bon signe¹. »

« Aucune nouvelle de Did. Ça me fait croire qu'il a dû me voir avec Mam Pi sur la route de Frat. [Frattocchie]. Il a dû arriver par le car quand nous descendions sur la grande route prendre le nôtre. Les heures correspondaient à quelques minutes près². »

« Pas de nouvelles de Did. Sans doute m'a-t-il écrit à Fat. [Fatima] des nouvelles de R. [Rome]. Si tu en as, elles me feront bien plaisir car le Bon Dieu unit bien fort à mes petits minous étrangers (italien, suisse et mon petit minou portugais) et les petites nouvelles me font du bien³. »

« Ce matin, j'ai reçu un petit mot de Did qui revient à Paris pour marier sa nièce le 22 [juin 1959⁴]. Il passera sans doute me voir le 23⁵. »

Le 21 juin, Did et « Pa » se rencontrent. Jacqueline d'Halluin est parfaitement informée des censures qui pèsent sur « Did » et « Jer » :

« Vite un petit mot. Je viens de recevoir la petite visite de Did et je ne veux pas tarder à t'annoncer la nouvelle... : on lui a rendu son ministère. Il a été voir le Gal à Rome et à cette occasion lui a dit que si cette situation durait pour lui il préférerait se retirer dans une trappe pour prier... La menace a eu de bons résultats puisque 8 jours après le Gal lui a écrit pour lui dire qu'on lui rendait toute permission. Il n'a pas encore les papiers

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 24 mai 1959, APJV.

2. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, fin mai 1959, APJV.

3. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 31 mai 1959, APJV.

4. Voir plus haut la lettre citée de M.-D. Philippe à J. Vanier, 11 juin 1959 : il s'agit du mariage de Colette Pattyn.

5. Lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier, 5 juin 1959, APJV.

officiels, mais la chose est faite. Il faut tant remercier M. [Marie] de cette grâce. Il pense aussi que pour toi cela va aussi se débloquent sans trop tarder, les deux choses allant un peu ensemble¹... »

Le petit groupe vit dans l'attente et l'espérance d'un «déblocage» de la situation de J. Vanier sur un plan canonique. La nouvelle, transmise par Jacqueline d'Halluin, est aussi secrète que l'avait été la condamnation :

«Et voilà que vers 15h30 deux petits coups de sonnettes qui me disent quelque chose. C'était Did qui venait me faire une petite visite. Il avait fait passer des examens au Saulchoir et il avait un petit moment avant d'aller voir de Monl. [Monléon] J'étais bien contente ! il venait comme ça ! sans prévenir... [...] Oui, tu peux dire à Did que je t'ai dit qu'il avait de nouveau les pouvoirs. Tu peux ajouter : "elle m'a dit de ne le dire à personne, mais je pense qu'avec nous ça n'ira pas plus loin"². »

Jacqueline d'Halluin continue de travailler pour M.-D. Philippe : «Did m'a redonné du travail³ » ; elle reçoit souvent des nouvelles⁴. Les relations entre M.-D. Philippe et Jacqueline d'Halluin ne sont pas simples pour autant. On observe une forme de fatigue et d'insatisfaction (existentielle, sentimentale et sexuelle) chez elle :

«Je voudrais bien que tu sois là de temps en temps pour une petite visite. Mais voilà justement que c'est Did qui va venir. Je n'ai jamais le bon !... Enfin j'éteindrai la lumière et peut-être en y voyant rien ça sera pareil⁵... »

Elle voudrait davantage de relations intimes avec «Jer». «Did», lui, semble parfois s'y refuser :

«La petite Pa elle est pas faite pour se débattre dans cette vie, mais seulement à rester dans le petit lit du soir au matin et du matin au soir, et qu'elle a besoin d'un petit frère pour rester dans l'Amour et s'amuser avec pour rire beaucoup, le jour et la nuit sans s'arrêter, et que le petit Did il veut plus s'amuser avec moi, il est tout frigide alors comment faire pour aimer beaucoup, comme ça, et que... Au revoir, mon petit minou⁶. »

1. Lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier, juin 1959, APJV.

2. Lettre de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier, 29 juin 1959, APJV.

3. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, sans date [1^{er} juillet 1959], «NFA», APJV.

4. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 25 novembre 1959, APJV.

5. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, sans date, APJV. La lettre commence par «mon bien cher petit minou», tapée à la machine.

6. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, 7 décembre 1959, APJV. Que signifie ici exacte-

Dans une lettre de 1961, Jacqueline d'Halluin explique qu'elle n'arrive pas à dormir ; elle prend des somnifères, mais cela ne suffit pas. Elle écrit :

«La vraie solution était bien celle que je pensais, qu'un petit minou vienne faire dodo avec moi ! J'ai reçu hier soir la petite visite de Did, jusqu'à 9h30 (arrivé à 8h30), et après avoir un peu prié, je me suis endormie bien sagement comme une toute petite enfant à minuit¹. »

Mais «Did» ne vient jamais assez souvent : «Depuis 7 mois, c'est la troisième fois qu'on le voit. C'est pas bp² ! »

Conclusion

Il apparaît que les liens entre J. Vanier et Marie-Dominique Philippe sont extrêmement étroits dès le commencement des années 1950, que ces liens incluent la famille Vanier et la famille Philippe au sens large et qu'ils se renforcent au moment précis de la condamnation de T. Philippe et de la dispersion de l'Eau vive. Ces liens sont de l'ordre de la direction spirituelle et intellectuelle et incluent un «misérable petit tas de secrets» (André Malraux) que l'on aperçoit dans la documentation : T. Philippe, Thomas Dehau, les sanctions canoniques, les femmes de l'Eau vive qui passent ensuite à L'Arche, etc. 1956 est l'année où l'alliance, pour ainsi dire, est scellée : l'année de la condamnation de T. Philippe est aussi celle où J. Vanier assiste aux derniers moments du P. Dehau et rencontre à Bouvines les parents des frères Philippe. C'est également l'année où les parents Vanier rencontrent M.-D. Philippe. 1976 est l'année de la dernière lettre retrouvée de M.-D. Philippe à J. Vanier : ce n'est certes pas la fin de l'histoire, mais il est manifeste qu'après 1975, année de la fondation des frères de Saint-Jean, les liens – sans distension apparente – perdent en proximité pour devenir plus institutionnels entre L'Arche et les frères de Saint-Jean.

ment le terme «frigide»? Faut-il le relier au témoignage de M.-F. PESNEAU, *L'emprise*, op. cit., p. 102 : «Avec Marie-Dominique, les choses se passent un peu différemment. Cela ne va pas aussi loin. Il s'applique de toute évidence à ne pas provoquer en moi de plaisir sexuel – il me laisse au bord, ce qui est d'ailleurs douloureux – et il attend que je lui en donne, mais pas trop... Je saisis mal sa "pensée" à ce sujet.»

1. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, vendredi, avril 1961, APJV.

2. Lettre de J. d'Halluin à J. Vanier, sans date [30 octobre 1961], «NFA», APJV.

Au sujet de la direction spirituelle, il apparaît que par deux fois au moins, en 1956 et en 1976, M.-D. Philippe assigne (inconsciemment ?) à J. Vanier la tâche de rester auprès de T. Philippe : pas d'incardination dans le diocèse de Québec, pas de formation durable dans un séminaire afin de demeurer à L'Arche.

Les documents, qui sont tout à la fois les plus complexes et les plus précis, sont les lettres de Jacqueline d'Halluin, qui, à la lire, partage sa couche avec ses trois « petits minous ». Il y a plusieurs mentions de ce fait dans les lettres de Jacqueline d'Halluin à J. Vanier. Les correspondances entre les hommes sont silencieuses sur ce point.

Cela donne d'apercevoir aussi la multiplicité de ces « tas » de secrets : les parents Vanier ne savent rien (en l'état actuel des connaissances historiques) des éléments *pénaux* des procès canoniques ; M.-D. Philippe, qui en sait beaucoup, ne sait pas tout des relations entre les « tout-petits ». Il faut se déprendre d'une vision simple (secret/connaissance) et considérer ainsi qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du secret.

PARTIE 3

**Autorité et gouvernance
dans L'Arche de Jean Vanier**

par *Claire Vincent-Mory*

Introduction

Le mandat confié à la commission d'étude invite à examiner « les modes de relations entre Jean Vanier et les membres de L'Arche ». Il interroge en particulier les effets de ces formes relationnelles : « comment cela a-t-il opéré ? », « quelle empreinte sur L'Arche d'aujourd'hui¹ ? ».

Compte tenu de l'objet de l'enquête de la Commission, cette focale invite à une série de questionnements plus précis : J. Vanier exerçait-il une emprise sur les membres de L'Arche ? Était-il titulaire d'un pouvoir disproportionné qui l'aurait autorisé à commettre des abus ? Y a-t-il un lien entre la nature de son autorité dans L'Arche, la pratique du secret et la perpétration de violences sexuelles² dans l'organisation ? La troisième partie du rapport explore plusieurs pistes sociologiques de réponse à ces questionnements.

L'autorité de J. Vanier dans L'Arche désigne deux ensembles : sa participation au gouvernement de l'organisation (quel exercice du pouvoir ?) ; les relations interpersonnelles fortes et privilégiées qu'il entretenait avec de nombreux membres de l'organisation³. Ces deux

1. Voir la présentation de la Commission d'études [URL] <http://www.arche-france.org/actualites/larche-internationale-constitue-commission-detudes-sur-son-fondateur>. Consulté le 7/11/2022.

2. Liz Kelly, « Le continuum de la violence sexuelle », *Cahiers du Genre*, n° 66, vol.1, 2019 [1987], p. 17-36.

3. L'efficacité d'une action d'autorité peut reposer sur l'existence d'institutions qui la représentent mais aussi sur l'existence d'un lien entre l'adhérent et le référent, c'est-à-dire entre les deux parties de la relation d'autorité. Guy LOBRICHON, « Autorité Religieuse », in Régine AZRIA, Danielle HERVIEU-LÉGER, Dominique IOGNA-PRAT, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 68.

ensembles sont étroitement imbriqués. Pour les besoins de l'analyse, ils sont traités séparément dans des chapitres distincts.

L'autorité. Une perspective relationnelle

Du point de vue de la philosophie et des sciences humaines et sociales, l'autorité¹ n'est ni un attribut ni une compétence individuelle, mais plutôt un registre relationnel² :

« On n'a d'autorité que sur ce qui peut "réagir". [...] L'acte autoritaire se distingue de tous les autres par le fait qu'il ne rencontre pas d'opposition de la part de celui ou de ceux sur qui il est dirigé. [...] L'autorité est la possibilité qu'a un agent d'agir sur les autres (ou sur un autre), sans que ces derniers réagissent sur lui, tout en étant capables de le faire³. »

La perspective relationnelle dans laquelle s'inscrit notre analyse est attentive à plusieurs dimensions. Tout d'abord, l'autorité ne doit être ni réduite, ni confondue avec la contrainte par la force. L'une des caractéristiques des actes et des discours de J. Vanier est précisément l'absence de coercition, c'est-à-dire d'usage d'un moyen physique ou moral pour contraindre un autre à agir ou parler d'une certaine manière. Par conséquent – et il s'agit là de la seconde dimension de notre approche – nous nous concentrons prioritairement sur les discours des personnes et sur les documents de référence des organisations, tout en restant attentifs aux pratiques, c'est-à-dire aux actions d'autorité, aux marques et aux dispositifs concrets de légitimation et d'obéissance au pouvoir.

1. Comme le souligne Yves Cohen, si « le français [...] n'a pas d'équivalent pour *leadership*, c'est principalement dans l'univers sémantique du mot *autorité* que le rôle de la personne trouve formulation ». À la suite de cet auteur, nous avons principalement recours aux termes d'« autorité », « chef » ou « détenteur d'autorité », pour traduire « leadership », « leader ». Yves COHEN *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*, 2013, p. 47 ; p. 23.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. Alexandre KOJÈVE, *La notion de l'Autorité*, Paris, Gallimard, 2021 [1942] p. 57-58.

Troisièmement, nous tenons compte du lien entre asymétries sociales et rapport d'autorité, ce qui nous invite à accorder une attention particulière à l'exercice de la persuasion¹. Désignant un ensemble vague sans « consistance théorique ni cadre descriptif² » la persuasion peut prendre la forme d'un modèle conversationnel capable d'exercer une pression et d'obtenir l'assentiment d'autrui, particulièrement lorsque les parties en conversation sont prises dans un rapport asymétrique. La persuasion n'impose ni le recours à des arguments rationnels, ni l'égalité supposée des participants :

« Les discours d'autorité seront tout d'abord ceux qui ont de grandes chances d'être obéis, crus ou suivis d'effet. [...] Plus généralement peuvent y être associés les discours qui se présentent comme en surplomb ou se prétendent dotés d'un surcroît de légitimité, garants d'une crédibilité supérieure : la dissymétrie des places occupées est un élément central et, qu'elle relève d'une supériorité hiérarchique ou symbolique, qu'elle soit sociologiquement établie ou simplement posée et revendiquée, la position haute du locuteur permet de détacher l'autorité proprement dite sur le fond plus divers et plus indistinct de l'accès à la parole légitime³. »

Ainsi, l'absence d'expression d'un désaccord ou la mise en œuvre passive d'une décision prise par le détenteur de l'autorité n'implique pas nécessairement de *décision consciente et volontaire* de la part de l'obéissant. En ce sens, tout rapport d'autorité possède, en germe, la possibilité d'excès, de dérives ou d'abus⁴.

1. À la suite d'autres auteurs, nous nous plaçons ainsi à distance du postulat d'Hannah Arendt pour qui l'autorité se distingue non seulement de la contrainte permise par l'usage de la force, mais aussi de la persuasion permise par le recours à l'exercice argumentatif. Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 [1959], p. 221.

2. Claire OGER, *Faire référence. La construction de l'autorité dans le discours des institutions*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2021, p. 25.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. *Ibid.*, p. 25.

L'autorité charismatique et son institutionnalisation

Parmi les formes d'autorité, une concerne particulièrement notre cas d'étude : il s'agit de la forme « charismatique », que nous définissons à la suite de Yannick Fer par trois caractéristiques : sa dimension personnelle, l'indépendance vis-à-vis des institutions, la démonstration d'un charisme singulier – c'est-à-dire d'un don ou d'une qualité extraordinaire¹.

À la suite de ce sociologue, nous étudions la relation aux institutions et aux processus d'institutionnalisation. D'abord, l'autorité « ne s'impose pas d'emblée et reste toujours dépendante des mécanismes sociaux et institutionnels² » qui l'instaurent. Ensuite le caractère providentiel, exemplaire ou hors du commun du détenteur de charisme ne suffit pas à expliquer sa capacité d'attraction de disciples ou de partisans et sa domination légitime³. Comme l'a souligné Yannick Fer, le charisme n'est pas une sorte de « qualité mystérieuse » ou « capital religieux indépendant des déterminations sociales ordinaires⁴ ».

Par conséquent, nous examinons les formes de l'autorité de J. Vanier dans L'Arche en prêtant attention à plusieurs facettes. Nous identifions les vertus et les dons personnels attribués au détenteur de l'autorité par ceux qui y consentent et rendons compte du lien affectif et émotionnel qui les unit⁵, sans réduire pour autant son autorité charismatique au prophétisme et à l'émotion. De plus, nous tenons compte des mécanismes

1. Yannick FER, « L'autorité "charismatique" à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste », *L'année sociologique*, n° 2, vol 71, 2021, p. 480. Nous rappelons deux évidences : « le comportement charismatique n'est pas propre à la sphère religieuse » (Jean-Pierre Bastian, « De l'autorité prophétique chez les dirigeants Pentecôtistes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 81 n° 2, 2001, p. 192) ; les catégories et les conceptualisations théologiques et sociologiques du « charisme » et du caractère « charismatique » ne sont pas superposables.

2. Yannick FER, « L'autorité "charismatique"... *op. cit.*, p. 482.

3. « Nous appelons charisme la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef" ». Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996 [1922], p. 32.

4. Yannick FER, « L'autorité "charismatique"... *op. cit.*, p. 480.

5. Enzo Pace, « Charisme », in R. AZRIA, D. HERVIEU-LÉGER, D. IOGNA-PRAT, *Dictionnaire des faits religieux*, *op. cit.*, p. 130-131.

sociaux et institutionnels qui autorisent, encadrent et façonnent l'autorité charismatique. Il n'y a pas d'opposition stricte entre charisme et institution, bien au contraire : le cas de J. Vanier dans L'Arche montre l'importance de l'action régulatrice (ou dérégulatrice) d'institutions détentrices d'autorité. Cette expression désigne les administrations publiques, religieuses, mais aussi – pour notre étude – L'Arche. En participant à la régulation des carrières, des nominations (ou « appels » ou « interpellations »), en donnant des marques de reconnaissance et de validation des positions d'autorité, les processus d'institutionnalisation (de L'Arche en particulier) jouent un rôle décisif dans les processus de légitimation de l'autorité charismatique – qui ne sont par conséquent pas simplement personnels, psychologiques, intuitifs ou mystérieux.

Les chapitres 10, 11 et 12 rendent compte de l'exercice de l'autorité dans L'Arche de manière complémentaire. En regardant le moment de fondation, le premier démontre que la réussite fulgurante de L'Arche tient à une combinaison d'ingrédients, dont une stratégie immédiatement ambitieuse, ancrée dans les cadres institutionnels du champ médico-social. Le chapitre 11 retrace l'institutionnalisation formelle du pouvoir à l'échelon communautaire et fédéral. Il rend compte de la manière dont L'Arche et ses partenaires ont autorisé, façonné et légitimé l'autorité charismatique, telle qu'elle a été pratiquée par J. Vanier. Le chapitre 12 explore les configurations relationnelles qui lient J. Vanier aux membres en responsabilité dans L'Arche, pour comprendre les fondements de la croyance en la légitimité de son autorité – et au-delà, de l'autorité charismatique dans L'Arche.

Pris ensemble, ces chapitres montrent qu'une telle autorité, sans contre-pouvoir et sans contrôle, peut faire naître et entretenir des relations d'emprise, ouvrant la voie à l'exercice d'abus multiformes.

CHAPITRE 10

L'Arche, un ambitieux projet

«Il n'y a pas de modèle de ce type de communauté. [...] Son projet était de vivre tout simplement avec Raphaël et Philippe, de tisser une alliance avec eux. C'est ainsi que L'Arche a débuté, sans plan défini. [...] C'était vraiment pauvre¹ !»

Extraites du livre autobiographique d'Antoinette Maurice, première directrice-adjointe de la communauté de Trosly ayant secondé J. Vanier (directeur à partir de 1970), ces phrases sont exemplaires des éléments de langage récurrents du mythe de fondation : L'Arche serait le fruit d'une initiative humble et inédite, sans ambition stratégique, économiquement précaire. La croissance rapide, le déploiement à l'échelle mondiale et la reconnaissance internationale ne seraient-ils que les fruits imprévus d'une intuition spirituelle intime et modeste ? De nombreux discours sur L'Arche (des fondateurs, de membres, d'observateurs) soulignent que L'Arche est fondée sur la foi (c'est-à-dire, du point de vue du croyant, la confiance en Dieu), et que sa réussite ne serait que la conséquence – et la meilleure preuve – de la faveur divine : des hommes et des femmes, à la suite de J. Vanier, auraient choisi de lier leurs vies à des personnes exclues, dans la pauvreté, l'humilité et la confiance ; le reste aurait été donné par surcroît. Pour efficace qu'il soit du point de vue de la mobilisation des ressources (recrues, financements, prestige)

1. Antoinette MAURICE, *Cette richesse qui vient du pauvre. Les débuts de L'Arche vécus et racontés par Antoinette Maurice*. Document interne destiné aux membres de L'Arche. 2007, p. 7, 24, 33.

et de la formation d'une identité collective, ce discours providentialiste entre immédiatement en tension avec l'examen du processus de naissance du projet de L'Arche.

Le chapitre 7 a apporté un élément utile à la compréhension du contexte de naissance de L'Arche : dès le mois de décembre 1963, l'installation à Trosly-Breuil est portée par l'ensemble du groupe des « tout-petits », enfin réuni autour de T. Philippe. Ce dernier confie à J. Vanier l'« installation extérieure future de Trosly », en lui recommandant notamment de s'appuyer pour ce faire sur J. d'Halluin et A. de Rosambo, et se réjouissant de « resser [rer ainsi] les liens avec [les] Préaut¹ ». Pour la commission d'étude, cette impulsion initiale donnée par T. Philippe soulève une question incontournable : quelle est la contribution de la dynamique des « tout-petits » au succès du projet de L'Arche ?

Ce chapitre d'ouverture de la troisième partie se penche sur le moment de fondation de L'Arche pour comprendre les ingrédients de sa réussite immédiate et fulgurante. Il montre que le projet expérimental prend forme dans la rencontre entre des groupes de personnes animées par des utopies hétérogènes (1) ; mais aussi que son essor repose sur une stratégie immédiate d'ouverture, d'efficacité organisationnelle et d'insertion dans les cadres institutionnels du champ médico-social de son temps (2).

Une expérience utopique

De nombreuses descriptions du fond utopiste de l'expérience archienne existent, tant dans les écrits de J. Vanier, ses biographies² que dans des travaux scientifiques³. Le fondateur est longtemps demeuré le principal idéologue du projet archien et l'énonciateur légitime de ce que sont le « don » ou l'« esprit » de L'Arche. De son propre aveu, il s'est

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, 5 décembre 1963, APJV.

2. Par exemple : Kathryn SPINK, *The Miracle, The Message, The Story. J. Vanier and L'Arche*, Paulist Press, 2006.

3. Par exemple : Pamela J. CUSHING, « Shaping the Moral Imagination of Caregivers: Disability, Difference & Inequality in L'Arche », Thèse de doctorat, McMaster University, 2003.

nourri d'autres expériences communautaires accueillant des personnes fragiles pour imaginer et orienter le développement de L'Arche. En effet, à partir des années 1930, de nombreuses expériences utopiques fleurissent en Europe et en Amérique du Nord, comme la Piccola Casa, Botton Village, le Village des pauvres, les Maisons de l'hospitalité de Dorothy Day, la communauté Bethel en Allemagne ou encore The Catholic Worker. Pourtant, au-delà du discours et des sources d'inspiration du fondateur de L'Arche, les idéaux à partir desquels a pris forme l'expérience de L'Arche ont été apportés par les contributions hétérogènes de personnes en quête de communautés utopiques. Dans le cas de la communauté de L'Arche à Trosly, on peut regrouper ces aspirations utopistes en trois ensembles que nous présentons brièvement¹.

UTOPIES CATHOLIQUES

Un premier ensemble de contributions utopistes est apporté par des personnes venant à Trosly dans l'espoir d'y trouver les conditions favorables à l'exercice d'une vie catholique virtuose, individuellement ou en famille.

De 1964 à aujourd'hui, au-delà des transformations profondes du monde catholique en France et dans le monde, la communauté de L'Arche à Trosly est un espace où le renversement évangélique des hiérarchies sociales est non seulement défendu mais revendiqué (« à L'Arche, la malédiction devient une bénédiction² ») : les performances de la pauvreté (y compris matérielle), de la douceur ou de l'humilité y sont reconnues, valorisées et encouragées. Ensuite, elle est un lieu où l'organisation du travail et l'organisation de la vie communautaire ont, jusqu'à une période récente, laissé de la place aux rites catholiques dans la vie ordinaire (messe quotidienne, adoration eucharistique, accès facilité aux sacrements, etc.) comme dans les temps forts,

1. « Un état d'esprit est utopique, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit. Ce désaccord est toujours apparent dans le fait qu'un tel état d'esprit dans l'expérience, la pensée et la pratique, est orienté vers des objets n'existant pas dans la situation réelle. » Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1929, p. 72.

2. Par exemple : Audio formation J. Vanier, « Autorité – Formation Berger » n° 1, 2007. AJV.

pour les individus et leurs familles. Elle est un espace dans lequel la morale catholique et les normes sociales associées (répertoire des états de vie, morale sexuelle, reconnaissance de l'autorité de l'institution ecclésiale et de ses représentants, etc.) sont majoritaires et dominantes.

Par conséquent, elle constitue pour certains un lieu contre-culturel facilitant une vocation catholique zélée et publiquement assumée, tout en la protégeant des influences extérieures. Pour quelques-uns, la communauté est envisagée comme un lieu protégé non seulement de la déliquescence morale et sociale du *monde* mais aussi de celle de l'Église catholique. J. Vanier lui-même, dans de nombreux discours et écrits, a dénoncé les valeurs du *monde* et évoqué le « désarroi » qu'il observait dans des ordres religieux catholiques. Il a défendu l'urgence de proposer des solutions pour y remédier, en plaçant l'initiative de L'Arche à parité avec d'autres congrégations ou mouvements spirituels catholiques en plein essor à partir de la décennie 1960¹, comme les Petites Sœurs de Jésus² par exemple. Comme d'autres à cette période, il revendique la proximité avec « les premières communautés chrétiennes » et tente de poser les fondements d'une communauté de foi d'un nouveau genre, associant les différents états de vie, mais aussi – dans le cas de L'Arche – des catholiques, croyants d'autres religions et non croyants³.

L'expérience de L'Arche ouvre une tension entre deux positionnements, parmi les membres de la communauté. Certains désirent se mettre en retrait du reste de la société, animés par une utopie de restauration d'une société catholique zélée. D'autres désirent travailler au changement de la réalité sociale et ecclésiale, en contribuant à proposer réformes et innovations. Jusqu'aux années 2000, on observe que les utopies catholiques portées par des personnes appartenant à cette seconde catégorie ont pu

1. Par exemple : J. VANIER, document sans titre, 1970, p.17-18, AAT.

2. Congrégation catholique féminine mêlant contemplation et vie dans le monde, fondée en Algérie en 1939 dans la mouvance spirituelle de Charles de Foucauld, par Madeleine Hutin, Petite sœur Magdeleine en religion. Cette congrégation possède une sensibilité pour la « spiritualité de Nazareth » valorisant la simplicité du quotidien et le « vivre avec » les populations les plus marginales, ce qui peut expliquer qu'au fil du temps, de nombreux liens se soient tissés entre L'Arche et les Petites sœurs de Jésus. En ce qui concerne J. Vanier, ces liens prennent leur source au milieu des années 1950, lorsque ses parents lui présentent la communauté des petites sœurs établie à Montréal.

3. J. Vanier, document sans titre, 1970, p.19, AAT.

comporter une part de militantisme tiers-mondiste ou missionnaire. Pour tous, la communauté de L'Arche à Trosly possède une fonction sociale anticipatrice : elle doit être une « réalité extra-mondaine du Royaume de Dieu », visant à témoigner d'un déjà-là du règne divin¹.

UTOPIES COMMUNAUTAIRES

Un membre de L'Arche, arrivé en 1974 dans la communauté de Trosly, relate ainsi les motivations qui étaient les siennes au moment où il décida, avec son épouse, de rejoindre l'aventure :

« Il y avait trois choses qui s'affirmaient en moi. C'était le désir de suivre Jésus, parce que pour moi c'était devenu quelque chose de très fort, cette relation à Jésus. Le désir de vivre en communauté. Parce que pour moi, la vie ensemble est quelque chose de fondamental [...]. Et puis être avec les gens fragiles. Il y a une espèce de conscience qui m'est arrivée que le monde ne serait pas transformé par les gens forts, les gens solides, les décideurs politiques. On le voyait à ce moment-là très fort avec le monde communiste. Mais le monde serait transformé par l'évolution de la masse la plus pauvre, des gens les plus pauvres, les gens les plus fragiles. Et ça, c'est une conviction qui est entrée en moi au fil des années². »

Les deux derniers désirs (vie en communauté, vie avec la « masse la plus pauvre ») s'étaient construits, selon lui, grâce à une formation politique, intellectuelle (lectures philosophiques, politiques, psychanalytiques...) et pratique dans l'esprit de 68 :

« Pour moi, l'année 1968 a été un tournant énorme parce que tout d'un coup, j'ai eu le sentiment de me réveiller, de m'éveiller. J'ai beaucoup participé aux événements [...] on a passé un mois dans la rue à discuter. C'était un moment incroyable. »

Dans les années suivantes, poursuivant cette « utopie idéaliste », il suit un cursus de formation supérieure auto-gérée.

Comme lui, un nombre important de personnes en quête d'une vie en communauté ont été attirées par l'expérience de L'Arche. Nourries par une expérience de militantisme politique, animées par une critique sociale forte et un désir de radicalité, elles ont contribué à nourrir

1. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le temps des moines*, Paris, PUF, 2017, p.48-49.

2. Entretien 55.

l'expérimentation de L'Arche, particulièrement sur le plan de la vie partagée, du travail collectif, mais aussi de la mise en commun des salaires entre les membres de la communauté.

L'initiative de 1964 s'inscrit en effet dans cette séquence historique de *revival* communautaire, particulièrement importante dans les pays d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale de 1965 à mi-1970¹. Si les « communautés intentionnelles » (c'est-à-dire des groupes de personnes « qui se consacrent avec intention, détermination et engagement à un objectif collectif ») sont caractéristiques de la construction des sociétés d'Amérique du Nord depuis les premiers peuplements européens, elles expérimentent à cette période « la plus grande effervescence jamais connue » selon la littérature². Animés par les bouleversements culturels et politiques, beaucoup cherchent à créer et rejoindre des expériences de vie communautaire, urbaines ou rurales.

Toutefois, comme pour les utopies catholiques, les utopies communautaires qui animent les personnes rejoignant l'expérience troslyenne sont hétérogènes. Cette diversité a favorisé une tension dans l'appréhension de la « mission » des communautés de L'Arche, que Pamela Cushing a exposée dans sa thèse de doctorat³. Tout en présentant certains traits des communautés de « retrait » marquées par « l'amitié, la vie en commun et le rejet des valeurs dominantes », L'Arche est en même temps une communauté de « service », tournée vers « l'extérieur ». En effet, si l'intention d'une partie des membres est bien de « résister ou d'éviter l'empiètement des valeurs de l'économie politique dominante en créant un endroit sûr », il s'agit avant tout, pour d'autres, de « servir une population spécifique » selon un « objectif commun », en développant pour cela des « structures », et « en créant des mécanismes et des pratiques qui sont conçus à la fois pour accroître l'engagement

1. Michel LALLEMENT, Simon COTTIN-MARX, Auréline CARDOSO, « Les communautés intentionnelles : des utopies concrètes du travail. Entretien avec Michel Lallement », *Mouvements*, n° 106, vol.2, 2021, p.110-120.

2. Timothy MILLER, « American Intentional Communities », in Immanuel Ness, *Encyclopedia of American Social Movements*, Routledge Taylor&Francis, 2004, p.1005-1006.

3. P. Cushing, *op.cit.*, pp.120-123, s'appuyant sur : Jean-Claude BAZINET, « Communal Journeys: A phenomenological inquiry into the experience of living and working in L'Arche », mémoire de Master non publié, University of British Columbia, 1995.

des membres et pour travailler à une plus grande harmonie entre leurs besoins individuels et ceux de la communauté¹ ».

UTOPIES MÉDICO-PSYCHOLOGIQUES

Enfin, les années de naissance et les premières années d'expansion de L'Arche sont marquées par la contribution d'un troisième ensemble de pensées utopiques, portées principalement par des médecins psychiatres et des professionnels médicaux ou médico-sociaux travaillant dans les communautés. Erol Franko, médecin psychiatre à l'hôpital psychiatrique de Clermont de l'Oise² travaille à L'Arche à Trosly à temps partiel de 1967 à 1974 :

« C'est vrai que j'étais très "soixante-huitard" à l'époque. C'est-à-dire qu'on était pour l'antipsychiatrie, contre les hôpitaux psychiatriques, contre toute hospitalisation, contre la chronicisation, etc. [...] L'équivalent était terrible à l'hôpital psychiatrique, donc depuis quelques années déjà, on utilisait ce qu'on appelle la psychothérapie institutionnelle. [...] La psychothérapie institutionnelle, c'est une des écoles de la psychiatrie publique française³. »

La psychothérapie institutionnelle⁴ est un courant du mouvement antipsychiatrique qui se développe dès le début des années 1960, défendant un bouleversement total des pratiques médicales d'alors. Elle dénonce l'enfermement systématique des personnes atteintes de maladies ou de handicaps psychiques ou mentaux dans des conditions similaires à celles de l'incarcération, ainsi que le caractère nuisible de la discipline et des méthodes psychiatriques d'alors. Dans leur diversité, les courants antipsychiatriques appellent à la fin de l'institutionnalisation systématique, à l'arrêt de certaines catégories de « traitements » psychiatriques, voire

1. J.-C. BAZINET, *op. cit.*, p. 11-12, cité par P. CUSHING, *op.cit.*, p.121-122.

2. Au moment de la fondation de la communauté de L'Arche à Trosly, en 1964, l'hôpital psychiatrique de Clermont accueille plusieurs milliers de malades (environ cinq mille selon Erol Franko). Depuis la fin du XIX^e siècle, il est le plus important hôpital psychiatrique d'Europe par ses dimensions comme par le nombre de malades internés. Cette situation n'est plus d'actualité.

3. Rapport moral 1970 de la SIPSA, voté lors de l'AGO de 1970, AAT.

4. Voir par exemple François de CONINCK et L'Équipe du Wolvendael (dir.), « La psychothérapie institutionnelle. Un lieu, un temps pour accueillir la folie », *Une expérience de communauté thérapeutique*, Érès, 2008, p. 25-26.

à la fin de la médicalisation des personnes. Du point de vue de l'histoire du combat en faveur de la reconnaissance des droits et de l'égalité des personnes en situation de handicap, le mouvement en faveur de la désinstitutionnalisation de cette période représente une étape capitale¹.

Se présentant comme «de tradition juive» et non familier du côté «très catho» de L'Arche, Erol Franko dit avoir trouvé à cette période dans l'expérience troslysienne un espace intéressant pour développer la psychothérapie institutionnelle :

«Alors, autant dans le service public on va dire, ça ne marchait pas bien ou pas souvent. Autant je découvrais qu'à L'Arche, ça marchait très bien ! [...] J'ai dû reconnaître pour moi-même, que tous ces rituels et toutes ces situations où quelque chose d'important était partagé [“on parlait de Jésus en permanence. C'était très important de participer à la messe, même si on n'amenait pas les gens de force, dans tous les foyers, il y avait une sorte de prière le soir, etc.”] étaient des choses très précieuses, non seulement qu'il n'y avait pas à cracher dessus, mais au contraire, que c'était très important. Et oui, ça a été vraiment, pour moi, une élaboration à contre-courant de moi-même ou des courants dans lesquels j'étais ! Lorsque je disais à l'internat ou à l'hôpital qu'à L'Arche ça marchait, [...] c'était très difficile de leur faire comprendre... les aspects religieux étaient présents à L'Arche, mais c'était en plein dans la psychothérapie institutionnelle. Oui, ce n'était pas dans l'air du temps, mais c'était un très bel exemple.»

Rapidement, l'expérience de L'Arche est publiquement présentée comme une alternative thérapeutique pour les personnes en situation de handicap :

«La pédagogie propre de L'Arche est essentiellement une thérapeutique institutionnelle, c'est-à-dire une thérapeutique qui provient du style de vie et de toute l'ambiance du milieu, de la façon dont les assistants regardent l'handicapé et se conduisent avec lui pour un rôle prépondérant².»

Les documents communautaires, y compris les règlements intérieurs, s'en font l'écho au fil des ans :

1. Duane F. STROMAN, *The disability rights movement: from deinstitutionalization to self-determination*, University Press of America, 2003.
2. Rapport moral 1970 de la SIPSA, voté lors de l'AGO de 1970, AAT.

«L'Arche est un milieu thérapeutique où la personne handicapée reçoit les soins médicaux, psychologiques et thérapeutiques dont elle a besoin pour trouver le meilleur équilibre possible¹.»

Dès l'année 1970, J. Vanier est invité à des congrès de psychiatrie pour présenter la «thérapie de L'Arche». Accompagné par des membres de L'Arche, en particulier Ann et Steve Newroth, fondateurs de la communauté de L'Arche Daybreak (Canada) en 1969, J. Vanier participe pendant plusieurs années aux conférences de l'American Association on Mental Deficiency (AAMD) en Amérique du Nord, en Europe et en URSS². Il siège dans des instances françaises qui discutent de la prise en charge des personnes en situation de handicap (CREAI) et dialogue avec les plus grands spécialistes nord-américains de son temps, particulièrement le psychologue Wolf Wolfensberger, chercheur reconnu de l'Association canadienne pour l'intégration communautaire à Toronto, le fondateur du premier système de service communautaire pour les personnes «déficientes mentales» aux États-Unis. Ensemble, ils donneront des conférences et publieront un fascicule en 1974³.

Si la manière de considérer la personne en situation de handicap, ses droits, sa participation et sa représentation dans la vie communautaire ont profondément changé depuis la période de fondation dans la France et le Canada des années 1960, il n'en demeure pas moins que les expériences communautaires de L'Arche sont marquées par cet héritage utopiste qui leur donne l'assurance de proposer des voies d'inclusion novatrices.

Une fois encore, on observe que ces utopies médico-psychologiques sont traversées par des tensions. Par exemple, les membres de la communauté de Trosly s'affrontent au début des années 1970 au sujet de l'appartenance «à vie» aux foyers des personnes en situation de handicap accueillies à L'Arche (peuvent-elles *quitter* le foyer de L'Arche pour une autre vie, éventuellement autonome, alors que certains assistants choisissent, eux, d'y rester *à vie* ?) ; mais aussi au sujet du rapport aux biens matériels et à la «société de consommation» (peuvent-elles

1. Règlement intérieur de L'Arche, Juin 1978, L'Arche, Trosly-Breuil, p. 1, AAT.
2. Entretien 91.
3. Wolf WOLFENBERGER & Jean VANIER, *Growing together*. Richmond Hill, Daybreak, 1974.

s'acheter une télé et consommer librement tous les biens matériels qu'elles souhaitent, alors que les assistants dans la communauté ont fait un choix de pauvreté matérielle?).

LA COMMUNAUTÉ DE TROSLY, UNE HÉTÉROTOPIE ?

Malgré l'hétérogénéité, les trois types d'intuition utopiques se croisent dans les premières années d'existence de L'Arche et se font écho autour d'une double critique de la société existante. La première repose sur le refus du modèle et des règles de la compétition et de la performance pour l'attribution de la valeur sociale et économique du travail, des personnes, et pour l'attribution de la reconnaissance (affective, juridico-politique, culturelle/estime sociale¹). Par conséquent, toutes se retrouvent dans l'intention de reconnaître les personnes en situation de handicap comme des personnes d'égale dignité, d'égale « valeur » sociale – voire de *valeur supérieure* sur le plan spirituel et du « cœur » comme le formulent des textes et des propos de T. Philippe, repris par J. Vanier et par d'autres au cours des trois premières décennies de L'Arche :

« L'Arche croit que la personne handicapée n'a pas seulement les mêmes droits que chaque personne humaine (droit à la vie, au travail, à l'éducation, aux soins médicaux, etc.), mais qu'elle a aussi un message à donner aux hommes de notre temps, souvent épris de valeurs matérielles où prime l'efficacité². »

Ensuite, les utopies catholiques, communautaires et médico-psychologiques se retrouvent dans le refus du modèle consumériste³, c'est-à-dire de la double pratique sociale d'achat de biens et de services et d'accumulation de biens matériels ; de la perspective selon laquelle elle tiendrait lieu de fin de l'existence sociale ; mais aussi de l'insatisfaction permanente qui ferait office de moteur social, et des normes de reconnaissance sociale qui leur sont associées. Toutes se retrouvent, enfin, dans un rejet tout particulier des formes de consommation ostentatoires et un refus de toute définition de la vie réussie légitime qui reposerait sur les deux idéologies précitées.

1. Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000.

2. Règlement intérieur, L'Arche, 1979, p. 2, AAT.

3. Zygmunt BAUMANN, *S'acheter une vie*, Paris, Chambon, 2008.

Par conséquent, dès sa fondation, la communauté de Trosly prend en quelque sorte les traits d'une hétérotopie, c'est-à-dire d'un *lieu autre*¹ dans lequel peut s'épanouir une expérience de contre-société attribuant la reconnaissance sur des critères inversés par rapport à ce qui est perçu comme les critères du monde social de son temps, et en rupture avec les acteurs et les cadres socio-culturels de son temps. Mais l'est-elle vraiment ?

L'Arche comme ambition construite

« Il dit souvent qu'il aurait été tout à fait satisfait si tout était resté comme ça – une maison où ils pouvaient tous s'installer, une voiture et des voyages occasionnels. Mais une partie de lui espérait aussi qu'ils pourraient aider d'autres personnes à quitter les institutions². »

L'expansion et l'institutionnalisation de « l'œuvre de L'Arche » n'ont été ni contraires à l'intuition de départ, ni laissées au hasard. Elles apparaissent plutôt comme le fruit d'une ambition initiale, d'une stratégie efficace de construction d'une organisation légale, performante et reconnue, et d'une préoccupation immédiate et constante pour l'établissement de relations partenariales solides avec les acteurs institutionnels et les bailleurs de fonds du champ médico-social.

Quand ouvre le premier foyer de l'Arche, le 4 août 1964, dans une maison que J. Vanier vient d'acheter pour y vivre avec Raphaël Simi et Philippe Seux, le cadre formel et juridique d'un projet beaucoup plus ambitieux est déjà posé : J. Vanier a anticipé efficacement les conditions matérielles et administratives indispensables au déploiement rapide d'une institution capable d'accueillir plusieurs centaines de personnes en quelques années. Le foyer de l'Arche est pensé, dès l'origine, comme la première pierre d'un plan d'envergure.

1. Michel FOUCAULT, « Des espaces autres » Conférence au cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, 1984, p.46-49.

2. CUSHING, *op. cit.*, p.118.

UNE LÉGITIMITÉ LÉGALE

En premier lieu, avant l'ouverture du premier foyer, J. Vanier s'est assuré du cadrage juridique et financier de son projet en le faisant porter légalement par une fondation parisienne quasi centenaire nommée *Société pour l'Instruction et la Protection des Enfants Sourds-Muets* (SIPSA)¹. Cette dernière considère le projet foyer comme une annexe « expérimentale » au Centre du Val Fleuri de Trosly, « conçue et réalisée » par l'un de ses membres éminents, le Dr Préaut. J. Vanier, perçu comme une jeune recrue du Dr Préaut, est destiné à « lui consacrer toutes ses forces² ». Pour cela, il devient membre de la SIPSA au début de l'année 1964 grâce à la double cooptation de deux membres du conseil d'administration : M. Prat, riche industriel et le Dr Préaut, ami et soutien de T. Philippe et de J. Vanier depuis plusieurs années, dans l'appartement parisien duquel J. Vanier réside à cette période³. Ensemble, M. Prat et le Dr Préaut ont ouvert, quatre ans auparavant, une institution modeste nommée Le Val Fleuri, dans une maison bourgeoise du village de Trosly, pour y accueillir des hommes avec un handicap mental parmi lesquels Jean-Louis Prat, fils du premier⁴.

1. La SIPSA est fondée en 1866 par Augustin Grosselin, inventeur d'une méthode éducative pour les enfants sourds-muets. Initialement nommée Société pour l'Instruction et la protection des enfants sourds et muets par l'enseignement simultané des sourds-muets et des entendants parlants, elle change de nom en 1904 pour devenir la Société pour l'Instruction et la protection des enfants sourds-muets ou arriérés (SIPSA). Reconnue d'utilité publique par décrets du 10 mai 1875 et du 11 juillet 1904, son siège social en 1964 est situé dans le VI^e arrondissement de Paris (28 rue Serpente). L'association est alors présidée par Mme Glatron-Grosselin, arrière-petite-fille du fondateur.

2. Discours de la présidente Mme Glatron-Gosslein, AGO du 4 juillet 1966 de la SIPSA, AAT.

3. En effet, dans le CR du CA du 28 mai 1964 à 22h, on note que l'adresse sous laquelle J. Vanier est enregistré est le 15 place Vauban, Paris VII^e, adresse qui appartient au Dr Préaut qui lui a laissé à disposition cet appartement.

4. Le Centre du Val Fleuri est géré par une association différente, nommée *Les commanderies du Feu Vert*, dont M. Prat est le président et le Dr Préaut le vice-président. Tous deux avaient déjà sollicité J. Vanier dès 1962 pour en prendre la direction. Pris alors par des préoccupations tout autres (travail doctoral, vie du groupe des « tout-petits », question du sacerdoce), J. Vanier avait décliné, ainsi qu'il l'a lui-même expliqué dans un entretien en 1994 : « en 1962 ils m'ont demandé de devenir directeur du centre. Je n'avais aucune idée de ce que c'était. Je n'ai même pas réfléchi. J'habitais à Fatima à ce moment. », « Interview de JV en 1994 », APJV.

Du point de vue administratif, le projet de « L'Arche » apparaît pour la première fois dans les documents de la SIPSA à l'occasion de la réunion du conseil d'administration qui suit l'AGO du 28 mai 1964, au cours de laquelle J. Vanier est nommé trésorier-adjoint¹, en appui au trésorier Étienne Gout :

« Le Conseil [...] donne à Monsieur J. Vanier, Trésorier-adjoint, les pouvoirs nécessaires pour ouvrir un nouveau compte bancaire et un nouveau CCP par lesquels passeront les opérations de recettes et de dépenses relatives à la création de L'Arche à TROSLY-BREUIL (Oise), tirer, acquitter et endosser tous chèques, créer tous ordres de virement pour le fonctionnement de ces comptes, avec faculté de délégation. »

Le compte rendu du conseil d'administration du mois de mai 1964 permet de constater que les projets d'emprunts destinés à financer les achats immobiliers à venir dans le « projet expérimental » porté par J. Vanier et le Dr Préaut sont déjà en discussion, de même qu'une modification de statuts sur laquelle nous reviendrons plus loin². Un mois et demi plus tard, en effet, une nouvelle assemblée générale permet de poser les jalons d'un premier emprunt immobilier. Pour l'occasion, J. Vanier a préparé un petit argumentaire, en date du 2 juillet 1964, précisant la portée anticipée du projet :

« L'Arche ouvre sa première maison pour des jeunes handicapés mentaux à TROSLY, sur la lisière de la forêt de Compiègne. Cette maison recevant des garçons à partir de 16 ans, est la première d'un ensemble qui hébergera à vie des handicapés physiques et mentaux : des cas légers et des grabataires. [...] L'Arche espère pouvoir ouvrir bientôt des pavillons pour des cas grabataires³. »

Comment J. Vanier parvient-il à convaincre les membres de la SIPSA de l'accueillir comme membre mais surtout de s'approprier le

1. Il est nommé trésorier-adjoint en appui à Étienne Gout, trésorier de la SIPSA, qui mène alors une carrière administrative et deviendra quelques années plus tard directeur de la Caisse nationale de sécurité sociale.

2. Le conseil charge la présidente de convoquer pour le mois de juillet une nouvelle assemblée générale qui aura à délibérer sur un projet de modification des statuts et, éventuellement, sur un projet d'emprunt. CR, conseil d'administration du 28 mai 1964, SIPSA, AAT.

3. J. Vanier, « L'Arche », Trosly-Breuil, 2 juillet 1964, p. 2, AAT.

projet pour lequel il se mobilise? La SIPSA est une institution philanthropique de la bonne société parisienne, regroupant majoritairement des femmes issues de l'aristocratie ou de la grande bourgeoisie françaises pour qui la participation à une institution de bienfaisance entre dans les attributions de classe et les pratiques sociales ordinaires. On y entre par une double cooptation. Leurs réunions sont, selon A. Saint-Macary, des «réunions mondaines¹». Une telle institution peut accueillir sans rougir un membre tel que J. Vanier. De plus, à cette période, la société paraît faiblement active comme en témoignent les rapports d'activité du milieu des années 1960 : dès l'année 1966 en effet, les bilans et comptes de gestion de L'Arche sont plus élevés que ceux de l'ensemble des autres activités de la SIPSA². Au moment où J. Vanier rejoint la SIPSA, la société comprend un peu moins de 300 membres, dont quelques dizaines seulement semblent actifs. Il semble en outre que la présidente, à cette période, ait cherché à renouveler le conseil d'administration et à passer la main à une personne ayant à la fois les compétences, l'énergie et le profil social adéquats, de manière à redynamiser ses activités³. Pour toutes ces raisons, elle fait un excellent accueil au projet expérimental de L'Arche que le Dr Préaut, M. Prat et J. Vanier lui présentent avec enthousiasme.

DES CONDITIONS FINANCIÈRES FAVORABLES

Pour J. Vanier, le fait de faire porter son projet par la SIPSA et d'en intégrer lui-même les rangs présente de nombreux avantages. D'abord la SIPSA compte parmi les membres de son CA des personnes en responsabilité de différentes institutions médicales et religieuses avec lesquelles le petit groupe de L'Arche interagit, comme Léone Richet, docteur et chef de service à l'hôpital de Clermont (puis le Dr Louis Grimberg qui prendra sa suite) ou le père André Stoecklin, abbé de l'abbaye d'Ourscamp.

L'intégration de la SIPSA présente aussi des avantages financiers. D'abord, la «reconnaissance d'utilité publique» permet de recevoir des

1. Alain Saint-Macary, *Mes premières années à L'Arche*, op. cit., p. 82.

2. CR financier de l'année 1966, AAT.

3. On trouve trace dès 1965 dans les documents de la SIPSA, de son intention de quitter la présidence, puis dès 1966 de son intention de confier la présidence à J. Vanier.

dons et des legs sans charge fiscale (exonération des droits de succession pour les biens immobiliers). Ensuite, la reconnaissance d'utilité publique, associée à l'ancienneté et à la solidité financière de la SIPSA et aux statuts sociaux de ses membres, permet à une initiative qui n'existe pas encore – et menée par une personne de nationalité étrangère – de pouvoir contracter immédiatement des emprunts bancaires importants et d'obtenir des subventions de bailleurs publics et privés. Troisièmement, le fait d'être légalement présenté comme une activité de la SIPSA permet au foyer de L'Arche (et aux foyers suivants) de bénéficier des conditions de prix de journée négociées quelques années plus tôt pour le Val Fleuri entre la commanderie du Feu Vert et la préfecture de l'Oise, avec l'appui de membres du conseil d'administration de la SIPSA¹. Les «prix de journée» versés par la Direction Départementale de l'Action Sanitaire et Sociale (DDASS) aux foyers, lieux d'hébergement, constituent en effet une source de revenu immédiate, indispensable pour faire fonctionner les foyers de l'association et rembourser les prêts immobiliers contractés.

Ainsi, plusieurs mois avant d'avoir initié sa première expérience de vie en foyer avec des personnes en situation de handicap – autrement dit *avant que l'expérience formatrice personnelle n'ait eu lieu* – J. Vanier, avec l'aide d'un groupe de proches parmi lesquels le Dr Préaut, proche des «tout-petits», s'est déjà assuré d'une inscription légale du projet dans une association reconnue, tout en sécurisant des conditions financières idéales, et en obtenant une complète autonomie personnelle en matière de gestion financière.

LE PARTENARIAT AVEC LES ACTEURS PUBLICS

Dès les prémices de L'Arche, J. Vanier est attentif à bâtir une relation de confiance et à entretenir le dialogue avec les interlocuteurs administratifs, particulièrement avec la DDASS qui fixe et attribue les «prix de journée». Il développe des contacts et des liens avec des

1. Procès-verbal de la réunion du conseil d'administration de la SIPSA du 18 juillet 1967, AAT.

autorités politiques et administratives¹, en s'appuyant sur la légitimité de la SIPSA. L'objectif de J. Vanier est immédiatement ambitieux : il s'agit de faire inscrire le « Centre Médical » prévu à Trosly dans le plan d'investissement de l'État français², ce qui lui garantirait une source de financements conséquente et pérenne.

La première description écrite de ce projet d'envergure que l'on trouve dans les archives de L'Arche date du 11 octobre 1964, soit deux mois après l'ouverture officielle du foyer. Rédigé à l'intention des interlocuteurs administratifs (DDASS des préfectures de la Seine et de l'Oise), ce document de six pages intitulé « L'organisation d'un ensemble en vue du Bonheur des Inadaptés Mentaux et Physiques à Trosly-Breuil » a pour but de soutenir une demande de financements et une demande d'inscription au V^e Plan de l'État français. Prenant acte du « problème social et humain profond et grave » que représente l'incapacité des personnes en situation de handicap à « s'insérer dans notre civilisation technique et économique », ce document positionne l'expérimentation développée à Trosly-Breuil comme une « solution » à cette problématique « majeure » :

« La gravité de la situation, le nombre important de débiles adultes, le peu d'équipement, les difficultés à trouver du personnel [...] il faut trouver une solution nouvelle et audacieuse. Il ne s'agit plus simplement de créer un foyer par-ci par-là, mais de trouver l'ébauche d'une solution sur le plan régional et national³. »

1. À ce sujet, A. Saint-Macary écrit : « Ce qui me frappe, c'est sa façon de nouer des relations avec les autorités. Dès qu'un nouveau préfet ou qu'un nouveau directeur de la DDASS est nommé dans le département, il prend les devants et va le rencontrer, puis l'invite à Trosly. [...] Jean invite aussi parfois le ministre à déjeuner. Il vient partager le repas d'un foyer. [...] Plusieurs secrétaires d'État et plusieurs femmes de premier ministre sont aussi venues à Trosly. Je me souviens en particulier de la visite de Madame Balladur. », A. Saint-Macary, *Mes premières années à L'Arche*, *op.cit.*, p.77-78.

2. Les « Plans » correspondent à des séquences de planification incitative et indicative des investissements en France entre la fin de la seconde guerre mondiale et le milieu des années 1990. Le V^e Plan, auquel est inscrit le projet de « Centre Médical » de L'Arche, couvre la période 1966-1970. Le VI^e Plan couvre la période 1971-1975.

3. J. Vanier (auteur probable), « L'ensemble de Trosly-Breuil en faveur des débiles mentaux », 1965 ou 1966, p. 2. AAT. On observe que les documents transmis aux Préfectures assument la dimension religieuse de la vie dans les futurs foyers de L'Arche, sans que cela ne semble avoir posé problème. Par exemple : « Au centre de ce village l'église sera le signe visible et social et de son unité : c'est elle qui lui assurera son âme et son esprit ». J. Vanier (auteur probable), « L'organisation d'un Ensemble en vue du Bonheur des Inadaptés Mentaux et Physiques à Trosly-Breuil », 11 octobre 1964, p. 3, AAT.

J. Vanier et les membres de la SIPSA tentent de se positionner comme des coproducteurs des politiques publiques du handicap, identifiant les besoins avec les acteurs médicaux et institutionnels du champ et proposant des « solutions » ambitieuses. Destiné à accueillir plusieurs centaines de personnes en situation de handicap, le projet est de construire un « ensemble villageois, avec dix ou douze foyers, hébergeant 8 ou 10 handicapés », incluant également tous les « services communs » (centre culturel, cuisine centrale, ateliers, etc.). Il prévoit plusieurs centaines de placements familiaux, la construction d'un « centre d'observation » destiné à organiser le placement des personnes accueillies, des infrastructures de soin (hydrothérapie, gymnase, etc.), quatre pavillons pour « grabataires et arriérés profonds », etc. L'infirmerie du lieu (60-70 places) est prévue pour « être au service d'autres Centres d'Aide par le Travail de la Région ». Enfin, un architecte réalise le plan de ce projet d'envergure régionale¹.

L'ambition du projet reste manifeste dans les documents de l'association des années qui suivent. En 1968, quatre ans après l'ouverture du premier foyer, alors que l'effectif des personnes accueillies s'élève déjà à 80 (65 hébergées et 15 en semi-internat) et que l'expérimentation de L'Arche comprend déjà six foyers, le ton demeure semblable :

« Nous prévoyons donc à Trosly, ou dans les environs, un total de 100 infirmes en internat avec ateliers correspondants. On peut se demander s'il faut en rester là. Un village de 120 infirmes, est-ce suffisant ? [...] »

En constatant le décalage entre l'équipement actuel (et même celui qui est réellement prévu) et les besoins, on peut se demander si la conception d'un village est réaliste. Nous ne pourrions prendre au total à Trosly qu'une centaine de déficients. Qu'est cela face aux besoins actuels ? Ne faudrait-il pas envisager des constructions plus vastes, hébergeant 1 000 déficients ? Trosly pourrait garder toute une signification d'idéal, de prototype, mais, hélas, de prototype non-réaliste en face des besoins et des difficultés d'une telle réalisation. Ces objections sont profondément pertinentes. Et elles obligent à voir le problème des déficients dans une perspective plus vaste². »

1. J. VANIER (auteur probable), « L'ensemble de... », *op.cit.*, p. 2. AAT. ; Rapport moral présenté à l'assemblée générale du 24 octobre 1968, AAT.

2. J. VANIER (auteur probable), « Le Centre Médical pour Débiles et Arriérés Profonds à Trosly-Breuil (Oise), date inconnue (entre 1964 et 1968), p.1-2, AAT

Dès les premiers temps de l'expérimentation, un dialogue se met en place entre les responsables légaux du projet (CA de la SIPSA), l'initiateur salarié¹ et figure publique J. Vanier, et les partenaires publics. Les interlocuteurs à la préfecture de L'Oise émettent par exemple des réserves et formulent des recommandations, avant de donner leur accord pour le cofinancement². Pour sa part, le service des domaines de la préfecture de L'Oise, qui entérine l'achat des terrains, émet des recommandations sur l'agencement de l'espace du centre médical, ou l'aménagement de l'infirmierie. Ces recommandations seront prises en compte dans les versions ultérieures du projet.

De manière générale, le dialogue entre la SIPSA et la DDASS paraît constructif et le « Centre Médical pour Débiles et Arriérés Profonds à Trosly-Breuil » est accepté en 1967 par la préfecture de L'Oise et inscrit sur la liste de substitution du V^e Plan d'équipement social, établie par le ministère des Affaires sociales, du Travail et de la Solidarité. J. Vanier lance immédiatement un appel aux dons pour acheter deux propriétés, l'une contiguë à celle du foyer de L'Arche, l'autre contiguë à celle du Val Fleuri. Elles seront achetées dans l'année.

Le profil de la communauté de L'Arche est donc, dès sa fondation (et malgré la position personnelle de certains membres rejoignant la vie communautaire troslysienne naissante), celui d'une organisation de service coproductrice de l'action publique :

« Nous ne pouvons rester indifférents à la politique des autorités fixant les normes de nos maisons. Il faut que notre expérience à Trosly et notre philosophie servent pour l'élaboration du programme en faveur des handicapés ; il faut parfois lutter pour que des lois, qui risqueraient de rendre le fonctionnement de nos centres trop lourd ou difficile, ne passent pas... Nous n'avons pas le droit de rester passifs à l'égard des normes qui peuvent être fixées comme nous n'avons pas le droit de ne pas nous conformer aux règlements³. »

Tout en poursuivant ce qui apparaît aussi comme un objectif politique, J. Vanier met en garde contre le risque de fermeture des communautés naissantes :

1. Au mois de mars 1965, dans un contexte de vacance de la direction du Centre Val Fleuri et de départ du personnel, J. Vanier accepte de prendre le poste salarié de directeur.

2. Courrier de la préfecture de L'Oise adressé à la SIPSA, 1966, AAT.

3. J. VANIER, document sans titre, 1970, p. 13, AAI.

« Si l'esprit d'un centre est celui d'un refus radical de la société moderne et sa condamnation à cause des valeurs de dureté, de violence et de jouissance qui y sont prônées et s'il s'enferme dans la formation d'une petite "élite pure", l'expérience aboutira à un échec, me semble-t-il. [...] Il semble impossible de créer un centre pour handicapés afin de les aider à progresser si on ne cherche pas en même temps à s'attaquer aux causes propres de l'inadaptation – c'est-à-dire à la mentalité ambiante de la société. [...] La création des communautés de L'Arche doit essayer non de fuir la société mais d'aider la société à changer son optique et par là ses valeurs, en devenant plus ouverte aux "faibles"¹. »

UNE ENTREPRISE D'ACQUISITIONS IMMOBILIÈRES

Le programme en quatre tranches de l'opération inscrite sur la liste de substitution du V^e Plan, en 1967, comporte l'acquisition de la propriété de « La Forestière » (192 000 fr), puis la construction, la viabilisation et l'équipement des services communs et de deux ateliers (plus d'1 million de fr), pour les 1^{re} et 2^e tranches. La construction est prévue initialement entre 1970 et 1971. Les autres tranches d'agrandissement du « Centre Médical » de Trosly-Breuil seront ensuite inscrites au VI^e Plan². Malgré l'accord des pouvoirs publics, elles ne seront pas réalisées, par décision des membres du conseil communautaire de la communauté de Trosly, comme en témoigne Alain Saint-Macary qui contribua activement à la décision :

« Je me souviens du jour où [...] le Directeur de la DDASS nous convoque pour nous annoncer que le financement est bien inscrit sur le Plan et qu'il sera disponible dans un délai de deux à trois ans. Cette nouvelle provoque aussitôt de larges débats dans la communauté. Forts de l'expérience de plusieurs années de vie communautaire et de relations difficiles avec le village, plusieurs objections sont soulevées. Mis au pied du mur, nous réalisons que ce projet s'apparente davantage à celui d'une institution. [...] À l'issue de ces débats, il est décidé de réduire considérablement le projet, et de le réaliser en deux tranches successives. On se limitera à construire deux foyers de dix, l'un à Trosly-Breuil et l'autre à Cuise-la-Motte, chacun à proximité des foyers existants. Le jour où il faut revoir le Directeur de la DDASS pour

1. *Ibid.*, p. 13, AAI.

2. La troisième tranche prévoyait d'autres constructions et équipements sur la propriété de « La Forestière » et le rachat par la SIPSA à « un des promoteurs qui a fait l'avance de l'achat » des deux foyers déjà en fonctionnement en 1967 et du local du logement du personnel. Une quatrième tranche (achat) avait aussi été envisagée.

lui faire part de la révision de ce projet à la baisse, nous ne sommes pas tellement fiers. Car notre réponse aux besoins sera nettement plus limitée. De plus, si en diminuant le nombre de personnes nous gagnons nettement en qualité, nous augmentons en même temps le coût par personne¹. »

Ainsi, dès les prémices, le sujet des investissements immobiliers fait l'objet d'un travail remarquablement actif et efficace de la part de J. Vanier et des membres de la SIPSA mobilisés avec lui. Au-delà des acquisitions permises par l'inscription au Plan, J. Vanier achète personnellement la maison destinée au foyer de L'Arche en 1964, et lance d'autres opérations d'achat immobilier avec l'appui efficace de membres du conseil d'administration de la SIPSA. Elles sont rendues possibles grâce à des montages financiers combinant en général dons privés (fondation d'entreprise, legs, Rotary Club...), subventions obtenues auprès d'un acteur privé ou public (Caisses primaires de la sécurité sociale, Secours Catholique, Oxfam Canada...) et emprunts bancaires contractés au nom de la SIPSA (Caisses d'Épargne, Banque Brière, Caisse des Cadres, Mutualité Agricole...). Le nombre d'acquisitions immobilières progresse chaque année.

Vingt-deux ans après l'ouverture du foyer de L'Arche, au moment de la transformation de la SIPSA en Fédération de L'Arche en France, cette dernière est propriétaire de 48 propriétés (maisons, immeubles, terrains, ensembles immobiliers, locaux...) pour le compte des activités des communautés de L'Arche sur le territoire français. Deux tiers sont à la disposition de la communauté de Trosly-Breuil². Ce chiffre ne tient pas compte des biens immobiliers dont sont propriétaires les associations fondées pour d'autres communautés de L'Arche, en France et dans le monde. Ce chiffre ne tient pas compte non plus des biens immobiliers achetés par des particuliers membres ou proches de L'Arche, mis à disposition des communautés, et que les propriétaires ont parfois prévu par contrat notarié de léguer à L'Arche à leur décès³.

1. A. SAINT-MACARY, *Mes premières années...*, *op. cit.*, p. 71-72.

2. Trente-trois propriétés sur plusieurs villages, évaluées en 1986 à plus de 23 millions de francs, AAT.

3. En ce qui le concerne, en 1986, J. Vanier est propriétaire à cette période de quatre maisons à Trosly (L'Arche, Les Rameaux, Le Sénévé, le Pigeonnier), et sa maman est propriétaire d'une maison (Les Marronniers). Quant aux héritiers de M. Prat, ils

En tout cela, les compétences de membres du conseil d'administration de la SIPSA facilitent les tâches relatives aux acquisitions et à la gestion immobilière.

LES COUDÉES FRANCHES

Le droit français des années 1960 n'autorise pas un homme de nationalité canadienne à être président d'une association française – ni même membre du CA théoriquement¹. Qu'à cela ne tienne, une demande est déposée par la SIPSA auprès de la préfecture de police et du ministère de l'Intérieur pour changer de statut et devenir « association étrangère », ce qu'elle devient par un arrêté du 17 mars 1967. Cette modification de statut associatif n'est pas anodine : elle impose des contraintes à l'association, même si le fait que la SIPSA soit reconnue d'utilité publique la protège d'un certain nombre d'entre elles (article 32, titre IV). Par exemple, toute modification de membres doit être signalée par courrier adressé au préfet de police, en précisant la nationalité et la qualité des membres entrants ou sortants. Ainsi la démission de Thérèse Vanier donne lieu à un courrier adressé par la SIPSA au cabinet du préfet de police le 6 février 1969. De même, on trouve la trace d'un certain nombre de courriers au préfet de police notifiant les changements de siège et précisant leurs conditions d'acquisition, adressant scrupuleusement l'ensemble des rapports annuels et les comptes – y compris, ultérieurement, ceux des « comités locaux », délégués par la SIPSA (voir chapitre 11)².

J. Vanier est élu président de la SIPSA lors de la réunion du conseil d'administration du 18 juillet 1967 à 20 h 30, qui a eu lieu pour la première fois dans le foyer de L'Arche, à Trosly-Breuil. À l'occasion de la même réunion est votée la fusion entre l'association des Commanderies du Feu Vert et la SIPSA qui a fait l'objet de longues discussions entre M. Prat, les membres de la SIPSA et Maître Vincey, et qui aboutissent

demeurent propriétaire du Val Fleuri et de plusieurs constructions adjacentes.

1. À cette période, et jusqu'à la Loi du 9 octobre 1981, le décret-loi du régime de Vichy amendant la Loi 1901 est toujours en vigueur. Il crée une sous-catégorie d'associations (les « associations étrangères ») qui sortent du droit commun et du cadre réglementaire ordinaire et sont placées sous le contrôle étroit de la préfecture de police et du ministère de l'Intérieur. Leurs conditions de création et d'existence sont tout à fait différentes (précisées au titre IV).

2. Statuts de la SIPSA, version révisée de 1977, AAT.

à l'établissement de garanties contractuelles entre la SIPSA et M. Prat¹. Nous soulignons que les recommandations de la préfecture en faveur de la fusion entre l'association des Commanderies du Feu Vert, responsable légal du Centre du Val Fleuri, et la SIPSA, responsable légal de son « annexe », le foyer de L'Arche (qui ont en commun administrateurs, personnel salarié et objet associatif) semblent avoir joué un rôle notable dans le processus de fusion qui sera officialisé en 1967² : la fusion apparaît comme l'une des conditions posées par l'administration pour que le projet de « Centre Médical » puisse être placé sur le Plan.

LA RELATION PARTENARIALE, ENTRE AUTONOMIE ET CONTRÔLE

Communauté intentionnelle, hétérotopie forgée par la rencontre entre plusieurs intuitions utopiques catholiques, communautaires et médico-psychologiques, l'initiative lancée en 1964 à Trosly ne peut être décrite comme humble, petite et sans ambition stratégique – bien que les conditions de vie dans les foyers à Trosly soient demeurées modestes pendant les premières décennies. La communauté naissante n'est ni isolée, ni complètement autonome : elle est liée dès sa fondation aux institutions administratives et médico-sociales et inscrite dans les cadres légaux de son temps. En outre, l'appui administratif et financier des institutions préfectorales et le partenariat avec le principal hôpital psychiatrique français de son temps ont un effet de levier déterminant, pour une expérience pilote.

L'histoire des relations entre la communauté de L'Arche à Trosly, son interface légale (L'Arche Oise, L'Arche en France) et leurs interlocuteurs politiques et administratifs est marquée par des périodes de tension régulières – parfois vives. Les choix stratégiques initiaux que nous venons de décrire expliquent sans aucun doute la rapidité de croissance et d'institutionnalisation de L'Arche, mais ils soulignent également combien son autonomie, à l'instar de toute organisation associative tributaire des financements publics, est placée sur un fil délicat. Le cadre associatif et institutionnel de fondation a de nombreuses conséquences

1. PV de la réunion du conseil d'administration de la SIPSA du 18 juillet 1967, p. 3, AAT.

2. CR de l'AGO du 15 juin 1967, Rapport moral, AAT.

sur l'activité de L'Arche et sur son processus de déploiement : d'abord, il impose des contrôles réguliers de la part de l'administration française auxquels J. Vanier et la communauté de Trosly se soumettent. Les rapports d'activité et les rapports financiers sont rédigés avec beaucoup de soin, de détails et de compétences dès 1965 ; des interlocuteurs de la DDASS viennent visiter les foyers et la communauté à intervalles réguliers. En outre, le contact avec les services de la DDASS et les services de la préfecture permettent de dialoguer au sujet de la définition des besoins, de l'ajustement des réponses proposées par la SIPSA, mais aussi de déjouer et de résoudre les incompréhensions qui ne manqueront pas de jalonner les relations entre l'administration et la communauté de Trosly-Breuil au fil des décennies suivantes.

Conclusion

Si l'étude du moment de naissance de L'Arche souligne le rôle clé joués par quelques proches et soutiens de T. Philippe et du groupe des « tout-petits », comme le Dr Préaut et M. Prat, elle oblige à déplacer immédiatement la focale : d'autres acteurs, d'autres utopies et d'autres dynamiques ont été déterminants pour le succès de L'Arche.

Le travail de mise en récit du sens et des intentions de l'expérience archienne est incontournable pour construire les relations communautaires *intérieures*. Mais la diffusion de ces récits ne doit pas masquer la vive attention portée par le fondateur, dès les prémices, aux relations *extérieures*. Comme nous l'avons montré, l'entreprise de fondation combine dès l'origine deux intentions : vivre une aventure inédite et autonome fondée sur des ancrages utopiques, tout en jouant le jeu du partenariat avec l'acteur public, seul capable de donner accès aux ressources indispensables à sa croissance. Dit autrement : être inséré dans les cadres socio-institutionnels de son temps, tout en se donnant les moyens d'avoir les coudées franches. Par rapport à d'autres communautés intentionnelles ou communautés hétérotopiques de la période, le souci immédiat et permanent de combiner ces deux dimensions est une singularité qui doit être soulignée.

Cette configuration n'est pas spécifique à la seule communauté de Trosly. Elle semble être un marqueur des fondations de communautés

de L'Arche dans le monde entier, en particulier – bien évidemment – dans les pays dans lesquels il existe une action publique médico-sociale et un champ institutionnel du handicap structurés. Ainsi par exemple, le succès de la naissance en 1969 et du développement de la communauté de L'Arche Daybreak, au Canada, se fonde sur la rencontre entre des ingrédients similaires : contributions utopiques plurielles ; dialogue partenarial immédiat avec les acteurs publics du champ du handicap ; mais aussi le profil des membres du premier conseil d'administration, cooptés par Pauline Vanier dans les plus hauts cercles de l'administration ou du secteur bancaire par exemple. En outre, A. et S. Newroth, fondateurs de la communauté, soulignent combien la « liaison très étroite avec le monde universitaire », grâce aux liens et au soutien de Wolf Wolfensberger et du National Institute on Mental Retardation en particulier, s'est « avérée très positive », en donnant immédiatement une « grande crédibilité » à l'expérience communautaire de Daybreak, indispensable à la fois pour la collecte de fonds et pour le dialogue partenarial avec les élus et les acteurs publics de l'État de l'Ontario et du Canada¹.

CHAPITRE 11

L'exercice du pouvoir

Ce chapitre étudie l'attribution, le partage et le contrôle du pouvoir formel dans L'Arche, en accordant une attention privilégiée à celui des fondateurs, J. Vanier et T. Philippe. L'examen se fonde sur un cas d'étude – la communauté de Trosly-Breuil – et l'analyse d'un matériau singulier – les constitutions communautaires.

Pourquoi placer la focale sur cette communauté spécifiquement ? *Première communauté* de l'histoire de L'Arche, lieu où tout a commencé, Trosly est la *communauté d'appartenance* de J. Vanier et de T. Philippe jusqu'à leurs décès, mais aussi d'autres figures charismatiques du panthéon de L'Arche. *Maison mère*, elle est la communauté d'où sont issus de nombreux fondateurs et responsables de communautés sur tous les continents, ainsi que des responsables internationaux de la Fédération de L'Arche. *Siège international*, la Fédération internationale des communautés de L'Arche y possède son adresse légale de 1973 jusqu'aux années 2000, et les coordinateurs internationaux vivant dans d'autres pays y résidaient plusieurs mois par an dans le cadre de l'exercice de leurs missions jusqu'à une période récente. *Communauté modèle*, elle est le lieu où J. Vanier invite tout nouvel interlocuteur à venir découvrir l'esprit de L'Arche. C'est aussi l'espace dont il tire de nombreux exemples pour ses discours et ses écrits mondialement diffusés. Elle est un lieu de formation ou de repos pour des membres de L'Arche du monde entier. Plusieurs de ses constitutions ont été prises en exemple et copiées par d'autres communautés. Elle est aussi l'une des communautés les plus visitées. Enfin, la communauté de Trosly est *au cœur de la problématique qui nous intéresse* :

1. Entretien 91. Pour un récit de fondation de la communauté de L'Arche Daybreak, voir aussi : Stephen NEWROTH, *The Gift of Daybreak. The Origins of L'Arche in North America*, 2020.

la majorité des cas d'emprise et d'abus sexuels confiés à la Commission y ont eu lieu. Des personnes accusées d'abus sexuel en ont été membres et y ont exercé des responsabilités. Des victimes et des auteurs d'abus vivent encore à proximité et étaient encore parfois membres de la communauté au moment de l'enquête. Pour toutes ces raisons, la communauté de Trosly est apparue comme le cas d'étude incontournable par lequel entrer dans la problématique de l'autorité formelle et de l'exercice du pouvoir dans les communautés de L'Arche.

D'un point de vue méthodologique, comment saisir l'autorité formelle? Nous choisissons d'étudier les constitutions communautaires, malgré le désintérêt qu'elles suscitent généralement, comme en ont témoigné les entretiens : «La constitution de la communauté? Ça ne nous intéresse pas du tout»; «qu'est-ce que c'est?»; «personne n'y fait référence»; «vous êtes la première personne à m'en parler!»¹. La constitution communautaire est pourtant un document majeur de la dynamique collective : elle organise le gouvernement du groupe, répartit les pouvoirs, définit les procédures d'identification des principaux responsables, éventuellement de régulation, d'évaluation et de contrôle du pouvoir. S'il ne s'agit pas d'un document légal – seuls les statuts associatifs le sont – il est en principe obligatoire pour chaque communauté de la Fédération internationale de L'Arche depuis 1973². Dans le cas de Trosly, on ne compte pas moins de 20 versions de ce texte, de la plus ancienne (1967) à la plus récente (2010). La constitution est un texte dynamique, fruit d'un investissement communautaire massif. Chaque version a fait l'objet d'une consultation de toute la communauté et d'un travail d'approfondissement et de réécriture minutieux par une équipe de membres élus de la communauté. Les textes promulgués ont en principe l'approbation d'un grand nombre : votés par 70 % des membres du corps électoral, par le conseil communautaire et par le conseil d'administration. Pour toutes ces raisons, les constitutions successives de

1. Entretiens 91, 93, 118, 58, 54, etc.

2. L'importance de la possession d'une constitution par toutes les communautés est régulièrement rappelée au fil de l'histoire de la Fédération : «chaque communauté de L'Arche devrait avoir une constitution communautaire qui définisse ses structures d'autorité et de responsabilité. [...] La constitution doit mentionner les points suivants [etc.]». Conseil international, février 1988, AAI.

la communauté de Trosly sont loin d'être anodines : reflets formalisés des préférences et des pratiques collectives de la communauté, elles donnent le pouls de la manière dont autorité et pouvoir s'incarnent et s'institutionnalisent dans la communauté, au fil de son histoire¹.

Sans avoir la prétention de rendre compte de toute la complexité des acteurs et des dispositifs qui prennent part au gouvernement et à l'administration d'une communauté dans L'Arche, le propos développé dans ce chapitre permet de mettre en lumière des règles, des modalités de décision, des formes de régulation, mais aussi des principes de légitimation du pouvoir qui ont pu jouer un rôle dans une forme de toute-puissance du responsable de communauté et de laisser-faire collectif.

Les trois premières parties du chapitre, construites de manière chronologique, étudient le gouvernement² de la communauté du fondateur charismatique. De la fondation au tournant des années 1980, J. Vanier cumule toutes les positions d'autorité légales, fonctionnelles et symboliques et met en place, avec l'appui de proches, les fondements du gouvernement de la communauté (1). Dans un second temps (1980-1998), le gouvernement se caractérise par la domination du conseil communautaire et le maintien d'une capacité de contrôle de J. Vanier, dans un contexte de «catholicisation» visible du modèle d'autorité (2). Depuis 1998, les textes constitutionnels signalent à la fois de profondes modifications mais aussi une grande continuité, dans un contexte de maintien d'une influence décroissante de J. Vanier (3). Dans un quatrième temps, nous déplaçons la focale sur l'échelon international, en nous demandant si les conclusions que nous avons

1. La communauté de Trosly se caractérise par une attention précoce et constante à la formalisation de son organisation – ce qui ne préjuge pas d'un fonctionnement efficace, clair ou pertinent. Comme *communauté intentionnelle*, elle aurait pu reposer principalement sur la régulation par le conflit et le dialogue.

2. Le *gouvernement* désigne ici un «ensemble de processus et/ou d'activités impliquant une grande variété d'acteurs et participant à imprimer une direction aux ensembles sociaux et à assurer l'intégration de leurs composantes». Gilles PINSON «Gouvernance et sociologie de l'action organisée. Action publique, coordination et théorie de l'État», *L'Année sociologique*, 2015/2 (Vol. 65), p. 486. Dans le texte, nous mobilisons parfois le mot «gouvernance» comme un synonyme, sans sous-entendre qu'il s'agirait d'un processus différent, dégagé des questions de souveraineté, de régulation étatique, ou sans portée normative. John CROWLEY, «Usages de la gouvernance et de la gouvernementalité», *Critique internationale*, 2003/4 (n° 21), p. 52-61.

tirées de l'observation de la gouvernance communautaire trosly-sienne peuvent être déclinées. À l'échelle de la Fédération, quel est le pouvoir formel de J. Vanier? Quelles sont les formes d'attribution, de partage et de contrôle de l'autorité?

L'autorité de fondation.

Centralisation et personnalisation du pouvoir (1964-1979)

La première période du gouvernement de la communauté de Trosly se caractérise par le commandement de J. Vanier dans toutes les instances de la communauté. Il cumule toutes les positions d'autorité légales, fonctionnelles et symboliques.

«IL TENAIT SON MANDAT D'EN-HAUT»

J. VANIER, FONDATEUR, PRÉSIDENT ET DIRECTEUR OMNIPRÉSENT (1964-1975)

J. Vanier est officiellement élu président de la SIPSA lors de l'assemblée générale ordinaire du 15 juin 1967, après en avoir été le principal animateur et le trésorier adjoint depuis mai 1964 (chapitre 10). Attentif à rester maître des décisions, il coopte rapidement des membres ou des proches de la communauté de Trosly dont la confiance lui est acquise¹. Peu d'entre eux assistent véritablement aux réunions de CA ou d'AG, et les procès-verbaux révèlent que les absents confiaient systématiquement leurs pouvoirs à J. Vanier. S'il s'agit d'une méthode bien connue pour s'assurer la majorité lors des votes, c'est aussi pour J. Vanier un moyen de favoriser des liens entre les administrateurs et les membres actifs de la vie communautaire.

1. Devenu président, J. Vanier coopte par exemple Mira Ziauddin, qui est devenue responsable du foyer de L'Arche après lui en 1966. Dès l'AG de 1969, on voit apparaître dans la liste des membres de la SIPSA les noms de J. d'Halluin, Jeanne Riandey, Gerry McDonald, A. de Rosambo, mais aussi ceux d'Agnès et Adriano Da Silva, qui sont à ce moment-là en train d'ouvrir un CAT et un semi-internat à Courbillac en Charente. J. Vanier a fait la connaissance d'A. Da Silva pendant son séjour à Fatima quelques années auparavant. Le projet de CAT se transformera rapidement pour devenir la deuxième communauté de L'Arche ouverte en France, «La Merci» (voir chapitre 8). Marie-Hélène Matthieu, future fondatrice de Foi et Lumière est élue administratrice lors de cette même AG 1969. Elle deviendra ensuite vice-présidente de la SIPSA, avec M. Prat, jusqu'à la disparition de l'association en 1986.

Lorsqu'il est élu président, J. Vanier occupe depuis plus d'un an le poste de directeur du Centre du Val Fleuri pour l'Association des Commanderies du Feu Vert – dont le foyer de L'Arche est légalement considéré depuis son ouverture comme une annexe. Par la force des choses, il endosse le rôle de directeur de la communauté grandissante. Président et directeur d'un projet en croissance rapide, J. Vanier prend la responsabilité de tout.

À cette période, T. Philippe et lui réfléchissent chacun à l'organisation des activités et à la formalisation de la dynamique naissante. En particulier, T. Philippe rédige des «statuts provisoires» en date du 21 novembre 1967¹. Composé de 44 articles, ce document marque une première étape de formalisation de l'expérience et constitue l'un des supports de travail privilégié du séjour annuel de prière et de réflexion du petit groupe des assistants (les «permanents») de la communauté naissante, à l'abbaye d'Ourscamp, en 1968, 1969, 1970 et 1971. Jusqu'en 1980, J. Vanier est non seulement l'initiateur et l'animateur principal de ces temps de réflexion, mais il est aussi le principal rédacteur de textes dans lesquels il formule la vision, le périmètre du projet, ses principales activités. Sur le plan opérationnel, J. Vanier a tout pouvoir. Avec l'appui du «Conseil» ou «Conseil de l'œuvre» établi par les statuts de 1967, il décide de «toute admission définitive et tout renvoi ainsi que l'acceptation d'un assistant stagiaire comme assistant», mais aussi de la création des nouveaux foyers ou des nouveaux types de travail. Il discute le budget de fonctionnement, les propositions d'investissement et de financement. Jusqu'au milieu des années 1970, J. Vanier désigne personnellement les membres de la direction opérationnelle (chefs de foyer et principaux responsables sectoriels).

Renouvelé chaque année au mois de janvier, le «Conseil» est un groupe restreint composé des membres de la direction de la communauté. Il est composé à cette période de J. Vanier, T. Philippe, deux personnes nommées unilatéralement par J. Vanier, mais aussi trois personnes élues par les assistants présents depuis plus d'un an. J. d'Halluin fait partie du Conseil dès sa création, de même que Jeanne Riandey, dès 1969. Ainsi, en plus d'occuper simultanément toutes

1. T. PHILIPPE, «Les statuts provisoires de L'Arche», 1967, p. 6, AAT.

les fonctions d'autorité J. Vanier s'assure que les propositions stratégiques et les décisions relatives à la gestion de la vie communautaire qu'il présente sont validées par un groupe qui lui est acquis. Les membres du Conseil sont tenus à la discrétion sur tout ce qui se dit en son sein¹.

Aux limites d'une autorité personnelle

La fréquence et la durée des séjours de J. Vanier à l'étranger obligent à trouver des solutions pour assurer la continuité de la gestion de la vie quotidienne dans la communauté. De plus, en quelques années à peine, le seuil critique de la communauté est atteint. L'augmentation continue du nombre de membres, de foyers et d'activités ne permet plus au fondateur de prendre et suivre seul toutes les décisions relatives à la vie communautaire. Elle oblige également à rationaliser et organiser la vie et le travail communautaires, mais aussi à déléguer, en définissant de nouvelles fonctions (responsable de foyer, responsable du «travail», responsable des assistants, etc.). J. Vanier décide seul des nominations à ces postes délégués.

Dès 1970, il sollicite Antoinette Maurice, une assistante sociale célibataire de Compiègne, âgée de 50 ans, bénévole dans la communauté, pour devenir sous-directrice salariée dans la communauté. L'offre est soutenue par T. Philippe qui, deux ans auparavant, l'avait invitée personnellement à rejoindre la communauté de Trosly. En réalité, comme A. Maurice l'a elle-même dit et écrit, sa mission était de suppléer aux absences de J. Vanier (responsabilité fonctionnelle, gestion de l'équipe de direction, etc.), puis de se replacer discrètement en deuxième ligne dès que celui-ci revenait à Trosly². Enfin, jusqu'en 1973, J. Vanier fondateur, président et directeur est aussi le seul gestionnaire de la communauté. Il choisit ensuite un jeune assistant fortement diplômé – A. Saint-Macary – à qui déléguer les tâches administratives et financières :

1. *Ibid.* Rapport moral 1970 voté à l'occasion de l'AGO 1970 de la SIPSA, AAT.

2. A. MAURICE, *Cette richesse...*, *op. cit.*, p.73-74.

«Après une année de travail dans les ateliers de la sous-traitance, Jean me demande en septembre 1973 si je serais prêt à devenir responsable de la gestion de la communauté. [...] Je ne suis pas venu pour cela, lui répondis-je, mais je ne peux pas refuser ce service à la communauté¹.»

Peu après, J. Vanier exprime ouvertement son intention de confier également les fonctions d'autorité statutaire. Lors de la réunion du conseil d'administration de la SIPSA du 12 septembre 1973, il propose – sans succès – de démissionner du poste de président du conseil d'administration, au moins «temporairement» de manière à «se dégager d'un certain nombre de tâches». Le conseil d'administration refuse : «Après discussion il apparaît qu'en France cette solution serait sans aucun doute préjudiciable².» J. Vanier restera président de la SIPSA jusqu'en 1986, date officielle de son absorption par la Fédération de L'Arche en France. L'année suivante, au mois de juillet 1974, il annonce aux membres du conseil communautaire qu'il souhaite «se dessaisir de certaines fonctions de direction en raison de ses activités internationales», mais aussi parce qu'il envisage de «prendre une année sabbatique³» – ce qui n'aura pas lieu avant 1980. L'entreprise doit être rapprochée de sa demande de sacerdoce, transmise en juillet 1975 aux autorités vaticanes, dans laquelle il explique son intention de se retirer de ses fonctions de direction et l'obligation dans laquelle il se trouve de demeurer tout de même administrateur des institutions officielles (voir chapitre 3). Sa demande de sacerdoce reste secrète, et il semble que personne dans L'Arche ne soit au courant.

Le diagnostic de la nécessité de repenser l'organisation opérationnelle et la chaîne de commandement est partagé. Les archives montrent que des membres du Conseil alertent à cette période sur le fait que «quelque chose [ne va] pas dans notre mode de gouvernement⁴».

1. A. SAINT-MACARY, *Mes premières années...*, *op.cit.*, p.75. Issu d'un milieu socio-économique privilégié, diplômé d'une grande école française, A. Saint-Macary travaille depuis sept ans dans le monde bancaire lorsqu'en 1972 il décide de rejoindre L'Arche à Trosly.

2. PV de la Réunion du CA du Mercredi 12 Septembre 1973 de la SIPSA, 20h30, 25, boulevard Maiesherbes, Paris. p. 1, AAR.

3. A. SAINT-MACARY, «Évolution dans le mode de gouvernement d'une communauté», avril 1975, p. 4, AAI.

4. A. Saint-Macary, «Partage d'expérience : Évolution dans le mode de gouvernement d'une communauté», avril 1975, p. 4, AAI.

Ils prennent conscience de la fragilité d'un modèle qui repose quasi exclusivement sur les fondateurs :

«Un accident de santé du P. Thomas nous a fait brutalement prendre conscience [...] qu'il fallait mettre en place un système permettant à la communauté de survivre à ses fondateurs¹.»

Après T. Philippe, au mois de juillet 1974, c'est au tour de J. Vanier d'être hospitalisé en 1976. Il ne peut plus remplir ses obligations pendant plusieurs mois. Par ailleurs, beaucoup souhaitent préserver la possibilité d'avoir une relation personnelle directe avec «la Direction» (c'est-à-dire J. Vanier à cette période) et sont favorables, pour cette raison, au fait de le décharger des «décisions immédiates» et de la gestion opérationnelle². Pour ces différentes raisons, comme le souligne A. Saint-Macary :

«Depuis la fondation, la tête de la communauté, c'était bien évidemment le Directeur, fondateur et confirmé par le Conseil d'Administration de notre Association – Il tenait son mandat d'en-Haut³.»

«Jusqu'ici on ne s'était jamais posé cette question. J. Vanier était Directeur de droit [...] J. Vanier était et demeure le chef charismatique incontesté. [...] pour réaliser notre réforme de la Constitution, il fallait apprendre à faire l'unité entre nous et par nous-mêmes sans qu'elle se fasse grâce à J. Vanier⁴.»

Ce moment critique initie une réflexion nouvelle et impose de penser la répartition du pouvoir dans la communauté entre les fondateurs et les membres permanents. Le processus ne va pas sans difficultés dans la mesure où il interroge ses fondements : qui peut légitimement diriger la communauté ? Comment doit-elle être dirigée ? Qui peut nommer celui ou ceux qui la dirigent ? Qui peut contrôler leur action ?

L'ÉLABORATION D'UNE LIGNE HIÉRARCHIQUE DOCILE (1975-1979)

Le passage du seuil critique ouvre une période de transition : entre 1975 et 1980, un travail important est conduit parmi les membres de la

1. A. SAINT-MACARY, «Évolution...», *op. cit.*, p. 4, AAI.

2. *Ibid.*, p. 2, AAI.

3. A. Saint-Macary, «Partage d'expérience...», *op. cit.*, p. 1, AAI.

4. A. Saint-Macary, «Évolution...», *op. cit.*, p. 2 et 4, AAI.

communauté pour élaborer un mode de gouvernance adapté à la fois à l'identité d'un projet en évolution constante et aux exigences d'une croissance continue¹. Régulièrement (1975, 1976, 1979), une nouvelle version de la constitution est rédigée puis adoptée par l'assemblée des membres permanents puis par le corps électoral, nouvelle instance collective instaurée dès 1976, pour une période probatoire. Au tournant de l'année 1976, O. Ceyrac est nommée sous-directrice, coordinatrice de l'exécutif, et remplace Antoinette Maurice. J. Vanier reste directeur, «animateur» et «chef de la communauté», responsable de «l'unité²».

Formalisation de la double autorité spirituelle et exécutive de J. Vanier

Le mode de gouvernance établi dès la constitution de 1975 reconnaît formellement le pouvoir de J. Vanier, en lui accordant à la fois autorité spirituelle et pouvoir exécutif. Jusqu'en 1980, malgré les intermittences (déplacements internationaux, maladie), il centralise tous les pouvoirs dans la communauté. La constitution lui donne le droit de désigner unilatéralement une partie des membres du «Conseil», et le nomme, comme T. Philippe, *membre de droit* de différentes instances.

Au-delà, l'énonciation constitutionnelle de la fonction d'autorité de J. Vanier est surprenante :

«Avec l'aide de l'ancien Conseil, le groupe des 15 élabore un texte de constitution qui perfectionne un schéma jailli de l'inspiration de J. Vanier six mois auparavant. [...] La nouvelle constitution est adoptée à l'unanimité. J. Vanier est animateur et Mlle Maurice coordinatrice. [...] L'originalité de notre nouvelle constitution, c'est qu'elle crée deux têtes distinctes. Le coordinateur de l'exécutif est le directeur, responsable de la communauté vis-à-vis de l'extérieur. Mais à l'intérieur de la communauté, il est subordonné à l'animateur du Conseil, chef de la communauté. Ce système ne peut fonctionner qu'en cas de parfaite unité entre ces deux têtes, mais il permet d'instaurer une dynamique entre l'inspiration et l'action, le long terme et l'immédiat, l'idéal et le réalisable, le primat de la personne et l'organisation³.»

1. En particulier le découpage géographique de la communauté dès 1976 en 4 lieux (Trosly-Breuil, Cuise, Pierrefonds, Compiègne), auquel s'ajoute le «lieu» du Centre d'Aide par le Travail (CAT).

2. A. Saint-Macary, «Évolution...», *op. cit.*, p. 3, AAI.

3. *Ibid.* p.4 et 6, AAI.

La formulation frappe par son opacité : un « coordinateur » soumis à un « animateur », un « directeur » soumis à un « chef »... Entérinée constitutionnellement dans la version de 1976, elle formalise la pratique du moment et anticipe la suite : le « directeur coordinateur de l'exécutif » reste subordonné au chef véritable de la communauté et « animateur du Conseil » : J. Vanier. Schématiquement, deux fonctions d'autorité complémentaires sont distinguées : celle du directeur opérationnel, qui se consacre à la bonne marche de l'organisation et prend en charge les décisions quotidiennes ; celle du dépositaire de la vision, « inspiré », consacré à « l'idéal » et aux relations personnelles et directes avec les membres. Selon la constitution, la fonction opérationnelle est destinée à être exercée par des personnes pendant un temps limité, tandis que le visionnaire n'est pas destiné à être remplacé. La première fonction reste subordonnée à la seconde. L'usage de la formule « parfaite unité entre ces deux têtes » souligne l'existence d'un rapport de subordination auquel les deux parties consentent : il y a « unité » dans la mesure où l'autorité de J. Vanier est acceptée et considérée comme légitime par la coordinatrice de la communauté et ses successeurs.

À première vue, ce schéma hiérarchique pourrait paraître plutôt cohérent avec le statut d'association française relevant de la loi de 1901 qui est celui de L'Arche à ce moment-là. J. Vanier président de la SIPSA, en charge de la vision et de la stratégie, est bien légalement le supérieur hiérarchique du responsable opérationnel (directeur), en charge de mettre en œuvre cette vision. Les points problématiques sont plutôt les suivants : J. Vanier, président et supérieur hiérarchique légal, est aussi *membre de droit* et animateur de l'instance de direction (conseil communautaire), ainsi que le guide spirituel de la communauté.

Premières instances de gouvernement : une centralisation du pouvoir tempérée ?

Les trois instances de décision principale de la gouvernance communautaire naissent à cette période. Le Conseil (aussi nommé « conseil de l'œuvre », puis « conseil communautaire ») est défini constitutionnellement comme « l'instance suprême de la communauté¹ ». En l'état

1. Association SIPSA, Rapport moral de l'année 1977, p. 45, AAT.

actuel de nos connaissances, c'est le cas, jusqu'à ce jour, dans toutes les communautés de L'Arche du monde.

Animé par J. Vanier qui, aux côtés de T. Philippe, en est *membre de droit*, le conseil communautaire de Trosly possède la double responsabilité politique (de la « vision ») et opérationnelle de la communauté. À cette période, le Conseil centralise les pouvoirs. C'est aussi une instance de conseil : constitutionnellement, son premier rôle est d'« assister et éclairer le directeur sur les décisions à prendre pour la marche de la communauté¹ ». Dans les faits, le Conseil est un cercle de confiance, rapproché, autour du fondateur-animateur. En effet, au milieu des années 1970, le conseil communautaire est composé de quinze personnes, comprenant les *membres de droit* ainsi que des personnes de confiance choisies personnellement par J. Vanier pour les postes à responsabilité (comme A. Saint-Macary déjà présenté ou Odile Ceyrac, sous-directrice dès 1976). À partir de 1975, elle comprend une direction exécutive collégiale (Execo) responsable du « bon fonctionnement de la communauté² ». Ainsi, par conséquent, le Conseil est non seulement une instance à qui le fondateur peut demander conseils ou avis pour nourrir sa décision personnelle, mais aussi à qui il peut déléguer s'il le souhaite et si besoin une part de son pouvoir personnel. Le conseil supplée à l'incapacité du fondateur d'être partout³ tout en garantissant que « l'esprit de la communauté », l'intuition et la volonté du fondateur soient respectés et conservent force de loi, même en son absence⁴.

L'action du conseil communautaire est rapidement source de tension. Selon A. Saint-Macary, dès sa première année d'existence, elle est perçue comme « étouffant [e] pour la communauté », imposant les préférences d'une petite « élite » et écartant le reste de la communauté du gouvernement⁵. L'expression de ce type de critiques n'est pas surprenante, alors que la communauté intentionnelle vit une transition d'un schéma de gouvernement direct à un schéma hiérarchique.

1. A. SAINT-MACARY, « Partage d'expérience... », *op. cit.*, p. 1, AAI.

2. SIPSA, Rapport moral de l'année 1977, p. 45, AAT.

3. A. SAINT-MACARY, « Évolution... », *op. cit.*, p. 1, AAI.

4. A. SAINT-MACARY, document de travail « Les lieux géographiques dans la constitution », Trosly, 28 janvier 1976 ; A. Saint-Macary, « Évolution... », *op. cit.*, p. 1, AAI.

5. A. SAINT-MACARY, document de travail, « Les lieux géographiques... », *op. cit.*, AAI.

La création en 1976 d'une nouvelle instance nommée « corps électoral », ouverte aux assistants présents depuis plus de deux ans, cooptés, est une réponse à la critique de l'accaparement du pouvoir et au désir des assistants permanents de participer aux décisions relatives à la marche de la communauté. Il s'agit de « remettre entre [ses] mains les grandes orientations et les votes du Conseil¹ ». Le corps électoral élit une coordination de quatre personnes qui rejoint le Conseil (dont, en 1976 : Jacqueline d'Halluin, Cecilia McPherson, Jean de La Selle).

Des documents de cette période (1975-1980) manifestent une ambition de démocratisation du pouvoir, de gouvernement « bottom-up² », ainsi que des discours insistants sur l'importance de la « collégialité ». Cette intention paraît tempérée de deux manières. D'abord, nous l'avons vu, le modèle de gouvernement qui se met en place au cours de cette première séquence est un modèle de gouvernement par le haut, articulant cooptation par les pairs et désignation par l'autorité supérieure. La méfiance à l'égard de modèles de gouvernements participatifs directs et l'affirmation d'une préférence pour un gouvernement restreint est affirmée :

« Il est utopique de laisser la base concevoir un projet. [...] La base doit donner un mandat à des représentants pour les établir³. »

Ensuite, le fonctionnement des assemblées délibératives interroge :

« Dans toutes les rencontres, c'était souvent ça : il y avait beaucoup de parole, on s'affrontait, mais on parlait, on s'arrangeait. Par exemple, j'ai un souvenir d'une rencontre. C'était ici, à Ourscamp pour la Constitution où Antoinette Maurice [...] on avait fait deux ou trois fois des rencontres de constitution, on était l'équipe de constitution, et elle avait été dure, complètement contre un truc et tout ça... face à Jean, face à d'autres... Et puis Jean a dit : "On va aller déjeuner." Pendant le repas de midi, je ne sais pas trop ce qui s'est passé, mais à 14 heures elle prend la parole et elle dit "J'ai été très virulente ce matin. On a discuté pendant le repas et maintenant je vois. Voilà ce que je pense et je suis d'accord avec vous". Donc, il y avait l'unité qui se faisait comme ça, c'était magnifique à voir⁴. »

1. J. VANIER (auteur probable), « Mode de gouvernement. », 1970, AAI.

2. A. SAINT-MACARY, « Évolution... », *op. cit.*, p. 2, AAI.

3. A. SAINT-MACARY, « Partage d'expérience... », *op. cit.*, p. 4, AAI.

4. Entretien anonyme.

Selon ce « permanent », le dialogue personnel avec J. Vanier pendant le déjeuner a conduit la protagoniste à changer d'avis pour se ranger à celui du plus grand nombre. D'autres récits, en entretien, ont livré des exemples similaires, où un dialogue en privé avec le fondateur, contournant les instances collectives de délibération, avait permis d'emporter la décision finale. Dans ce cas, l'assemblée délibérative ne met pas en péril l'autorité dernière du fondateur. Au contraire, elle semble avoir été un moyen privilégié par lequel elle a pu s'exercer.

De manière générale, la préoccupation pour l'harmonisation et la construction d'un consensus, derrière et autour du fondateur est permanente. Le conseil et la direction, en particulier, ont une injonction à être des « ferments d'unité pour la communauté¹ ».

LES « FRÈRES ET SŒURS » DE L'ARCHE ET L'ASPIRATION AU MODÈLE RELIGIEUX

Malgré sa précocité, cette première séquence de formalisation établit plusieurs caractéristiques distinctives du gouvernement de la communauté de L'Arche à Trosly. En 1968, les quinze « assistants permanents » réunis à Ourscamp fixent les premiers éléments d'un projet désormais collectivement et publiquement désigné comme « communautaire ». La communauté est rapidement présentée comme « communauté chrétienne² » ou une « communauté catholique³ ».

L'année suivante, une version un peu plus élaborée de ce document prend le nom de « constitution ». Pourquoi ce nom ? L'initiative archienne aurait pu se contenter de statuts légaux (ceux de la SIPSA) et éventuellement d'un règlement intérieur ou d'une charte de vie collective. Le choix de se doter d'une « constitution » manifeste l'intention des fondateurs de fonder une communauté religieuse. Les archives de cette première période (1964-1980) ont conservé un certain nombre de documents de travail de J. Vanier, parmi lesquels des publications religieuses portant sur la rédaction de constitutions pour des congrégations

1. A. SAINT-MACARY, « Évolution... », *op. cit.*, p. 6, AAI.

2. T. PHILIPPE, « Les statuts provisoires de L'Arche », 1967, article 1, AAT.

3. J. VANIER, document sans titre, 1970, APJV.

ou des instituts religieux¹. Du point de vue de l'Église catholique, les constitutions sont des documents légaux, formulant à la fois le « charisme » de l'institut religieux (c'est-à-dire le « don spécial de l'Esprit » qui est le sien²), son identité, éventuellement la tradition spirituelle dans laquelle il est ancré, mais aussi les dispositions légales internes, les règles de vie dont il se dote, et son mode de gouvernement. C'est de ce type de document que J. Vanier et les premiers rédacteurs des constitutions semblent avoir tiré leur inspiration.

L'intention de fonder une communauté religieuse est aussi visible dans la distinction précoce entre les catégories de membres. Les « statuts provisoires » rédigés par T. Philippe distinguaient déjà les membres selon leur durée d'engagement et leur attachement à la dimension spirituelle du projet. Ainsi, la catégorie des « membres » ou « assistants permanents » – le noyau dur – distingue de la masse croissante de personnes venant à Trosly pour un temps limité, ceux qui « veulent s'engager à vivre l'esprit de L'Arche³ ». Ces assistants permanents doivent partager un ensemble de valeurs chrétiennes : « sens aigu de la gratuité de la foi chrétienne et de la grâce » ; être « souple aux inspirations de l'Esprit-Saint⁴ » ; « don de soi, sacrifice, oblativité, acceptation humble et aimante des épreuves⁵ », etc.⁶.

L'engagement des assistants permanents est « reconnu par un vote des autres assistants permanents⁷ ». Dès 1967, une assemblée des membres permanents, réservée aux personnes présentes dans la communauté depuis au moins deux ans, sur cooptation⁸, se réunit chaque semaine pour discuter des questions soulevées par leur vie quotidienne au sein de la communauté. L'assemblée est animée par J. Vanier lorsqu'il

1. Parmi les sources de son inspiration conservées dans les archives, citons par exemple un numéro de la revue *Vie consacrée*, 1978, n° 5, comprenant des articles intitulés « Que mettre dans les nouvelles Constitutions ? » ou bien l'article intitulé « Pourquoi de nouvelles constitutions ? », rédigé par Michel DORTEL-CLAUDOT, s.j., APJV.

2. *Ibid.*, p. 296, APJV.

3. A. SAINT-MACARY, « Évolution... », *op. cit.*, AAI.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. T. PHILIPPE, « Les statuts provisoires de L'Arche », 1967, article 3, AAT.

7. A. SAINT-MACARY, « Partage d'expérience... », *op. cit.*, p. 1, AAI.

8. J. VANIER (auteur probable), « Mode de gouvernement », 1970, AAI.

est là et le fin mot des échanges et des décisions lui revient. Identifiés statutairement dès 1970 comme « la source des organes de gouvernement », les membres permanents sont, dès 1975, constitutionnellement responsables de la pérennité et des orientations de la communauté¹.

À cette période, T. Philippe comme J. Vanier réfléchissent chacun de leur côté à une manière de solidifier ce noyau dur de la communauté. T. Philippe envisage les permanents comme un « corps intermédiaire », à la fois mêlé et distinct des organes de gouvernement opérationnel de la communauté. Il expose sa perspective aux membres de la communauté de Trosly, mais aussi aux participants à la Fédération internationale de Shadow Lake en 1975 :

« Tous les membres de la Fédération ont reconnu la nécessité de ce corps intermédiaire, qui doit demeurer distinct de la réunion des responsables. [...] Pour le mode de recrutement et les moyens d'assumer ce but, les membres de la Fédération pensent que les membres permanents de Trosly sont les mieux habilités pour préciser ces points, comme du reste pour déterminer de façon concrète les qualités réclamées pour cette fonction². »

On observe avec intérêt que son propos insiste sur l'autorité des membres permanents de Trosly pour prendre la main sur cette question, pour l'ensemble de la Fédération.

De son côté, à la même période, J. Vanier écrit une lettre aux membres de la communauté de Trosly au mois d'octobre 1976, dans laquelle il invite des « frères » et des « sœurs » à s'engager :

« Personnellement, j'espère beaucoup que très rapidement nous pourrions mettre en route les membres permanents (ou frères et sœurs engagés). Il me semble qu'il ne faut pas tant en discuter que de faire le saut. [...] Il faudrait que les membres permanents s'engagent par rapport à leurs frères et sœurs de L'Arche, spécialement [sic] les plus pauvres, selon l'esprit de L'Arche et dans une formule qui ressemblerait à celle que j'ai remis au Bureau des permanents pour des assistants permanents³. »

Cette formule que J. Vanier a soumise au bureau des permanents de la communauté de Trosly plus tôt au cours de l'année 1976 est la suivante :

1. A. SAINT-MACARY, « Évolution... », *op. cit.*, p. 2, AAI.

2. Intervention de T. Philippe lors de la Fédération de Shadow Lake, AAI.

3. J. Vanier, lettre aux membres de la communauté de Trosly, octobre 1976, AAT.

«Je m'engage par rapport à mes frères et sœurs de L'Arche avec qui je voudrais vivre et grandir, dans l'esprit qui a été précisé dans la prière de L'Arche, les statuts et la Charte internationale. Je m'engage surtout auprès des plus pauvres de notre communauté, les plus perdus et les plus dans le besoin, afin de bâtir avec tous une véritable communauté chrétienne, ouverte et accueillante. Je m'engage à intéresser [sic] à tout ce qui touche aux membres permanents (ou frères et sœurs engagés) et à être présent aux réunions à moins d'en être empêché par mon travail ou pour des raisons personnelles. Dans ce cas, j'avertirai toujours le bureau des permanents¹.»

L'idée et la formule préfigurent l'Alliance, «annoncée» pour la première fois par un groupe de membres de L'Arche du monde entier deux ans plus tard, en 1978, à l'abbaye de la Pierre-qui-Vire. À cette occasion, M.-D. Philippe préside une retraite pour un groupe de 25 membres de L'Arche invités personnellement², en amont de la Fédération internationale prévue à Châteauneuf-de-Galaure en 1978. L'aspiration à vivre comme une communauté religieuse est partagée par des membres en responsabilité dans la communauté de Trosly à cette période.

Au-delà de l'attention portée à la définition des membres de la communauté, les textes constitutionnels manifestent le souci du renforcement des liens entre les membres de la communauté avec et sans handicap, et de la vie spirituelle de tous, notamment par la mise en place dès 1976 d'une instance originale qui n'intervient pas dans le gouvernement de la communauté, nommée *Agapè*. Déclinaison élargie de l'assemblée des permanents, ouverte aux membres engagés, à leurs conjoints et aux personnes en situation de handicap («accueillies»), il s'agit d'un espace de socialisation où tous peuvent «prendre conscience de leur vocation et l'approfondir ensemble», non d'un espace de décision ou de pouvoir : «C'est un temps d'élaboration d'une conscience commune à l'écoute du plus pauvre, qui est notre maître en vérité en simplicité, en émerveillement et dans son sens de l'essentiel³.»

1. Document manuscrit joint à la lettre de J. Vanier aux membres de la communauté de Trosly, octobre 1976, AAT.

2. Les 19 premiers annonçants en 1978 sont : Alain Saint-Macary, Anand Manicaraj, Anne Saint-Maur, Barbara Swanekamp, Cecilia McPherson, Chantal Lemaire, Chris Sadler, Dawn Follet, Gabrielle Einsle, Gilbert Adam, Henri Wambergue, Jean Vanier, Luce Opitz, Martha Gunn, Michèle Dormal, Nadine Tokar, Odile Ceyrac, Robert Larouche, Ted Blanchett.

3. Constitution de la communauté de L'Arche, Trosly, 29 octobre 1987, p. 3. Voir aussi document «Les Agapés», date et auteur inconnus, AAT.

CONCLUSION

De manière générale, le gouvernement de la communauté est centralisé et personnel à cette période. Les pouvoirs sont concentrés entre les mains de J. Vanier, qui est progressivement soutenu dans son action par plusieurs instances et par des fonctions déléguées, qu'il attribue à des personnes de confiance. T. Philippe joue également un rôle notable et la constitution reconnaît formellement son autorité. Le quasi-monopole du pouvoir par les fondateurs est accepté dans la mesure où les membres en responsabilité sont pris dans un rapport d'autorité charismatique (chapitre 12).

La multiplication des textes de constitution est un signe du tâtonnement de cette période, de même que les formules et les schémas parfois un peu obscurs (notamment la direction à «deux têtes» ambiguë). Le tâtonnement s'explique aussi par l'intention explicite d'éviter une formalisation trop rapide et rigide : l'«esprit» de la communauté «ne peut être verbalisé mais doit être gardé et revivifié sans cesse par et dans des personnes» qui incarnerait «une tradition vivante¹».

La méfiance vis-à-vis d'une formalisation est liée à la dynamique de fondation. Elle est proche de celle que traversent d'autres communautés religieuses naissantes à cette période. Dans le climat catholique qui suit le concile Vatican II, la tendance est à «vivre dans un esprit de recherche et d'adaptation à la vie en pleine évolution», sans «constitutions définitives²», dans une «crainte d'être lié par quelque chose – surtout par un texte³».

Le processus suit donc un subtil équilibre, qui fait écho aux conclusions du chapitre 10. Si J. Vanier souhaite sécuriser l'organisation de la vie communautaire et son autorité finale, il reste prudent vis-à-vis des processus d'institutionnalisation.

1. Intervention de T. Philippe lors de la Fédération de Shadow Lake, AAI.

2. Bulletin de l'Union Internationale des Supérieures Générales (2^e trimestre 1976), p. 31, cité par Michel DORTEL-CLAUDOT, s.j., «Pourquoi...», *op. cit.*

3. Michel DORTEL-CLAUDOT, s.j., «Pourquoi...» *op. cit.*, p. 295.

«Trosly la Sainte¹» (1980-1998).

Une quasi-institutionnalisation religieuse

En 1980, J. Vanier «demande à être déchargé de ses fonctions de directeur pour une période d'un an, à compter du 1^{er} novembre 1980²». Cet évènement marque la fin de la première phase au cours de laquelle le fondateur occupait toutes les positions statutaires d'autorité. Au tournant des années 1980, la croissance de la communauté connaît un palier : l'effectif des assistants et des personnes accueillies se stabilise et il n'y a plus de nouveaux projets d'investissements immobiliers massifs. Au cours des dix-huit années qui suivent, la communauté vit de profonds changements qui se traduisent par un foisonnement de textes constitutionnels, sans cesse remis sur le métier (1980, 1981, 1984, 1987, 1989, 1990, 1993, 1994, 1996...). Trois dynamiques s'observent : complexification du schéma décisionnel ; «catholicisation» visible du modèle d'autorité ; maintien de la participation et de la capacité de contrôle de J. Vanier.

LES INSTITUTIONS COMMUNAUTAIRES : COMPLEXIFICATION, ÉCLATEMENT, POUVOIR DU CONSEIL COMMUNAUTAIRE

Cette seconde période est marquée par d'importantes transformations juridiques et institutionnelles qui modifient en profondeur l'interface légale et la répartition formelle du pouvoir dans la communauté.

De la SIPSA à la Fédération de L'Arche en France

Ces transformations sont le fruit de plusieurs dynamiques qui touchent principalement l'interface légale de la communauté. Pour mieux suivre l'activité de la communauté, des échelons supplémentaires sont introduits dans la chaîne hiérarchique de la SIPSA³. Ils multiplient les interlocuteurs et complexifient les processus de décision et de supervision. De plus, des voix, au sein de la SIPSA (dont M. Prat), déplorent de n'être qu'une chambre d'enregistrement des opérations

1. Entretien 43.

2. Rapport moral de la SIPSA, 1981, AAT.

3. La croissance du nombre de communautés a obligé la SIPSA, dès 1977, à confier à plusieurs petits groupes réduits d'administrateurs nommés «Comités de soutien» la tâche de suivre de plus près l'une ou l'autre des communautés, par délégation du Conseil d'Administration.

immobilières des communautés et demandent à contribuer davantage aux missions politiques et stratégiques qui devraient être, en principe, celles du conseil d'administration. Troisièmement, le premier processus de décentralisation administrative et politique en France (Lois de 1982 et 1983) et la territorialisation de l'action publique médico-sociale imposent une modification des partenariats institutionnels des communautés : la supervision des tutelles des foyers pour les personnes avec un handicap et le dialogue avec les partenaires publics ont lieu désormais à l'échelon départemental. Il est dès lors impératif d'avoir des associations autonomes à l'échelon local, capables de suivre les partenariats.

Dans ce contexte, de 1980 à 1986, avec le soutien des partenaires et des bailleurs publics, l'organisation administrative et légale des activités des communautés de L'Arche en France est refondue. Après plusieurs années de débats et d'expérimentations institutionnelles provisoires¹, la SIPSA est dissoute en 1986 pour être intégrée officiellement dans la Fédération de L'Arche en France, qui se présente dès lors comme son successeur et peut bénéficier de certaines de ses prérogatives (par exemple le bénéfice de la reconnaissance d'utilité publique de la SIPSA). Enfin, chaque communauté en France est désormais invitée à exister légalement sous la forme d'une association Loi 1901 autonome, membre de la Fédération de L'Arche en France.

Quelles sont les conséquences pour le gouvernement de la communauté de L'Arche à Trosly ? En 1986, la communauté se dote de son propre conseil d'administration autonome nommé association «L'Arche»². Ce moment coïncide avec le décès de M. Prat, fondateur et propriétaire de plusieurs bâtiments dont le Val Fleuri, vice-président de la SIPSA de 1967 à 1986 et président du «Comité de soutien» délégué par la SIPSA auprès de la communauté de Trosly depuis sa fondation.

1. Une première version de la Fédération de L'Arche en France est créée dès le mois d'août 1980. La fondation «Les amis de L'Arche», fondée en 1982 et dont J. Vanier est président est destinée à recevoir et traiter les dons et legs attribués à L'Arche et à prendre en charge les opérations extérieures et celles impliquant les bailleurs publics. CR du CA du 9 décembre 1981, SIPSA. AAT.

2. L'association doit être agréée par l'association dite «Fédération de L'Arche en France», association L'Arche, statuts du 24 décembre 1986, AAT.

Son décès permet à J. Vanier de remanier plus librement le nouveau conseil d'administration de la communauté¹.

L'éclatement de la communauté de Trosly

Cette seconde séquence chronologique est marquée par le processus d'éclatement de la communauté de Trosly. Organisée en quatre « lieux » (renommés « villages » en 1994) depuis le tournant des années 1980 pour permettre une meilleure gestion et une meilleure animation de la vie communautaire, la communauté de Trosly-Breuil se prépare au cours de cette période à se diviser en trois communautés distinctes, plus petites (Trosly-Breuil, Pierrefonds, Cuise). La division d'une communauté devenue trop grande est une étape ordinaire de toute communauté intentionnelle en croissance². La période de transition nommée par les membres « décentralisation » (1993-1998) conduit à la fondation de deux nouvelles communautés et la refondation, par voie de conséquence, de la communauté originelle de Trosly³. Dans ce contexte de « décentralisation » de la communauté, une multitude de nouvelles instances s'ajoutent temporairement au schéma organisationnel déjà touffu, dans l'intention de « faciliter » la transition⁴.

Une structure opérationnelle incompréhensible

Au cours de la période 1980-1998, la communauté connaît par conséquent d'importants changements de son schéma opérationnel qui compliquent nettement le fonctionnement interne de la vie communautaire. En tentant de clarifier ce schéma dans une nouvelle section intitulée « structuration de la communauté », la constitution de 1987 rend l'enchevêtrement plus visible que jamais. La communauté fonctionne selon deux structures opérationnelles croisées (l'une géographique autour des « lieux », l'autre sectorielle : service des assistants, gestion, administration, médico-psy,

1. J. Vanier coopte cette fois trois anciens membres du comité de soutien pour assurer la continuité, ainsi que cinq nouvelles personnes dotées de compétences adéquates (dont Gérard Bayle, premier président).

2. Michel LALLEMENT, Simon COTTIN-MARX, Auréline CARDOSO. « Les communautés intentionnelles... », *op. cit.*

3. Document « Structures d'autorité pour les années 1994 et 1995 », L'Arche, voté par le corps électoral le 8 octobre 1993, p. 1, AAT.

4. « Groupe d'accompagnement, "Comité d'orientation", etc. *Ibid.* p. 7, AAT.

activités communautaires, etc.). Le périmètre de ce schéma opérationnel est en décalage avec le découpage juridique (il existe trois entités juridiques distinctes dans la communauté : foyers d'hébergement ; CAT ; maison d'accueil spécialisée MAS). En outre, l'ensemble opérationnel et l'ensemble juridique sont placés en principe sous une double tutelle administrative : deux associations Loi 1901 sont institutionnellement et juridiquement responsables des activités de la communauté : « L'Arche Oise » et « Les Chemins de L'Arche ». Toutes deux sont membres de la Fédération de L'Arche en France.

Par conséquent l'un des effets de la complication du schéma d'autorité est l'imposition constitutionnelle, à partir de 1980, d'une triple nomination du directeur-animateur de la communauté ; ce dernier doit être nommé non pas par une instance (conformément au droit français) mais par trois instances : les conseils d'administration des deux associations portant la responsabilité légale des activités de la communauté (CA de la SIPSA – puis « L'Arche » et « Les Chemins de L'Arche »), ainsi que l'évêque de Beauvais¹.

Enfin, à partir de la constitution de 1987, il existe à l'intérieur de la communauté des espaces autonomes, situés en dehors des chaînes opérationnelles de commandement et de contrôle, et répondant seulement au responsable de communauté et au conseil communautaire².

Un conseil communautaire tout-puissant

Dans ce contexte juridique et opérationnel changeant, complexe et confus, cette seconde séquence chronologique se caractérise par la centralisation des pouvoirs entre les mains du conseil communautaire. Spirituellement et politiquement « responsable » de la communauté, il jouit d'une grande autonomie dans la conduite de ses activités et possède un ascendant sur les CA auxquels elle est pourtant légalement soumise. Il n'existe ni contrôle extérieur, ni contre-pouvoir intérieur.

1. Constitution, 1987, p. 3, AAT.

2. La Grande Source (maison d'accueil des nouveaux arrivants ou des personnes de passage dans la communauté), Hosanna, le foyer de « La Pommeraie » à Attichy, mais aussi La Ferme. Selon la constitution de 1987 : « la Ferme a un projet spécifique et un fonctionnement autonome », projet de constitution, 1987, p. 2, AAT.

Les archives de la communauté à cette période montrent que l'absence de supervision et d'évaluation des missions des membres en responsabilité interroge peu. La subordination des conseils d'administration au conseil communautaire fait – au mieux – l'objet de commentaires amusés de la part des membres comme des observateurs, pour des raisons qui tiennent à la nature de la conception de l'autorité légitime et du mandat du directeur et «berger».

En revanche, l'absence de délégation de pouvoir en interne semble avoir soulevé des débats :

«À chaque fois que la direction rencontre seule un chef de foyer, un assistant de base, une personne handicapée ou des parents, elle risque de déresponsabiliser le chef de lieu ou le responsable du travail. Il importe à la direction de se soucier des personnes. En retour, celles-ci trouvent légitime de rencontrer seules la direction. Les chefs de lieux sont hors circuit. Ce phénomène contribue simultanément à congestionner et à rendre indispensable la direction. Il affaiblit le rôle des chefs de lieux¹.»

L'encouragement explicite et implicite à établir des relations d'autorité (et de «confiance») directes entre le plus haut et le plus bas échelon de l'organisation hiérarchique, en favorisant la centralisation de la décision et du contrôle, conduit à la marginalisation et à l'inutilité des échelons intermédiaires. La centralisation a aussi des conséquences sur la circulation de l'information. La lecture des archives révèle un sentiment partagé des responsables d'échelons intermédiaires, à cette période, de devoir fonctionner dans un environnement pétri de «non-dits»².

Le pouvoir et l'autonomie du conseil communautaire sont favorisés par l'affaiblissement du rôle du corps électoral au cours de cette période. Défini constitutionnellement comme une instance de «décision pour certaines questions confiées par le conseil», un espace de «prise de conscience et de débat sur des questions qui concernent l'ensemble de la communauté³», le corps électoral vote notamment les constitutions et élit plusieurs membres du conseil communautaire. Depuis 1979, les règlements intérieurs indiquent en outre que le corps électoral tient lieu

1. Auteur inconnu, Document «réflexions sur nos structures», 2 février 1984, AAT.

2. *Ibid.*

3. Constitution, 1978, AAT.

d'«institution représentative du personnel¹». Or, des voix s'élèvent tout au long de la période 1980-1998 pour dénoncer sa mise à l'écart. Ainsi par exemple, au cours du travail de réécriture de la constitution de 1984, un questionnaire conduit auprès de ses membres révèle qu'une nette majorité a le sentiment que son «pouvoir de décision» n'est qu'une «illusion» et que «le corps électoral n'a pas les moyens d'être collectivement responsable des orientations de la communauté». Ils regrettent en outre de ne pas pouvoir jouer le rôle de «médiateur de ceux avec qui [ils] travaillent²».

Nous soulignons que la participation au corps électoral est sélective et soumise au contrôle du conseil communautaire ; la demande d'entrée au corps électoral se fait, par écrit, auprès du conseil communautaire (après deux ans d'ancienneté). Un membre du Conseil doit adouber le nouvel entrant, et le conseil peut voter à une majorité des 2/3 l'exclusion d'un membre du corps électoral. Ces dispositifs de contrôle sont une méthode de sécurisation du pouvoir et de l'autonomie du Conseil.

Par conséquent, au cours de cette seconde période le corps électoral perd progressivement son rôle de contre-pouvoir ainsi que celui de représentant des membres de la communauté. Il devient progressivement une instance faible, recentrée sur une mission d'information et de discussion entre membres intéressés par la vie communautaire. Cette double mission se révèle aussi au bénéfice du responsable de communauté – qui est statutairement l'un des animateurs du corps électoral – et du conseil communautaire – qui peut assister aux réunions.

UNE QUASI-COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE ?

CATHOLICISATION DU PRINCIPE D'AUTORITÉ

Au tournant des années 1980, les textes relatifs à la gouvernance de la communauté se distinguent par le caractère de plus en plus assumé de son identité religieuse. Par exemple, le règlement intérieur de la communauté fait explicitement référence aux activités religieuses (offices)

1. L'article 17 «Institutions représentatives du personnel», Règlement intérieur, 1979, p. 19, AAT.

2. Questionnaire Bilan du corps électoral, 1984, AAT.

à partir de 1979, ainsi qu'à la présence d'un aumônier «attaché à la communauté¹».

Rôle constitutionnel du prêtre

La modification de la constitution de 1984 insiste sur l'inscription de la communauté de L'Arche dans la communauté ecclésiale. Elle introduit pour la première fois une section détaillée présentant le rôle du prêtre :

«Un ou plusieurs prêtres sont mandatés par l'évêque de Beauvais pour nourrir la foi et la vie chrétienne de la communauté et de ses membres, notamment les plus pauvres. Ces prêtres sont pour tous des frères, membres de la communauté à laquelle ils rendent un service spécial. [...]

Ils sont ministres de la Parole de Dieu et des sacrements. Ils sont responsables de la vie liturgique en lien avec la communauté.

Ils exercent un rôle de paternité spirituelle auprès de ceux qui le désirent. [...]

Ils participent au Conseil, au Corps Électoral et à d'autres instances, pour confirmer et interpeller la communauté dans ses orientations chrétiennes et, à l'occasion, pour garantir le respect et la liberté des personnes². »

Le prêtre dirige la commission pastorale, qui occupe une place grandissante dans les textes constitutionnels, jusqu'à être identifiée comme l'une des instances principales de la communauté (aux côtés du conseil d'administration, du conseil communautaire ou du corps électoral par exemple³) dès 1993. En outre, le prêtre est officiellement mandaté par l'évêque du diocèse :

«J'ai nommé un prêtre à L'Arche [...] Il est important que la communauté lui donne l'espace nécessaire pour exercer une paternité spirituelle pour ceux qui le désirent et qu'il puisse trouver sa place dans les diverses instances de votre communauté pour participer aux décisions concernant son

1. Règlement intérieur, 1979, p. 7. Jusqu'à la version précédente, de 1978, la dimension religieuse apparaissait à peine, au détour d'un paragraphe (Règlement intérieur, 1978, p. 6-7), AAT.

2. Constitution de la communauté de L'Arche, 1984, AAT.

3. «Structures d'autorité pour les années 1994 et 1995...», *op. cit.*, AAT.

orientation chrétienne et pour manifester la communion de L'Arche avec les prêtres du secteur et l'évêque lui-même¹. »

Ainsi, selon les textes constitutionnels et par le mandat confié par l'évêque, le prêtre dans la communauté dispose non seulement d'une autorité spirituelle au nom de l'Église catholique, mais aussi d'un rôle exécutif. Il est membre de droit des instances décisionnelles de la communauté et de la plus haute d'entre elles : le conseil communautaire. Combinant son statut presbytéral avec celui d'assistant de la communauté, le prêtre dépend en principe de deux autorités, ce qui rend peu lisible la chaîne de responsabilité.

Spiritualisation de la langue de la constitution

La constitution adoptée le 29 octobre 1987 marque le point d'orgue de cette «catholicisation» de la communauté. Plus qu'aucune autre, elle assume explicitement la nature religieuse de la vie communautaire et de l'autorité. Le texte a massivement recours à des tournures spirituelles et à des références chrétiennes. Il inscrit aussi plus explicitement le lien qui unit le gouvernement de la communauté à l'Église catholique. De nombreux paragraphes destinés à donner la portée spirituelle du projet communautaire sont ajoutés, particulièrement dans le préambule de la constitution. Les passages soulignés dans les extraits suivants sont ceux qui ont été ajoutés dans la version de 1987 :

«Les personnes handicapées et les assistants, travaillant et vivant ensemble, apprennent à s'aider, à se faire confiance, et sont chemin de croissance et d'épanouissement les uns pour les autres. Ensemble, ils forment une communauté fraternelle fondée sur l'esprit des béatitudes évangéliques. Les assistants qui après un temps dans la communauté, choisissent de s'y engager, se sentent appelés à y vivre une alliance avec la personne handicapée. Pour inspirer, soutenir, nourrir et accomplir cette communauté, l'Arche s'appuie sur l'Église et sur ses sacrements. En même temps, elle

1. Lettre de Mgr Jacques Jullien, évêque de Beauvais à Mlle O. Ceyrac, Beauvais, le 19 décembre 1981. AAT La lettre de mandat de l'évêque à G. Adam signale que son ministère ne se limite pas à la communauté de L'Arche à Trosly en principe : «Je te confirme aujourd'hui par écrit et je te renouvelle la mission qui t'est confiée au service de L'Arche et, plus généralement, de l'Enfance et de la Jeunesse Inadaptée dans notre Diocèse en lien avec les différents organismes compétents.» Lettre de mission de Mgr Jullien à Gilbert Adam, 8 novembre 1982, AAT.

est ouverte à tous ceux qui, quelles que soient leur religion et leur recherche personnelle, désirent vivre cette vie fraternelle dans le respect de ce qui lui est propre, dans un souci d'intégration avec son environnement.

L'Arche à Trosly est donc à la fois un centre professionnel agréé par l'Aide Sociale, et une communauté chrétienne en lien avec l'évêque de Beauvais, insérée dans la vie de la région. Il est vital que ces deux aspects demeurent profondément unis à la fois dans les personnes et dans les structures. C'est pourquoi, le directeur nommé par le Conseil d'Administration, est en même temps responsable de la communauté chrétienne. Son mandat est reconnu par l'évêque de Beauvais, qui nomme aussi un ou plusieurs prêtres pour qu'avec lui, selon leurs ministères respectifs, ils portent l'animation de la communauté chrétienne. [...]

Chacun dans la communauté, quelle que soit sa place est appelé à construire la communauté, à contribuer à créer la confiance, à soutenir les responsables par la prière, par une attitude de vérité, et en prenant soi-même une part de responsabilité¹.»

Le directeur-animateur, « responsable de la communauté chrétienne »

La catholicisation progressive est particulièrement visible dans le processus de définition et de légitimation du chef de communauté.

En 1980, la décision de J. Vanier oblige les membres de la communauté à réfléchir aux contours de la fonction d'un responsable de communauté, qui n'est plus son fondateur. Une consultation des membres, suivie d'un discernement auquel participe activement J. Vanier conduit à la nomination en 1981 d'O. Ceyrac comme directrice et d'A. Saint-Macary comme sous-directeur².

En premier lieu, l'élaboration et la mise en place, dès cette période, d'une méthode de sélection et de nomination par « discernement » et

1. Projet de constitution, novembre 1987. AAT Nous soulignons que les passages ajoutés ne sont pas sans faire écho aux documents rédigés par T. Philippe en 1967 et 1980, et par J. Vanier en 1970 et 1976, particulièrement la référence à l'« esprit des Béatitudes ».

2. « Cet événement a été l'occasion pour la première fois dans la communauté de discerner à qui serait confié le rôle de directeur. [...] Cette façon de procéder a le mérite, non seulement d'avoir les meilleures chances de choisir la personne la plus indiquée pour remplir ce rôle, mais aussi de faire en sorte que le plus grand nombre s'engage à la soutenir dans l'exercice du rôle de directrice. » Rapport moral de l'année 1980 de L'Arche, association SIPSA, p. 60, AAT.

« appel » entrent dans une logique providentialiste. On ne manifeste pas son intérêt pour le poste de directeur de la communauté en faisant acte de candidature. La consultation des archives révèle que les qualités humaines et spirituelles sont privilégiées, tandis que les compétences professionnelles sont marginales. Ensuite, l'identification est conduite sous la responsabilité d'un petit groupe composé de personnes au centre de la dynamique archienne et maîtrisant ses codes. Si tous, dans la communauté, sont en principe consultés, la méthode laisse une large place à l'interprétation de ce qui émerge de la consultation, et reste perméable à l'influence et au lobbying.

De plus, la définition du rôle du directeur « responsable de la communauté chrétienne », est fixée en 1981 et est restée globalement stable jusqu'à aujourd'hui :

« L'animateur-Directeur est le chef¹ de la communauté. Il partage sa responsabilité avec le vice-animateur-directeur. Leur rôle étant d'unifier l'ensemble de la communauté sous tous ses aspects, ils sont porteurs d'une vision qu'ils doivent partager régulièrement à la communauté afin d'en inspirer la réflexion et le fonctionnement. En tant qu'autorité et référence dernière de la communauté, ils soutiennent et contrôlent les différents responsables et travaillent avec les différentes instances. Ils ont un dialogue régulier avec le prêtre et le psychiatre². »

En fusionnant les deux rôles qui étaient occupés jusque-là par J. Vanier (animateur), et par la coordinatrice de la communauté, la constitution formalise le double rôle du responsable de communauté. Il exerce désormais à la fois les pouvoirs habituellement dévolus à un directeur opérationnel, mais aussi ceux d'un chef charismatique : « autorité et référence dernière », le chef est aussi « le recours et la défense des personnes et des minorités » et « porte les situations exceptionnelles ».

La conception de l'autorité est charismatique et sa portée est spirituelle. On lui confie une responsabilité spirituelle :

« Par délégation du Conseil d'Administration, il est à la fois animateur et directeur de la communauté. À ce titre, il est la référence dernière

1. L'expression « chef de communauté » est remplacée par l'expression « responsable de communauté » dès la version 1984 de la constitution.

2. Constitution de la communauté de L'Arche, 1981, AAT.

des personnes et a autorité sur les différents secteurs de la communauté. Il exerce cette autorité en restant à l'écoute de l'Esprit-Saint, en se mettant au service de l'œuvre que Dieu veut réaliser dans la communauté à travers les plus pauvres. Il répond de l'ensemble de la vie de la communauté auprès des associations légalement responsables.

Avec le prêtre, ils [avec le vice-animateur-directeur, ndla] sont responsables de l'animation spirituelle¹. »

Sa mission est de « veill [er] à nourrir la vie communautaire, à la rendre toujours plus fraternelle »².

Troisièmement, l'autorité spirituelle du responsable de la communauté de Trosly est validée par l'évêque de Beauvais, qui confirme sa nomination et le mandate dans une lettre aux accents formels comme en témoignage par exemple la lettre de Mgr Jullien à O. Ceyrac en 1981 :

« Odile,

Le groupe de discernement, composé de membres du Conseil d'Administration, du Comité de Soutien et de la communauté [...] m'a informé de l'unanimité qui se faisait autour de votre nom à la suite des consultations dans la communauté. Ils m'ont demandé si j'acceptais que vous soyez nommée responsable. [...]

C'est pourquoi, en tant qu'évêque de Beauvais, je suis heureux de donner mon accord à votre nomination. Je vous demande [...]

Comme convenu je vous rencontrerai ici à Beauvais une fois par an et je viendrai visiter la communauté aussi une fois par an. J'aimerais qu'avant ces visites vous m'informiez par écrit des sujets dont vous aimeriez que nous discutions.

Je confie ce véritable ministère que vous assumez au Seigneur et à sa mère et vous assure de mon entier dévouement in Christo³. »

Jusqu'au milieu des années 1990, chaque nomination de responsable de communauté fait ainsi l'objet d'une lettre de confirmation par l'évêque du diocèse ou par l'administrateur diocésain. Si L'Arche et ses communautés ne bénéficient à cette période d'aucune forme de reconnaissance ecclésiale en tant qu'institutions – semble-t-il – ces lettres de confirmation établissent une sorte de lien d'autorité formel entre le chef

1. Constitution, 1987, p. 3, AAT.

2. *Ibid.*

3. Lettre de Mgr Jacques Jullien, évêque de Beauvais, à Mlle O. Ceyrac, Beauvais, le 19 décembre 1981, AAT.

de l'Église catholique locale et le responsable de la communauté de L'Arche à Trosly : l'évêque « donne son accord », « demande », et avertit qu'il viendra annuellement pour une visite pastorale qui sera l'occasion de faire le point sur la mission. Le rôle de responsable de communauté est reconnu par lui comme un « ministère », c'est-à-dire comme un service d'Église. Aux yeux des membres, il s'agit là d'un acte de légitimation ecclésiale de leur communauté, mais aussi d'une validation, par la hiérarchie catholique, de l'autorité spirituelle du responsable de la communauté. Dix ans après la lettre précédente, Mgr Hardy confirme à son tour la nomination d'A. Saint-Macary¹ :

« Je tiens à vous dire que j'approuve et confirme cette nomination ainsi que l'orientation décrite dans la lettre de mission : "Confirmer l'autonomie des lieux et le rôle de berger du responsable de lieu." Vous êtes appelé "à être berger des bergers, un rassembleur, un homme de paix, de sagesse, de prière." [...] Je reprends volontiers et intégralement ces termes et vous les adresse personnellement². »

Ces lettres de nomination, adressées par l'évêque au responsable de communauté ont une portée ambiguë ; en l'état actuel de nos connaissances, la communauté de L'Arche à Trosly ne dispose pas d'une reconnaissance juridique par le diocèse de Beauvais qui imposerait à ce dernier une « vigilance » à l'égard notamment de « l'intégrité de la foi et des mœurs », et lui donnerait « le devoir et le droit » d'exercer son autorité, si nécessaire. Il semble, par conséquent, que l'évêque ne soit pas en mesure d'exercer une autorité véritable sur le responsable de la communauté de Trosly (par exemple s'opposer à une nomination ou démettre de ses fonctions un responsable de communauté dont il

1. A. Saint-Macary est nommé animateur-directeur de communauté en 1984, 1987 et 1990. Les vice-directrices successives sont Chris Peloquin, Christine Mc Grievy, Veronika Ottrubay.

2. Lettre d'Adolphe-Marie Hardy à A. Saint-Macary, Beauvais, le 24 novembre 1990, AAT.

jugerait défavorablement l'action...)¹. En outre, comme nous l'avons vu, le directeur-animateur de la communauté n'est pas nommé que par l'évêque de Beauvais mais par trois instances (CA de la SIPSA – puis association L'Arche et CA de l'association «Les Chemins de L'Arche»). Par conséquent, la nomination du responsable de communauté par le représentant de l'Église catholique locale semble plutôt de nature symbolique. L'acte de confirmation ecclésial se positionne ainsi sur une ligne de crête; de même que J. Vanier peut être perçu comme un «quasi-prêtre», la communauté de Trosly peut être perçue à cette période comme une «quasi-communauté religieuse». Le titre de «berger», largement employé dans les documents de mandat et les documents internes de la communauté depuis le début des années 1980, est introduit dans le texte constitutionnel à partir de 1993². On trouve trace de son usage dans des documents internes de la communauté de Trosly jusqu'aux premières années de la décennie suivante (documents d'ordres du jour de réunions, courriers).

La définition constitutionnelle du rôle de chef de communauté à Trosly apparaît ainsi comme une traduction formelle de la perspective défendue par J. Vanier (chapitre 12) et d'un modèle initialement établi sur mesure pour lui. D'abord, elle insiste sur les qualités personnelles et la dimension relationnelle de la fonction – les missions opérationnelles, managériales ou réglementaires ne sont pas décrites.

1. Can 298, 305, 312. L'association internationale de L'Arche est reconnue comme une association internationale de fidèles par Rome depuis 1999. Can. 305 précise que «Toutes les associations de fidèles sont soumises à la vigilance de l'autorité ecclésiastique compétente [...]». Sur les enjeux et les étapes de l'articulation entre liberté d'association et vigilance de l'évêque, voir par exemple Loïc-Marie LE BOT (dir.), *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Presses Universitaires de l'Institut Catholique de Toulouse, 2016, et en particulier Vincent Hanicotte, «Les associations de fidèle en vue de devenir un institut de vie consacrée et l'autorité de l'évêque», in L.-M. LE BOT, *ibid.*, p.139-163. Nous renvoyons au travail d'un canoniste compétent pour réfléchir la manière dont L'Arche a été érigée en association de fidèles et regarder comment se sont exercés les devoirs de chacun.

2. Pour une définition du rôle du «berger» selon J. Vanier, voir chapitre 12. «Le coordinateur-directeur est référence dernière et responsable de l'ensemble de la communauté [...]. Son rôle de berger s'exerce essentiellement en assurant l'unité de la communauté, à la manière d'un Coordinateur Régional.» «Structures d'autorité pour les années 1994 et 1995...», *op. cit.*

Le texte constitutionnel insiste sur son rôle d'«arbitre» et de «recours de toute personne de la communauté qui s'estimerait injustement traitée¹». Mobilisant une définition charismatique de l'autorité du chef, elle encourage la relation personnelle directe entre chaque membre et le responsable, et favorise la représentation du chef «sauveur». En ayant à l'esprit l'absence d'instance de représentation des membres dans la communauté que nous avons mentionnée, une telle définition présente de nombreux effets pervers. Elle prive la partie qui s'estime injustement traitée du recours à un tiers neutre, en l'enfermant dans une relation duale profondément asymétrique. Elle nie au passage les rapports de pouvoir qui traversent l'organisation, notamment en matière de gestion des ressources humaines et d'attribution des fonds.

LE POUVOIR DES FONDATEURS : PARTICIPATION DÉCROISSANTE À LA GOUVERNANCE COMMUNAUTAIRE

Dans ce contexte, de quelle autorité formelle disposent les fondateurs entre 1980 et 1998? Sur le plan du pouvoir légal, J. Vanier demeure président de la SIPSA jusqu'à son absorption par la Fédération de L'Arche en France en 1986, dont il est ensuite *membre de droit*, comme dans l'association locale «L'Arche». Sur le plan du gouvernement de la communauté de Trosly, J. Vanier est *membre de droit* du conseil communautaire en sa qualité de fondateur, comme T. Philippe, jusqu'en 1987. Tous deux (particulièrement J. Vanier) participent par conséquent à toutes les décisions importantes.

Selon les constitutions, J. Vanier et T. Philippe sont aussi *membres de droit* des groupes de discernement chargés d'identifier les responsables de communauté, mais aussi les responsables des secteurs d'activité dans la communauté, membres de la direction exécutive (ou responsables «majeurs»)². Les archives de la communauté montrent que J. Vanier demeure un interlocuteur privilégié des partenaires et des autorités de la communauté, particulièrement de l'évêque du diocèse. Au cours de la décennie 1980, c'est lui qui informe en personne l'évêque ou l'administrateur diocésain du nom des personnes identifiées pour devenir responsable de communauté.

1. Constitution de 1987, p. 3.

2. Constitution, 29 octobre 1987, p. 8, AAT.

Présent dans toutes les instances de décision, comment se comporte J. Vanier à cette période? Un responsable majeur de cette époque se souvient :

«J'ai été élu par les assistants pour être membre du conseil [...] Dès le début, j'ai vu et j'ai senti l'importance de Jean dans le conseil communautaire. Il a beaucoup, bien sûr, beaucoup d'importance. Mais il laisse toujours le directeur animer ce groupe, proposer l'ordre du jour, etc. Il est extrêmement respectueux, dans mon souvenir, des structures mises en place. On a toujours vu et [hésitation] considéré Jean d'abord comme celui qui rencontre les gens individuellement et conseille... mais [hésitation] qui n'essaie pas de prendre la décision à la place des structures existantes. Et j'ai été témoin à plusieurs reprises qu'il se refusait de donner sa propre opinion en disant : "C'est à vous de décider." Mais [hésitation] Jean était très, très intelligent et il ne disait pas les choses telles quelles¹...»

Sa participation à la gouvernance communautaire se caractérise par une présence constante (lorsqu'il n'est pas en déplacement), un profond intérêt pour la marche de la communauté, le respect des institutions de gouvernement et des tenants des positions d'autorité statutaires, mais aussi une grande capacité d'influence.

Pour sa part, T. Philippe assiste peu aux réunions hebdomadaires du Conseil entre 1980 et 1991. Vivant à La Ferme où il est seul maître à bord (chapitre 13), il se consacre aux activités religieuses. Il bénéficie de la part des membres du Conseil d'un grand respect pour son «charisme», et certains d'entre eux le consultent régulièrement pour un accompagnement personnel ou pour le sacrement de réconciliation. L'un des responsables dans la communauté en témoigne :

«Le Père Thomas était considéré comme une autorité, une éminence grise dans L'Arche. On savait qu'il avait beaucoup d'importance, et pour Jean, et pour l'ensemble des structures. Et en même temps, on ne le voyait pas beaucoup [...] Donc son influence ou son importance, c'était beaucoup dans des relations individuelles. Parce qu'il recevait énormément de monde et moi, je suis allé le voir pendant longtemps².»

1. Entretien 43.
2. Entretien 43.

La constitution de 1987 opère un changement majeur : les fondateurs ne sont plus *membres de droit* du conseil communautaire. Symbolique, cette disparition ne signifie pas la fin de leur participation au conseil communautaire, auquel J. Vanier prend encore part en qualité d'élu du corps électoral. De plus, il demeure *membre de droit* des instances de nomination des responsables de communauté et des «responsables majeurs».

En outre, J. Vanier et T. Philippe sont au cœur d'une nouvelle instance, le «groupe des sages» établi par la constitution de 1987 :

«Le responsable de la communauté réunit deux ou trois fois par an un groupe composé de deux membres du Conseil d'Administration, des deux fondateurs, du prêtre, et de membres du Conseil Communautaire désignés par lui pour approfondir certains enjeux de la communauté. Ce groupe ne prend pas de décision. Ses réflexions ont pour but d'aider le Conseil Communautaire et lui sont retransmises.»

La composition du groupe des sages évolue au cours des années suivantes. T. Philippe quitte Trosly en 1991 et décède en 1993. Le groupe inclut progressivement tous les anciens responsables de communauté, particulièrement dans le contexte du processus de «décentralisation» entre 1994 et 1998. Considéré comme un groupe de parole et de conseil, destiné à assurer que la voix du fondateur et d'un cercle rapproché soit entendue par le conseil communautaire, animé par le responsable de communauté en personne, le «groupe des sages» est en réalité un groupe d'influence. Il est mis en place au moment où J. Vanier, mais aussi O. Ceyrac, par exemple, n'occupent plus de fonctions dans la communauté. Une vice-directrice de cette période en parle de la manière suivante :

«Ce n'était pas le lieu le plus calme, le plus paisible [...] En tout cas c'est dans ce lieu que, comme directrice, j'ai pris de la distance avec Jean et Odile et que je me suis libérée, parce que si on ne se libère pas de Jean et Odile en étant directeur à Trosly... [soupon] Il fallait leur dire basta! [...] C'était vraiment très compliqué. Jean et Odile avaient ce sens que la communauté n'allait pas bien, que tout allait mal, ils avaient beaucoup d'inquiétudes¹.»

1. Entretien 21.

Au cours de la décennie 90, la participation de J. Vanier aux instances de décision de la communauté se réduit progressivement et il ne siège plus au conseil communautaire à partir du milieu de la décennie, semble-t-il.

Toutefois, cela ne l'empêche pas de continuer à s'investir dans les processus de discernement. En 1990 par exemple, dans le cadre du processus de discernement du responsable de communauté suivant, ses recommandations portent notamment sur le point suivant, développé dans le chapitre 13 : la protection de l'autonomie de La Ferme, lieu de T. Philippe. En fondateur et prophète, il met en garde contre toute institutionnalisation « statique » : « Une communauté doit toujours être refondée¹. »

CONCLUSION

Plus qu'à aucune autre période de l'existence de la communauté, les institutions de gouvernement sont fortement ancrées dans un référentiel catholique. Si la communauté conserve des instances d'information et de délibération, le pouvoir est centralisé entre les mains du conseil communautaire et plus particulièrement celles de l'animateur-directeur et du vice-animateur-directeur de communauté qui, à l'exemple du fondateur et selon les textes constitutionnels, se présentent à la fois comme des guides spirituels et des directeurs opérationnels. Il n'existe ni contrôle ni contre-pouvoirs véritables. Cette seconde séquence (1980-1998) est marquée par la participation de J. Vanier au gouvernement de la communauté, qui, bien que décroissante au cours de la période, se maintient grâce à sa capacité d'influence.

Le schéma d'autorité et de gouvernance est confus. La multiplication des autorités de délégation et de contrôle, tout à fait inhabituelle (associations L'Arche, Les Chemins de L'Arche, évêque), provoque incertitude, opacité, mais aussi concurrence ou conflits entre les sources d'autorité : sur quels sujets le directeur doit-il rendre compte de son action et à qui ? Qui conduit la direction stratégique du projet commu-

1. Notes prises pendant la consultation de J. Vanier, au cours du processus de discernement pour identifier le prochain directeur de la communauté, octobre-novembre 1990, AAT.

nautaire, qui définit la vision ? Qui dispose du pouvoir légitime et qui a les moyens de l'exercer ? La multiplication des autorités de délégation apparaît surtout comme un excellent moyen de préserver l'autonomie et le pouvoir du conseil communautaire.

Ensuite, il questionne le rapport d'autorité entre le responsable de communauté et le prêtre de l'Église catholique. Entre ces deux autorités spirituelles, quel est le rapport hiérarchique ? La formulation des textes laisse parfois penser que le responsable n'a pas d'autorité institutionnelle sur le prêtre de l'Église catholique (ni sur le psychiatre de la communauté) et que l'indépendance du prêtre de l'Église catholique vis-à-vis du pouvoir du chef de communauté est préservée. En même temps, les descriptions répétées de la fonction de chef de communauté comme « référence dernière de la communauté », son titre de « berger », la validation de son « ministère » par l'Église catholique locale mais aussi le double statut du prêtre dans la communauté donnent à penser que le responsable de la communauté peut être vu comme le supérieur hiérarchique du prêtre. En tout état de cause, doutes et tensions subsistent au cours de cette période et font naître régulièrement des tensions au sein de la direction communautaire.

Le pouvoir de décision est détenu par un nombre réduit de personnes membres du conseil communautaire, « référence finale » et plus particulièrement parmi elles, par les personnes disposant de deux formes de pouvoir : le contrôle de la circulation de l'information ; l'autorité charismatique. Le premier est entre les mains de ceux qui multiplient les positions d'autorité dans diverses instances et à divers échelons dans L'Arche, ou qui en plus de leurs responsabilités, multiplient les rencontres et les « accompagnements » de membres. L'autorité charismatique est reconnue à ceux qui sont désignés comme « inspirés » ou qui bénéficient de l'appui explicite du chef charismatique incontesté – J. Vanier.

Entre 1980 et 1998 le modèle de Trosly se diffuse, particulièrement par le biais de « l'envoi par la communauté » de membres, pour fonder ou prendre la responsabilité de communautés, en France comme dans d'autres pays¹, mais aussi par le partage de ses textes de constitution et de réflexion avec d'autres communautés, internationalement.

1. Rapport moral de l'année 1984, L'Arche, Association SIPSA, p. 7, AAT.

L'encadrement progressif du pouvoir dans la maison-mère (depuis 1998)

Dans le contexte de renaissance d'une communauté de Trosly-Breuil resserrée, issue de l'éclatement de la « grande communauté », le corps électoral reprend un travail de réécriture de la constitution à partir du 27 novembre 1997. Adoptée en 1998, puis amendée en 2000 et 2002, elle devient rapidement caduque. En effet, la loi du 2 janvier 2002 réforme profondément le secteur médico-social et impose à la communauté de Trosly des changements en profondeur dans l'organisation et la gestion de ses activités. Par ailleurs, des modifications de l'association L'Arche mais aussi de la Fédération de L'Arche en France obligent à un travail d'actualisation et de mise en conformité avec les statuts de la première et avec les textes de référence de la seconde. Enfin, en 2003, La Ferme prend officiellement son indépendance vis-à-vis de la communauté de Trosly. Tenant compte de ces changements, le conseil communautaire confie en 2010 à un groupe de cinq personnes la tâche de reprendre le texte de constitution pour le modifier. La constitution issue de ce travail est celle aujourd'hui en vigueur.

Ce dernier ensemble de textes constitutionnels de 1998 à 2010 signale des inflexions intéressantes. Tout en s'inscrivant dans la continuité des décennies précédentes, les textes sont modernisés et restructurés : les chaînes décisionnelles sont clarifiées, le pouvoir du responsable est encadré et le gouvernement communautaire est formellement inscrit dans un organigramme qui dépasse le seul échelon communautaire. L'appartenance et l'engagement ré-émergent comme une question importante. Enfin, malgré son âge grandissant, le fondateur et membre de la communauté demeure une figure autonome, inscrite dans le paysage communautaire, dont les responsables tiennent compte.

NOUVEAUX ÉQUILIBRES INSTITUTIONNELS

La nouvelle communauté de Trosly-Breuil a désormais un périmètre plus étroit, un nombre de membres et de foyers réduit, et un nouveau cadre associatif de référence : le conseil d'administration de l'association L'Arche. Lors de l'AG ordinaire du 15 juin 2004, l'association change de nom pour s'appeler « L'Arche Oise ». Son activité s'accroît fortement pendant quelques années : fusionnant avec d'autres associa-

tions, elle devient légalement responsable des communautés de L'Arche à Compiègne, Pierrefonds, Cuise – puis Beauvais, et l'ESAT de l'Oise. Ces changements forcent au rééquilibrage du rapport de pouvoir entre le conseil communautaire et le conseil d'administration. Ainsi, à partir des années 2000, les responsables de la communauté de Trosly-Breuil rencontrent et travaillent avec le président de L'Arche Oise au cours de réunions communes impliquant aussi leurs collègues responsables des autres communautés précitées. Dans ce contexte, tout en conservant une certaine importance symbolique, le ou la responsable de la communauté de Trosly-Breuil n'est plus qu'une voix de direction parmi d'autres, dans le dialogue avec le conseil d'administration.

Dans le même temps, aux yeux du responsable de communauté, le conseil d'administration continue à être considéré comme une instance instrumentale, dépourvue de mission politique. Le responsable de communauté et son conseil communautaire demeurent les énonciateurs et les garants de la vision du projet archien :

« Le conseil d'administration, me semble-t-il, était très lié par le projet de L'Arche et donc n'avait pas toute l'autorité, toute la liberté, si je peux dire, d'un conseil d'administration lambda. Ce n'est pas le conseil d'administration qui définissait les finalités. Les finalités étaient définies par les personnes engagées dans la communauté. [...] nous, les engagés, on défendait : c'est nous qui savons vraiment ce qu'est L'Arche¹. »

Les responsables de communauté prennent part au processus de discernement qui conduit à l'identification des présidents d'association successifs, ce qui favorise leur légitimité aux yeux de leurs partenaires, mais contribue à donner au conseil communautaire le sentiment de conserver la main :

« [On choisit] une personne qui connaît bien le projet de L'Arche, qui est déjà dans les rouages. L'importance de connaître les personnes avec handicap était mise en avant aussi, et les capacités administratives et de représentation légale de la structure. Il fallait que ce soit quelqu'un qui ait la stature et les capacités d'aller négocier avec les personnes du Département, de la DDASS à l'époque, puis ARS, etc. Donc on choisissait quelqu'un du sérail, et en même temps qui saura faire le travail de représentation et de négociation nécessaire². »

1. Entretien 43.

2. *Ibid.*

L'association n'est pas indépendante. Composante de l'organigramme de la Fédération de L'Arche en France, elle est soumise à son autorité sur un certain nombre de points. Ainsi, par exemple, ses statuts doivent être agréés par la Fédération, et mentionner formellement son adhésion « au dispositif de la Constitution Internationale de L'Arche, ainsi qu'à la Charte élaborée par la Fédération Internationale des Communautés de L'Arche¹ ». Le président de l'association exerce son autorité sur les six communautés, en dialogue avec le directeur régional délégué par L'Arche en France, selon un schéma établissant une relation triangulaire entre ce dernier, le président et le responsable de communauté. Si cette méthode permet de positionner, face au président du conseil d'administration, un interlocuteur dont le périmètre géographique de compétences est identique au sien (contrairement à celui du responsable de communauté), elle renforce le pouvoir de la Fédération nationale qui a la possibilité de suivre de près l'animation et la direction des communautés et peut se positionner comme le référent de la vision et de l'esprit de L'Arche face à ses deux interlocuteurs associatif et communautaire.

Depuis 1998, le texte de constitution de la communauté de Trosly fait explicitement référence à l'autorité du directeur (ou coordinateur) régional de L'Arche sur le responsable de communauté, qui lui rend compte. Le texte de 2010 fait un pas supplémentaire dans l'intégration dans l'organigramme archien, en harmonisant le texte de constitution avec les documents de référence de L'Arche Oise et ceux de la Fédération. En outre, le texte clarifie la répartition du pouvoir en interne, en distinguant explicitement les instances de « décision » des instances « fonctionnelles² » (notamment le conseil de la vie sociale CVS, lieu de rencontre et de consultation des personnes accueillies, imposé par la Loi de 2002). Confirmant la tendance observée au cours de la période précédente, le texte démontre que le corps électoral n'est plus qu'une instance d'information et de consultation. Transformé récemment en « forum des assistants », il n'existe plus à l'heure où ce chapitre est écrit.

1. Statuts de l'association L'Arche Oise, 2021, p. 1.

2. Constitution de la communauté de L'Arche, 2010, p.1-2.

L'ENCADREMENT DE L'AUTORITÉ DU RESPONSABLE DE COMMUNAUTÉ

Dans ce contexte, le rôle du responsable de communauté est progressivement encadré et les rapports d'autorité dans lesquels il s'inscrit sont rééquilibrés. Les chaînes de délégation et de responsabilités pour la gouvernance de la communauté sont nommées : avec le conseil d'administration, avec les autorités de tutelle, avec les autres responsables majeurs de la communauté, etc.¹.

Sur le plan formel, une nouvelle autorité de référence supérieure à l'échelon du responsable de communauté est nommée pour la première fois dans la constitution communautaire : le coordinateur régional, membre du conseil régional, nommé par la Fédération de L'Arche en France. L'inscription de la communauté dans un organigramme archien est explicite, et le souci de la participation de la communauté à la vie de la Fédération est inscrit parmi les missions du « berger ». En outre, si la procédure de nomination conserve la méthode du discernement archien, elle s'est normalisée du point de vue du droit associatif français : un conseil d'administration unique est responsable de la nomination ; il n'est plus question d'approbation de la nomination par l'évêque (bien que la mention demeure dans le préambule de la constitution jusqu'en 2010). Sur ce point, depuis 1998 au moins, les responsables de la communauté de Trosly ne reçoivent plus de l'évêque de Beauvais de lettre de nomination ni même de reconnaissance écrite à l'occasion de leur nomination, et les relations sont minimales pendant la durée des mandats. Ni les fondateurs, ni le prêtre, ne sont plus membres de l'équipe de discernement – bien qu'ils restent consultés.

On remarque l'introduction d'une procédure d'évaluation des responsables, à mi-mandat et en fin de mandat, sous la responsabilité du coordinateur régional, ce qui inscrit une fois de plus la gouvernance de la communauté dans un schéma plus général de gouvernement de la Fédération. L'équipe d'évaluation est composée du coordinateur régional, du président du conseil d'administration, d'un membre élu du corps électoral, d'un membre élu par l'assemblée des membres engagés à long terme².

1. Constitution de la communauté de L'Arche, 1998, p. 11.

2. *Ibid.*

Enfin, le responsable de communauté est dessaisi de son rôle d'arbitre, de sage ou d'autorité finale en cas de conflit. La constitution de 1998 introduit sur ce point une innovation majeure, 34 ans après la fondation de la communauté : une procédure de résolution des conflits, dans laquelle les responsables hiérarchiques dans la communauté ne jouent aucun rôle¹. Au cours des années suivantes, une procédure de résolution des conflits est formalisée par le conseil d'administration, qui prend par conséquent la responsabilité de son application.

Toutefois, si l'autorité du responsable est désormais encadrée, la définition de son rôle demeure identique en substance : le responsable de communauté conserve une double mission d'animateur (« berger² » spirituel) et de directeur opérationnel de la communauté. L'énonciation de la première est quasi-inchangée. En revanche le contenu des missions opérationnelles et exécutives du directeur est décrit pour la première fois dans le texte de constitution de 1998.

LE MAINTIEN DE L'ANCRAGE CATHOLIQUE

Le texte de la constitution de 1998 a fait disparaître une partie des éléments de langage spiritualisés des versions antérieures, comme la référence à l'« esprit des Béatitudes » par exemple. L'ouverture aux non-catholiques est plus ouvertement assumée (« elle est ouverte aux réalités œcuméniques et interreligieuses, et aux personnes qui, n'ayant pas de foi explicite, désirent partager cette vie fraternelle³ »). Une décennie plus tard, le texte réintroduit des éléments connus du discours spirituel archien, comme l'« autorité de service » (« la prise de responsabilité est d'abord conçue comme un service à tous ») ou la référence aux Béatitudes et à l'alliance (« Ensemble, ils ont le désir de former une communauté fraternelle fondée sur l'esprit de l'Évangile et en particulier du texte des Béatitudes. Des assistants choisissent de s'y engager

1. En 1998, la section 23, intitulée « Procédure de résolution des conflits », est entièrement nouvelle. Prenant acte du fait que « la vie communautaire et le travail ensemble engendrent forcément des blocages et des tensions », cette section définit une procédure de conciliation, une procédure de médiation, ainsi qu'une procédure d'arbitrage. *Ibid.*, p. 28-29.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 3.

pour y vivre une alliance avec la personne¹ »). Ce retour n'est sans doute pas tant une singularité troslysienne qu'une attention à la mise en conformité avec les textes de référence dans L'Arche qui eux, ont conservé ces éléments.

L'ancrage et le projet catholique demeurent explicites dans les constitutions. La description de la double mission de la communauté demeure strictement identique à celle des décennies antérieures. On retrouve la combinaison entre la « structure médico-sociale agréée par les pouvoirs publics » et de la « communauté insérée dans l'Église catholique ». Le « directeur de communauté » est toujours « en même temps responsable de la communauté chrétienne ». Le lien avec l'évêque de Beauvais est clarifié : « Son mandat est porté à la connaissance de l'évêque de Beauvais². »

De même, le prêtre de la communauté demeure l'une des figures d'autorité principales aux côtés du responsable et du responsable adjoint. Les conditions de son accueil à L'Arche et dans la communauté de Trosly en particulier sont précisées dans le texte de 1998, et la section relative à la nomination du prêtre et à sa mission est développée et précisée :

« Il fait partie de la Fraternité des prêtres catholiques de L'Arche. La communauté assure une partie de son salaire. [...] [Le prêtre] exerce son ministère selon un contrat établi entre L'Arche et l'évêché³. »

Le prêtre (Gilbert Adam) reste considéré comme l'un des « assistants long terme » de la communauté et son salaire est pris en charge en grande partie par L'Arche⁴. Il demeure, avec le « groupe pastoral » (nouveau nom de la « commission pastorale »), l'acteur majeur de l'animation de « la vie spirituelle de la communauté et des liens avec l'Église⁵ ». Aujourd'hui, G. Adam ne prend plus part aux activités de la communauté de Trosly (voir partie 4).

1. Constitution de la communauté de L'Arche, 2010, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 3.

3. Constitution, 1998, p. 12.

4. Pour l'année 2000 par exemple, l'« indemnité prêtre » payée par la communauté s'élève à 19 000 €. Rapport financier de la communauté de l'association L'Arche, 2001, AAT.

5. Constitution, 1998, p. 11.

LA RÉSURGENCE DE LA QUESTION DE L'APPARTENANCE

La constitution adoptée en 1998 manifeste une préoccupation renouvelée pour la question de l'appartenance et de l'engagement dans la communauté. Sa résurgence est le signe d'un moment de transition.

La constitution introduit de nouveaux articles définissant précisément l'appartenance et les catégories de membres de la communauté (« confirmés », « associés », « spirituels »). Elle réinstalle une instance (« assemblée ») rassemblant les « membres engagés à long terme » (ou assistants long terme, ALT). La procédure d'engagement fait l'objet d'une définition précise aux conditions et aux critères explicites¹. Si cette assemblée des membres engagés fait écho à celle des débuts de la communauté, 30 ans plus tôt, elle est différente. Aucun rôle décisionnel n'est confié aux membres « engagés à long terme ».

Le texte est évasif. Il leur est demandé de « veiller sur la marche de la communauté, sa fidélité à son histoire [...] son unité et le respect de sa diversité », mais aussi « d'interpeller le Conseil Communautaire ». Mais « l'assemblée n'a pas vocation à prendre des décisions² ». Ainsi, il s'agit davantage d'un acte institutionnel de reconnaissance de leur présence dans la dynamique communautaire, ancrée dans une histoire commune, et de leur fidélité à une « vision » et à une vie fraternelle partagée.

D'autre part, pour la première fois dans une constitution troslysienne, des « engagements mutuels » sont définis : face au « membre confirmé », la constitution définit les engagements de la communauté, notamment sur le plan de la formation, de l'accompagnement, mais aussi sur le plan financier (indemnités de départ, retraite complémentaire, etc.). De plus, en cas de départ d'un membre confirmé demandé par le conseil communautaire, le CA et le conseil régional, un droit de recours est garanti par la constitution.

1. Les articles 2.10 à 2.12 de la constitution définissent, pour la première fois, une procédure d'engagement, en identifiant des étapes : stage d'un mois, admission pour un an maximum, renouvellement de l'engagement pour un temps limité à quelques années, puis « après cinq à huit ans, l'assistant et le Conseil Communautaire doivent parvenir à une décision claire et écrite d'engagement à long terme ou de départ ». De même, les critères pour devenir un membre « confirmé » sont explicités.

2. Constitution, 1998, p. 26.

La formalisation de l'engagement, l'introduction de l'idée de réciprocité et la possibilité d'un droit de recours sont des nouveautés dans un texte constitutionnel troslysien. Elles établissent pour la première fois la responsabilité de la communauté à l'égard de ses membres engagés. On peut aussi y voir le signe d'une atténuation de la perception spiritualisée et providentielle de l'engagement, qui accorde peu d'intérêt à la question de la responsabilité matérielle ou contractuelle. Enfin, la reconnaissance de la responsabilité de la communauté est aussi un signe de dépassement de la personnalisation de l'« appel », dont les entretiens ont révélé l'importance, malgré l'existence d'équipes de « discernement ».

Lors de la rédaction du texte de 2010, il semble que la question de l'appartenance et des catégories de membres se soit retrouvée une fois de plus au cœur des débats, particulièrement au sujet des assistants retraités qui souhaitent poursuivre leur engagement dans la communauté et dans L'Arche. La question est aussi remise sur le métier dans un contexte déchristianisé – la majorité des assistants dans la communauté de Trosly ne sont pas de confession catholique et, pour une part croissante, sont sans confession. Quel sens donner à l'engagement des assistants, mais aussi « comment respecter les gens qui restent¹ » et qui, eux, perçoivent leur attachement à la communauté et au projet de L'Arche dans une perspective croyante catholique ?

Les débats sur l'appartenance sont loin d'être une singularité troslysienne. Point irrésolu, travaillant L'Arche depuis sa fondation, ils croisent la question de l'identité et de l'ouverture spirituelle de la communauté – deux marqueurs de cette troisième séquence de la gouvernance de la communauté de Trosly.

« C'EST COMME ÇA QUAND ON A UN FONDATEUR DANS SA COMMUNAUTÉ ! »

Dans ce contexte, le pouvoir formel du fondateur se réduit considérablement au cours de cette troisième période. Considéré d'un point de vue statutaire comme un assistant « long terme » parmi les autres, jusqu'à son décès en 2019, J. Vanier participe aux réunions du corps électoral ainsi qu'à celles de l'assemblée des membres confirmés lorsqu'il est à Trosly. Selon la constitution de 1998, il demeure membre

1. Entretien anonyme.

du « conseil des sages » (nouveau nom du « groupe des sages ») où, aux côtés du prêtre, des anciens responsables de la communauté, du coordinateur régional et de membres du conseil d'administration, il est destiné à apporter des conseils au responsable de communauté sur des questions générales, en l'aidant « à approfondir certaines questions fondamentales ». Toutefois, ce conseil des sages s'interrompt rapidement (1999) sur la décision de la nouvelle directrice, Maria Biedrawa, avec l'approbation d'autres anciens directeurs de la communauté, qui « ne voient pas la raison d'y être¹ » et ont le sentiment que d'autres espaces existent, dans la communauté, pour que chacun prenne la parole. Pour sa part, l'association L'Arche Oise ne retire la référence aux fondateurs J. Vanier et T. Philippe, membres de droit du conseil d'administration que plusieurs années après leurs décès (lors de la modification des statuts votée à l'assemblée générale du 25 juin 2021).

La mise en retrait de J. Vanier est progressive. Le texte constitutionnel de 1998 lui donne un rôle privilégié dans un nouveau chapitre consacré à La Ferme : en effet, à cette période, l'autonomie de La Ferme continue à faire l'objet d'une préoccupation particulière (« le responsable de La Ferme est nommé par une équipe distincte² ») et le nom de « J. Vanier, fondateur de L'Arche » apparaît dans la liste des membres du groupe de discernement chargé de l'identification et de la nomination du « responsable de La Ferme³ » (voir chapitre 13).

Autonomie et influence

J. Vanier demeure le membre fondateur, prophète à l'aura internationale, dont l'agenda, les priorités et les activités échappent aux responsables communautaires. L'association L'Arche Oise prend en charge une partie de ses frais⁴. Maria Biedrawa, responsable de la communauté entre 1998 et 2003 souligne son autonomie avec humour :

1. Entretien 21.

2. Constitution 1998, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 19.

4. En 2001 par exemple, les frais de soutien à l'activité du fondateur pris en charge par l'association L'Arche (Oise) s'élèvent à 58 100 € (frais de « secrétariat de J. Vanier » - bureautique, téléphone, etc.) auxquels s'ajoutent aussi ses frais de voiture. « Budget association et communauté », 30 octobre 2002, AAT.

« J'ai dessiné un organigramme [de notre communauté] puis j'ai [hésitation] dessiné des satellites autour... Barbara, Jean... [...] c'est la réalité ! Il y a moi qui suis directrice ici, mais je ne maîtrise pas grand-chose ! Je suis la dernière à savoir quand la télé japonaise débarque au Val, ou quand, tout d'un coup, des réunions tombent [rire] C'était souvent comme ça. Bon, c'est peut-être normal... Moi, à l'époque en tout cas, je me suis dit : "C'est normal quand on a le fondateur dans sa communauté, c'est comme ça" [rire]¹. »

On observe par ailleurs le maintien de l'influence de J. Vanier dans les pratiques non écrites de gouvernement de la communauté. Par exemple, s'il n'est plus membre de droit de l'équipe de discernement des responsables de la communauté de Trosly, nos entretiens confirment qu'il a été consulté chaque fois, y compris pour la rédaction du mandat, et que ses avis et ses suggestions ont été pris en compte. J. Vanier continue également à être consulté lors du processus de discernement pour choisir le président du conseil d'administration. Les archives de la communauté signalent qu'il ne participe plus à aucun conseil d'administration à partir de la fin des années 1990, bien que statutairement il en soit toujours membre de droit.

La séquence 1998-2010 est vécue comme une période de transition par les membres de la communauté, dans un contexte de vieillissement du fondateur, toujours membre. Les responsables de communauté sont des responsables de compromis, validés par le fondateur et par les fidèles. En 2003, Karol Okecki est « interpellé » pour être responsable de communauté, après avoir été directeur-adjoint de Maria Biedrawa depuis 1998. Arrivé dans la communauté de Trosly en 1981 pour la première fois, il « annonce l'Alliance » avec sa famille à la fin des années 1980. Interrogé sur les raisons pour lesquels il a été interpellé en 2003 puis en 2008 pour deux mandats successifs de directeur de communauté, il répond :

« Il paraît qu'ils étaient divisés. Il y avait une moitié qui disait "il faut quelqu'un de L'Arche" – mais on était devant un changement de génération. Et l'autre moitié aurait dit "il faut quelqu'un qui vient de l'extérieur". Et j'étais la personne qui était de L'Arche et de l'extérieur. [...] Jean, je pense qu'il a soutenu. [silence] J'étais vu, je pense, et d'ailleurs ça m'a été

1. Entretien 40.

dit à la fin de ma direction, comme quelqu'un qui n'est pas menaçant, qui ne va pas faire la révolution et qui va sécuriser l'ensemble des archiens à Trosly¹.»

En effet, malgré la mise à distance visible du fondateur dans les instances de gouvernement, les directeurs de communauté de cette troisième séquence confirment que l'entretien du lien de confiance avec J. Vanier demeure un point incontournable (bien qu'implicite) de leurs mandats. En plus de relations personnelles éventuelles, amicales ou d'accompagnement, tous ont rencontré J. Vanier, à intervalles réguliers, dans le cadre de l'exercice de leurs mandats. Par exemple, Karol Okecki rencontre J. Vanier tous les deux mois, au domicile de ce dernier :

«Mes rencontres avec Jean, en tant que directeur, elles étaient plutôt pour l'informer des sujets, des questions, des décisions à prendre, plutôt que d'entendre son opinion. À mon sens il était très discret. [...] Ce n'était pas quelque chose d'inscrit dans la constitution, mais on se disait : c'est bien de se rencontrer, c'est bien que moi, je tiens Jean au courant de mes défis et de nos défis².»

La force de la continuité

De mémoire de rédacteur, au cours du travail de reprise de la constitution en 2010, les échanges n'ont jamais porté sur la place des fondateurs. Il n'y a d'ailleurs aucune référence à J. Vanier, dont le nom n'apparaît plus dans le texte.

Cependant, au-delà de la personne du fondateur, très en retrait au cours des dernières années de sa vie, l'observation des évolutions des textes communautaires révèle des continuités remarquables dans la dynamique de la communauté. Pour la rédaction, les documents consultés et mobilisés par les rédacteurs sont en partie des documents anciens de la communauté, chaque fois ressortis lors des réécritures successives des constitutions au fil du temps. De plus, si peu de membres de la communauté ont manifesté leur intérêt pour le processus de réécriture de la constitution, quelques contributeurs extérieurs à l'équipe se sont distingués par leur investissement. On identifie en particulier Jean de

1. Entretien 43.

2. *Ibid.*

La Selle ou A. Saint-Macary, tous deux membres de L'Arche depuis environ 40 ans, ayant contribué à de nombreuses versions de la constitution de Trosly depuis les années 1970.

Enfin, la disparition progressive de la référence à J. Vanier dans les textes constitutionnels n'empêche pas le maintien de manières d'exercer l'autorité expérimentées auprès de lui et de ceux qui ont eu la responsabilité de la dynamique troslysienne pendant plusieurs décennies.

Pour toutes ces raisons, le retrait de J. Vanier du gouvernement de la communauté ne signifie pas la fin du mode d'autorité et de gouvernement que ses proches de confiance et lui ont façonné.

L'autorité de Jean Vanier à l'échelon de la Fédération

J. Vanier n'a pas été seulement le fondateur, le président et le premier directeur de la communauté de Trosly. Pour L'Arche, il est aussi le fondateur et le premier coordinateur de la Fédération internationale. À cet échelon, de quel pouvoir dispose-t-il? Quelles sont les articulations entre son autorité et celle des coordinateurs internationaux qui ont pris sa suite? Les chartes, les constitutions internationales, les documents d'orientation destinés à encadrer et préciser les fonctions internationales, mais aussi les mandats, apportent des éléments de réponse. L'exercice du pouvoir à l'échelon international possède des points de convergence majeurs avec les principes et la chronologie du gouvernement de la communauté de Trosly.

1975-1999 : JEAN VANIER, LEADER INTERNATIONAL DE L'ARCHE

Chef de fait et de droit

Fondateur, prophète et guide, J. Vanier joue le rôle de leader pendant la première décennie, donnant les impulsions, prenant des initiatives, recrutant à tour de bras, confiant des tâches ou des missions et formalisant l'«esprit de L'Arche». *Chef de fait*, il devient *chef de droit* à partir du mois de mars 1972, lorsqu'il réunit autour de lui, à Ambleteuse, les fondateurs des six premières communautés¹. Cette première «rencontre

1. Ces communautés sont les suivantes : «L'Arche» (c'est-à-dire Trosly-Breuil), La Merci, Les Trois Fontaines, pour la France, Daybreak (Canada), Asha Niketan (Inde), Little Ewell (Royaume-Uni). Rapport moral, AG SIPSA 1973, AAF.

de la Fédération» est l'occasion de mettre au point, pour la première fois, une charte internationale commune à toutes les communautés¹. L'année suivante, lors de la seconde rencontre de la Fédération (Marylake, 1973), J. Vanier est nommé coordinateur du tout premier conseil de la Fédération internationale des communautés de L'Arche nouvellement fondée. Association de droit français dont le siège social est à Trosly, elle dépose en lieu et place de ses «statuts» un texte de constitution. Celui-ci instaure une première ébauche de gouvernement de la Fédération, ainsi qu'une organisation des communautés en trois «régions» géographiques. Le texte de constitution s'assure immédiatement que J. Vanier possède une fonction d'autorité, même au cas où il laisserait ultérieurement la fonction de coordinateur :

«En tant que fondateur de la Fédération, Jean Vanier fait partie du Conseil. S'il ne figure déjà parmi les membres [du Conseil], il devient membre de droit. En ce cas, le nombre des membres du Conseil étant porté à six, lorsqu'il y a partage des voix, le coordinateur a voix prépondérante².»

Ce premier Conseil ne se réunira jamais, Jean Vanier décide seul.

La Fédération internationale de Shadow Lake, en 1975, est restée célèbre dans l'histoire de L'Arche. À cette occasion – à la surprise générale – J. Vanier annonce son intention de ne plus occuper la fonction de coordinateur international et sollicite Sue Mosteller (responsable de la communauté de Daybreak) ainsi qu'A. Saint-Macary (alors vice-coordinateur de la communauté de Trosly) pour ce rôle³. T. Philippe participe à cette rencontre de la Fédération. L'admiration face à ce qui apparaît comme un choix d'humilité et de désintéressement est unanime (voir chapitre 12).

1. À l'exception de la communauté Asha Niketan (Inde) dont la charte tient compte de sa dimension interreligieuse.

2. Constitution de la Fédération des communautés de L'Arche, 1973, p. 2, AAT.

3. Nous soulignons rapidement que la Fédération de 1975 est l'occasion d'une révision constitutionnelle et d'une modification de l'organisation de la Fédération sur lesquelles nous ne nous étendrons pas. Pour suivre les inflexions de vocabulaire dans cette section du chapitre – le «conseil de la Fédération» devient «conseil international»; sont créées des institutions intermédiaires nommées «Fédérations nationales» ou «régionales». Dirigées par un «délégué national ou régional», elles doivent elles aussi se doter d'une constitution, être agréées par le conseil international, et se réunir au moins une fois par an. Constitution de la Fédération des communautés de L'Arche, 1975, p. 5, AAI.

Dès 1975, Jean Vanier n'occupe plus le rôle statutaire de coordinateur international. Mais laisse-t-il de côté toutes les fonctions d'autorité?

Les entretiens avec les coordinatrices et coordinateurs internationaux confirment que Jean Vanier exerce en pratique une relation d'autorité avec chacune et chacun d'eux jusqu'à la fin de la décennie 1990¹, de plusieurs manières.

D'abord, comme membre de droit du conseil international – instance collégiale réunissant les responsables de zones et les coordinateurs internationaux – J. Vanier participe à toutes les réunions. Les coordinateurs que nous avons rencontrés confirment que J. Vanier était présent non seulement lors des conseils, mais aussi à chacune de leurs réunions de travail restreintes. La proximité géographique rend tout à fait possible cette implication constante de J. Vanier dans les affaires de la Fédération : jusqu'en 1999, un membre de la communauté de Trosly est aussi coordinateur international; dans le cadre de l'exercice de leurs fonctions, leurs binômes successifs résident régulièrement à Trosly pour des durées significatives dans le cadre de l'exercice de leurs fonctions internationales.

Ensuite, J. Vanier confie des missions personnellement aux coordinateurs internationaux, intervient dans leur agenda, et attend d'eux une obéissance – le mot n'est jamais prononcé – même lorsqu'ils sont en désaccord. À temps et à contretemps, J. Vanier demande d'aller rendre visite à telle communauté, de prioriser tel problème, impose ponctuellement une décision difficile (comme de demander à un responsable de communauté de laisser sa place). Enfin, dans l'espace de la Fédération, sa parole pèse davantage que celle du coordinateur et il a le dernier mot.

«Il a toujours eu l'autorité. [hésitation] C'est-à-dire que j'étais l'autorité nommée, mais c'est Jean qui avait toujours l'autorité. Si je disais quelque chose et que Jean disait quelque chose de différent, c'était toujours ce que Jean disait qui était suivi².»

Les entretiens avec les coordinatrices et coordinateurs internationaux de cette période (1975-1999) ont livré des histoires similaires :

1. Claire de Miribel et Joe Egan (1984-1993); Jo Lennon et Alain Saint-Macary (1993-1999), avec Robert Larouche et Émile Marolleau (1993-1995).

2. Entretien 66.

tous lui rendent des comptes et se sentent reconnaissants de pouvoir bénéficier de sa connaissance approfondie des situations humaines et communautaires dans la Fédération, mais aussi de son soutien personnel inconditionnel. Entre J. Vanier et les coordinateurs, la circulation de l'information est asymétrique.

Comme à l'échelon communautaire, le fait de laisser la fonction statutaire de coordinateur international permet à J. Vanier de se désengager de la gestion directement opérationnelle et de consacrer son temps et son énergie, en toute autonomie, aux missions qui lui tiennent le plus à cœur : les fondations de nouvelles communautés et le *leadership* religieux.

Fondateur autonome

À l'échelon international, J. Vanier mène une intense activité de promotion de la spiritualité de L'Arche, de recrutement de nouveaux membres, mais aussi de fondation permanente. Au gré des rencontres et des événements, J. Vanier «fonde» : il identifie et sollicite de futurs fondatrices et fondateurs de communauté, soutient les initiatives de fondation, évalue les demandes qu'il reçoit personnellement de la part de clercs ou de notables de nombreux pays. Surtout, il initie de lui-même des fondations dans des territoires qui lui paraissent importants. Ainsi par exemple en 1973, soucieux de l'expansion internationale de L'Arche et convaincu de l'importance d'ouvrir des communautés sur le continent africain, il sollicite deux jeunes femmes, Dawn Follett et Françoise Cambier, pour visiter deux pays africains et identifier celui qui semblerait le plus susceptible de pouvoir accueillir un projet de communauté et servir ensuite de «communauté modèle», à partir de laquelle pourrait se déployer la dynamique de L'Arche sur le continent¹. La Côte d'Ivoire paraît offrir un cadre administratif, politique et ecclésial plus porteur et, dès le mois de février 1974, trois jeunes Canadiens, parmi lesquels Dawn Follett, ouvrent la première communauté de L'Arche en Afrique². De même, dans les décennies qui suivent, Jean

1. Présentation du projet de fondation de L'Arche en Côte d'Ivoire, «Fondation Milwaukee», 1973, AAI.

2. Rapport moral de L'Arche Bouaké, 1975, Dossier «Afrique», AAI.

Vanier exprime régulièrement son désir de fonder des communautés en Asie, au Moyen-Orient, puis en ex-URSS et consacre une énergie particulière à soutenir la fondation et le déploiement de communautés de L'Arche dans ces territoires plus complexes, qu'il envisage aussi comme des terres de mission.

Il mène ces initiatives de fondation de manière parfaitement autonome à cette période, ce qui n'empêche pas qu'il informe les coordinateurs internationaux au fur et à mesure. Au cours des décennies 1980 et 1990, J. Vanier occupe à plusieurs reprises des fonctions statutaires à l'échelon international, en fonction de ses points de prédilection, comme celle de coordinateur de la zone Asie/Océanie avec Claire de Miribel, entre 1988 et 1992.

Leader religieux

L'autorité en matière d'affaires religieuses se décline de plusieurs manières. D'abord, au fil des ans, Jean Vanier prend en charge les relations avec les autorités religieuses, en accordant une attention singulière aux relations avec l'Église catholique. Il se rend régulièrement au Vatican pour rendre visite à des prélats, généralement accompagné d'un coordinateur international semble-t-il, pour qui «c'était instructif. Mais tout était dirigé par Jean¹». La relation avec l'Église apparaît alors, aux yeux de plusieurs d'entre eux, comme une préoccupation personnelle de J. Vanier, dans laquelle ils ne se sentent pas véritablement impliqués. L'activité diplomatique auprès des responsables catholiques se déploie aussi dans des arènes nationales : accompagné d'O. Ceyrac, J. Vanier se rend chaque année à l'assemblée des évêques de France qui se réunit à Lourdes. Cette activité diplomatique semble porter ses fruits puisque depuis 1999, la Fédération internationale des communautés de L'Arche dispose d'une reconnaissance par l'Église, comme association internationale de fidèles².

Ensuite, à l'intérieur de L'Arche, dès le début des années 1980, J. Vanier impulse des commissions chargées de travailler sur des

1. Entretien 66.

2. À ce jour, le travail de la Commission n'a pas permis de retracer le processus d'acquisition de cette reconnaissance vaticane, qui se révélerait sans aucun doute intéressant pour l'objet du rapport.

problématiques spirituelles ou religieuses qui concernent L'Arche; il initie par exemple un groupe de responsables d'Églises chargé d'entretenir un dialogue œcuménique au sujet de points de tension vécus dans l'expérience archienne (comme l'accès aux sacrements).

Troisièmement, son autorité sur les coordinateurs internationaux en matière d'affaires spirituelles et religieuses s'applique au sujet de l'«annonce de l'alliance». Au milieu des années 1990, il demande aux quatre coordinateurs internationaux de se rendre personnellement à chaque retraite de l'alliance pour représenter la Fédération, participer aux discernements préalables destinés à autoriser ou non les membres à «annoncer l'alliance», mais aussi «recevoir l'annonce» au nom de L'Arche. Cette demande de J. Vanier fait suite à une recommandation du «groupe des théologiens», invitant à réfléchir à une manière de lier l'annonce de l'alliance à l'institution archienne. Sur ce sujet, J. Vanier confie ainsi une autorité spirituelle significative aux coordinateurs internationaux – ce qui rend certains d'entre eux extrêmement mal à l'aise, «malades» de devoir «sanctionner le chemin spirituel personnel» d'une autre personne : «quelle autorité avais-je pour faire cela¹ ?».

Garant et référence des coordinateurs internationaux

Le rôle singulier de J. Vanier auprès de la coordination internationale de L'Arche fait l'objet d'une formalisation progressive, particulièrement visible à partir de 1990.

Il joue tout d'abord un rôle de garant : en entretenant publiquement une relation de confiance avec les coordinateurs, le fondateur atteste et témoigne de leur légitimité pour le poste. Dans cette perspective, il paraît inenvisageable aux équipes de discernement successives de nommer un coordinateur ou une coordinatrice qui n'ait pas «la confiance de J. Vanier», c'est-à-dire sans la validation de ce dernier. En 1992, un document rédigé par l'équipe de discernement² liste 26 «qualités» recherchées chez les futurs coordinateurs internationaux, parmi lesquelles les deux suivantes :

1. Entretien 66.

2. George Durner coordinateur, Toni Paoli (France), Anne McKoewn (Irlande), Isabelle Robert et Claire Trahan (Canada).

«10. Avoir la confiance de Jean Vanier

11. Avoir une liberté vis-à-vis de Jean Vanier mais être aussi capable de l'écouter¹.»

Par conséquent, les acteurs de la Fédération accordent à J. Vanier un rôle central dans le processus d'«interpellation» des coordinateurs. Dès 1975, J. Vanier suggère des noms de candidats, fait une campagne discrète auprès des membres de l'équipe de discernement, et contribue à la rédaction du mandat en partageant «réflexions» et «priorités²». Au cours des années 1990, il est désigné officiellement comme «la référence du Conseil International pour [l'] équipe de discernement³». Des documents internes (1992, 1996) clarifient et formalisent le rôle de «personne de référence» qui lui est confié. En 1996, une rubrique entière d'un document interne destiné à formaliser le processus de discernement lui est consacrée. Il établit que J. Vanier doit être consulté dès le début puis à toutes les étapes du processus.

«Lorsque l'équipe arrivera à la liste restreinte, Jean sera consulté avant que l'équipe ne parvienne à un consensus. (Jean doit se sentir à l'aise avec les personnes figurant sur la liste restreinte). [...]

Lors du dernier discernement, George Durner, en tant que chef d'équipe, connaissait l'opinion personnelle de Jean mais ne l'a pas transmise au groupe (pour ne pas influencer les gens). Leur relation était basée sur la confiance, ce qui était une bonne chose et cela a bien fonctionné⁴.»

Nommé «personne de référence» de l'équipe de discernement, on attend de lui «expérience» et «vision», «même si tout se passe bien». Formellement, J. Vanier est en contrôle. Il participe à toutes les étapes du processus de sélection et sa contribution est perçue comme «vitale» : on attend de lui des noms, l'arbitrage des conflits, l'apport d'intuitions.

1. Lettre signée par «Claire» (Claire Trahan?), adressée aux responsables des communautés et aux présidents des Conseils d'administration, Trosly-Breuil, le 20 mars 1992, AAI.

2. Lettre de George Durner, au nom de l'équipe de discernement des coordinateurs internationaux aux coordinateurs de zone et aux coordinateurs internationaux, Verpillières, 9 avril 1992, AAI.

3. *Ibid.*

4. International Federation of L'Arche, «For clarification of responsibility and authority at the international level». Orientation Paper. International Council – Calgary, March 1996, AAI.

«6. Rôle du Fondateur :

Nous considérons que la contribution de Jean Vanier est essentielle au processus. En plus de participer pleinement en tant que membre du Conseil International, nous voyons l'intérêt de demander à Jean de soumettre sa propre liste de personnes qu'il considère comme des candidats potentiels. Nous considérons également qu'il est utile que l'équipe de discernement le consulte pour connaître ses perceptions et ses réactions concernant les candidats qui restent sur la liste restreinte à la fin de l'étape 2¹. »

Si la validation préalable du candidat par J. Vanier est explicite dans les textes, elle joue le rôle d'argument d'autorité pour l'appelant comme pour l'appelé, comme en témoigne le récit de Jo Lennon :

«Au cours de l'été 92, j'ai reçu un appel de George Durner qui dirigeait le processus et il m'a dit : "Nous aimerions t'appeler à devenir coordinatrice internationale". Et j'ai dit : "Non, George, je n'ai pas d'expérience ! Pat [son époux, ndla] serait bien mieux, c'est plus un leader que moi." J'ai dit non. Alors George m'a dit : "Non, Jean veut que ce soit toi." Alors, j'ai pensé : "Oh, mon Dieu. Alors... Eh bien, je vais le faire [hésitation]." Ensuite j'ai dit que j'avais besoin d'un discernement – c'est ce que j'ai fait – et puis Pat m'a dit qu'il me soutiendrait vraiment. [...] Alors j'ai pensé, Ok, je vais dire oui, mais c'est dans une confiance absolue en Dieu et en l'Esprit Saint pour me guider, parce que je ne me sentais vraiment pas capable à certains égards² ! »

Ce point impose quelques nuances. J. Vanier n'est pas le seul à être sollicité pour suggérer des noms ; d'autre part ses préférences ne sont pas toujours suivies à la lettre. Huit ans plus tôt par exemple (en 1984), une tentative d'imposition d'un nom par J. Vanier avait rencontré l'opposition de plusieurs membres du conseil international et n'avait pas abouti. Toutefois, les responsables internationaux effectivement nommés à l'issue du processus de discernement «régulier» (Claire de Miribel, Jo Egan), sans être le premier choix de J. Vanier, ont chaque fois toute sa confiance et font partie de son premier cercle. La sélection d'un coordinateur s'apparente à un exercice de cooptation par les pairs et de sécurisation du groupe dirigeant, sous le contrôle du *leader* de fait.

1. International Council, Appendix 2 « Discernment process. International and Vice international coordinators », p. 4, AAI.

2. Entretien 66.

D'un échelon à l'autre : des définitions de l'autorité en continuité

Entre 1973 et 1999, on observe une grande cohérence de langage et de perspective en matière de définition du rôle du tenant de l'autorité statutaire, entre les textes internationaux et ceux que nous avons présentés pour la communauté de Trosly-Breuil.

La Charte des communautés de L'Arche de 1973, premier texte international voté par les membres du Conseil international, en témoigne. Cette cohérence peut s'expliquer par l'identité des rédacteurs : ce sont en partie les mêmes. Aux côtés de J. Vanier, A. Saint-Macary en particulier travaille aux textes internationaux *et* aux textes communautaires aux mêmes périodes. La Charte de 1973 fait écho à la constitution de Trosly de plusieurs manières. D'abord, elle mobilise le même vocabulaire spirituel :

«Nous croyons également que la personne blessée dans ses capacités et dans son psychisme a des possibilités d'amour que l'Esprit Saint peut faire surgir et nous croyons que Dieu l'aime de façon privilégiée, à cause de sa pauvreté même. [...] Le but premier de L'Arche est de créer des communautés inspirées par les Béatitudes et l'esprit de l'Évangile¹. »

Ensuite, elle insiste sur la participation sociale et politique des communautés de L'Arche, le partenariat avec les acteurs publics et privés, mais aussi le projet de transformation sociale par la foi et par l'exemple, dont le chapitre 10 a montré l'importance dès la naissance de L'Arche².

De plus, les définitions formelles des rôles d'autorité des coordinateurs régionaux (puis de zone) et internationaux sont des déclinaisons du rôle de l'animateur-directeur de communauté : responsable «du maintien de l'unité», «il doit avoir une vision globale de L'Arche et être attentif aux différents appels de l'Esprit Saint et aux nouveaux signes de croissance dans la Fédération³». Cette définition reste très stable pendant 25 ans. La liste des qualités attendues chez un coordinateur international, dans les années 1990, en témoigne. On recherche principalement des qualités

1. Charte des communautés de L'Arche, 1973, p. 1-2, AAI.

2. *Ibid.*, p. 4-6, AAI.

3. Constitution de la Fédération des communautés de L'Arche, 1978, p. 11, AAI.

humaines et relationnelles¹; mais aussi des qualités de «berger» («être quelqu'un avec vision et inspiration»; «capacité de faire unité»; «un modèle de présence dans sa communauté», etc.²).

Ces qualités recherchées manifestent combien la définition de la fonction de coordinateur international est modelée sur l'exemple de J. Vanier. Le rôle est double : responsable de l'unité de la Fédération; guide et référence spirituelle. Il s'agit cependant d'une fonction déléguée, dans la mesure où J. Vanier demeure l'autorité première et dernière sur ces deux aspects. En outre, par sa personne et sa présence, il incarne l'unité de la Fédération. Pour les coordinateurs, la responsabilité du maintien de l'unité dans la Fédération prend ainsi un sens particulier : maintenir l'unité, c'est cultiver le lien avec J. Vanier et – par ricochet – maintenir le fondateur au centre.

Au cours des années 1990, la préoccupation pour une meilleure définition formelle du rôle spécifique de Jean Vanier est visible. En 1993, le mandat des coordinateurs invite à «être attentif à la place présente et future dans L'Arche de Jean Vanier et Père Thomas³». Lors de la transition suivante, en 1996, un document d'orientation interne du Conseil international de L'Arche donne l'objectif suivant : «Reconnaître et préciser la mission unique de Jean en tant que fondateur de L'Arche⁴.»

DEPUIS 1999 : UNE LENTE ÉMANCIPATION, AU RYTHME DU FONDATEUR

«Je pense qu'on ne peut pas parler de tout ça sans parler de notre fondateur. Et du passage de notre fondateur à une institution. C'est un passage qui s'est fait sur nombre d'années, avec beaucoup d'essais et erreurs, de façon souvent empirique⁵...»

Au mois de décembre 1999, Jean-Christophe Pascal et Christine Mc Grievy deviennent coordinateur et vice-coordinatrice internationaux pour deux mandats consécutifs. Au cours de cette décennie, les

1. «Capacité d'être devant les situations très compliquées et délicates; être à l'aise et ouvert vis-à-vis des autres cultures et religions, disponible, capacité d'être clair avec sa parole et ses pensées, capacité de dialoguer, souplesse et sagesse», etc.

2. Lettre signée par «Claire», *op. cit.*, 1992, AAI.

3. Mandat des coordinateurs internationaux, 1992, AAI.

4. International Federation of L'Arche, «For clarification of responsibility...», *op. cit.*

5. Entretien 64.

rapports d'autorité à l'échelon de la Fédération internationale se transforment sans se départir d'une loyauté à l'égard de l'autorité du fondateur. Lors de la Fédération d'Atlanta, en 2012, Patrick Fontaine et Eileen Glass prennent leur suite.

Institutionnalisation

Entre 1997 et 1999, le cadre constitutionnel, juridique et opérationnel de la Fédération internationale se modifie. Une nouvelle constitution est votée et une nouvelle base légale est établie : les deux associations précédentes (l'une de droit français, l'autre de droit canadien) sont dissoutes. Une nouvelle association unique de droit français «Fédération internationale des communautés de L'Arche» est fondée en 1999¹. Dans ce contexte, la coordination internationale et le conseil d'administration de la nouvelle Fédération prennent progressivement leurs marques :

«Il a pris beaucoup de temps à se mettre en place, si on se réfère à un conseil d'administration traditionnel avec ses prérogatives traditionnelles. Parce que finalement, l'autorité ultime, c'était quand même les responsables internationaux et je pense qu'on était, dans ce sens-là, dans la continuité de Jean [rire] mais on était dans la continuité aussi de ce que les gens attendaient dans la Fédération. Ils ne voyaient pas du tout qu'un membre du conseil d'administration, qui soit extérieur à L'Arche, qui n'ait pas l'expérience, qui ne soit pas un membre, etc. prenne des décisions²...»

Le premier président du conseil d'administration est Colin Maloney qui, aux yeux des coordinateurs et de l'équipe de «discernement», est précisément un membre de l'intérieur : «Colin était quand même plutôt accompagnateur que président de CA³.» Si, progressivement, le conseil d'administration se solidifie, sa modification en 2010 en «Conseil de surveillance international» contribue à limiter son rôle aux aspects légaux et financiers, en laissant aux leaders internationaux l'autorité politique.

1. Association de droit français, en raison de l'histoire et de la structure de L'Arche, mais avant tout en raison des possibilités offertes par la souplesse de la loi de 1901 (particulièrement en matière de fiscalité, de contrôle et de transferts de fonds internationaux) par rapport aux cadres légaux offerts par d'autres États dans lesquels L'Arche est implantée.

2. Entretien 64.

3. *Ibid.*

Sur le plan opérationnel, la Fédération est partiellement restructurée autour de l'année 2008 : le « conseil international » est renommé « conseil international d'orientation », les « zones » sont remplacées, par des « pays » et les fonctions de responsabilité internationales sont réajustées en conséquence. L'équilibre financier et le renforcement de l'équipe de la Fédération « une espèce de géant aux pieds d'argile¹ » sont deux points d'attention centraux pour les coordinateurs successifs, dans la mesure où ils mettent en jeu les rapports de pouvoir entre l'échelon supérieur (Fédération) et les échelons inférieurs (pays, communautés) et la capacité de la Fédération à exercer sa mission.

L'institutionnalisation de la Fédération passe aussi par l'acquisition de reconnaissances politiques internationales : la Fédération internationale des communautés de L'Arche est qualifiée en 2015 comme un organisme de référence au Conseil économique et social des Nations unies (l'ECOSOC), lieu de débat et de collaboration entre acteurs divers et organes des Nations unies.

La fin du leadership de Jean Vanier

Les coordinateurs internationaux gagnent progressivement en autonomie vis-à-vis de J. Vanier. Les mandats en témoignent. Dès 1998, ils ne mentionnent plus J. Vanier. Ils présentent en outre des éléments d'ouverture comme l'obligation, pour le coordinateur, d'avoir un accompagnateur spirituel extérieur à L'Arche. Néanmoins les mandats de 1998 et de 2004 ainsi que les protocoles de discernement continuent à inviter à « rencontrer Jean Vanier sur une base régulière² ».

De plus, il semble que les initiatives de fondation de J. Vanier sont désormais encadrées, comme en témoigne par exemple ce membre de L'Arche à qui J. Vanier, soutenu par une coordinatrice de zone, confie au cours des années 2000 la mission d'ouvrir une nouvelle communauté en Russie. Effrayé par cette demande, l'homme prend contact avec

1. Entretien 64.

2. Par exemple en 2004, le document de « processus de sélection pour le président et les coordinateurs internationaux » mentionne, en page 3, dans une rubrique « repères dans la conduite du processus » : « On veillera à rencontrer particulièrement Jean Vanier ; les coordinateurs et présidents internationaux sortants, leurs conjoints et/ou leurs proches. » Processus de sélection, 11 mars 2004, p. 3, AAI.

les coordinateurs internationaux. Ils répondent de manière catégorique qu'il n'est pas question de fonder une nouvelle communauté en Russie et s'opposent à ce projet de J. Vanier, qui en est contrarié¹.

Au tournant des années 2000, J. Vanier quitte officiellement le conseil international. Ce retrait est entériné dans les textes de constitution : la version de la constitution la plus récente, adoptée lors de la Fédération d'Atlanta en 2012, fait référence à J. Vanier une seule fois dans l'article 5, « buts », en sa qualité de fondateur de l'organisation. Il n'apparaît plus dans aucune description des instances de gouvernement de la Fédération.

Enfin, plusieurs caps symboliques signalent la fin du leadership international de J. Vanier, comme l'abandon du titre de « coordinateur » au profit du titre de « leader » international lors de la Fédération internationale d'Atlanta en 2012, ou la fin des « Lettres de L'Arche », outil majeur de diffusion d'informations dans la Fédération et de la parole de J. Vanier, initié par ce dernier – avec son accord.

Transition identitaire

Cette seconde séquence est une période de transition identitaire :

« À l'époque L'Arche n'était pas du tout proactive. On accueillait la vie et on marchait avec elle comme elle venait, donc faire des plans pour une succession ça n'existait pas². »

Des fondateurs de communautés et des personnalités charismatiques du panthéon archien se retirent progressivement. La période est « instable » et les coordinateurs ont le sentiment d'être « un peu sur la ligne de front », face aux nombreux problèmes de leadership que rencontrent des communautés du monde entier, remplaçant les absents et occupant de leur mieux les postes vacants. En 2002, à l'occasion de la Fédération de Swanwick, le conseil international tire un constat inquiétant et « difficile³ », au sujet de l'état de la Fédération de L'Arche :

1. Entretien anonyme.

2. Entretien 64.

3. Entretien 87.

«C'était un groupe qui était essoufflé, divisé à propos de son identité, en perte de motivation, pris dans toutes sortes de problématiques. [sourir] Non, ça n'allait pas bien, quoi. Et le fait qu'on s'arrête et qu'on dise à Swanwick [9^e Fédération internationale, 2002, ndla], ça ne va pas bien, il faut qu'on fasse quelque chose, et voilà ce qu'on vous propose. On a proposé à ce moment-là Identité & Mission, qui était une conversation spirituelle pour redéfinir un peu le pourquoi, quoi et comment de L'Arche? Pourquoi on est là, et comment? Qu'est-ce que c'est? Et puis, comment on le fait? »

En 2005, sur la recommandation d'un anthropologue, Gerald Arbuckle, et après avoir fait un travail interne d'analyse des difficultés rencontrées dans L'Arche, la coordination internationale lance un processus de redéfinition collective des valeurs, du projet et des fondements d'appartenance à L'Arche, nommé le processus «Identité & Mission». Cette initiative rencontre d'abord la méfiance et le désaccord de J. Vanier. Elle aboutit à l'adoption, lors de la Fédération internationale de Calcutta de 2008, des «énoncés communs d'Identité & de Mission²». À l'issue, un travail de mise à plat des institutions et du schéma de gouvernance de L'Arche est conduit avec l'appui d'un cabinet d'experts (McKinsey) en 2009. Selon ce dernier, la révision de la gouvernance internationale est impérative pour plusieurs raisons, parmi lesquelles le rôle déclinant du fondateur. Le diagnostic établi par le rapport McKinsey insiste sur l'importance, pour la Fédération de L'Arche et pour ses membres, d'entrer dans une nouvelle ère «post-fondateur», au moment où le fondateur fête ses 80 ans. Il s'agit de s'assurer que «L'Arche Internationale possède les rôles de leadership, la structure et les ressources nécessaires pour

1. Entretien 64.

2. Les énoncés d'Identités & Mission sont les suivants : «1. Annoncer le don des personnes avec un handicap et leur permettre de prendre leur juste place dans nos communautés et dans nos sociétés; 2. Développer de nouvelles façons de vivre L'Arche qui tiennent compte des besoins de membres de L'Arche aujourd'hui, et répondent aux besoins du milieu; 3. Encourager et soutenir l'appartenance et l'engagement des nouveaux membres, comme de ceux à long terme; 4. Favoriser un environnement où nous puissions vivre au quotidien notre identité de communautés de foi; 5. Intégrer et harmoniser notre vie de foi, communautaire et professionnelle; 6. S'engager dans la culture, valoriser les différences culturelles et religieuses et s'impliquer dans le dialogue; 7. Témoigner de la vision de «notre humanité commune» (chacun a une valeur unique et sacrée, et chacun a la même dignité et les mêmes droits - Charte de L'Arche).»

diriger efficacement L'Arche¹», mais aussi que l'organisation se prépare à construire sa visibilité, son identité et sa légitimité en dehors et au-delà de la personne et de la parole de J. Vanier².

L'ajustement des valeurs et de la définition de l'identité de L'Arche se poursuit aujourd'hui, comme en témoigne par exemple la refonte de la Charte des communautés de L'Arche : si la Charte de 1993 est toujours en vigueur, une nouvelle mouture, fruit d'un travail collectif conduit depuis deux ans dans toutes les communautés du monde, devrait être votée lors de la prochaine Fédération internationale en 2023.

«*Soigner la relation avec le fondateur, c'est soigner l'ensemble* »

Le retrait progressif du fondateur signe-t-il la fin de sa présence et la fin de la légitimité de son autorité à l'échelon international? De 1999 à 2019 (décès de J. Vanier), si les coordinateurs internationaux gagnent en autonomie vis-à-vis du fondateur, la validation de ce dernier demeure, selon eux, indispensable : «l'adoubement de Jean³» est impératif pour être légitime dans la Fédération. De plus J. Vanier ne disparaît pas. Il continue à s'investir sur les sujets qui lui tiennent à cœur :

«Il demandait à dix personnes la même chose pour être sûr que ça se fasse. Ceci et cela, ou il demandait à l'un et puis il demandait à l'autre. Il défaisait ce que l'autre avait fait après. C'était un peu désordonné, on va dire, tout ça. Et très personnel, très, très personnel⁴.»

Il se mobilise en particulier pour l'entretien des relations avec les autorités religieuses, auprès du «groupe des théologiens», avec «les gens d'Église» en général. Les coordinateurs internationaux s'impliquent à ses côtés et prennent parfois le relais, tout en appréciant de pouvoir partager avec J. Vanier des moments privilégiés à ces occasions. Ils partagent son intérêt pour l'entretien des relations entre L'Arche et des représentants religieux.

Jean-Christophe Pascal et Christine Mc Grievy sont attentifs à «soigner la relation avec J. Vanier» :

1. McKinsey & Company. «Preparing L'Arche Internationale for the next era of mission. Needs assessment of the structures, resources and management system of L'Arche Internationale», Final Report. July 2010, p. 3.

2. «Summary of areas for improvement», area 6, *Ibid.*

3. Entretien 64.

4. *Ibid.*

«On s'apprêtait à vivre un passage qui était très important pour Jean et pour L'Arche, au niveau de notre vision, de notre perception, mais aussi au niveau de nos liens, Christine et moi, je crois, on a investi très fort avec Jean. [...] Pour moi, c'est le fondateur qui avait quand même une autorité morale sur la Fédération et soigner cette relation, c'était aussi soigner l'ensemble. Et si ça allait bien, il nous laissait tout à fait libre de [rire] faire ce qu'on avait besoin de faire. Ça participait à un travail d'unité et de continuité. C'était vraiment important que Jean soit content de ce qui se passe, parce que s'il se mettait à ne pas être content de ce qui se passait, on aurait des problèmes. Pas nous comme personnes, mais la Fédération¹.»

L'entretien d'un lien qu'ils qualifient de «communion» passe par des rendez-vous réguliers entre les coordinateurs et le fondateur : «on se bloquait deux jours ou une journée», «dans une petite maison, on mangeait ensemble», qui permettent de rendre compte à ce dernier, tout en respectant son intimité et ses silences. Le partage d'information reste asymétrique.

«Franchement, il n'y a pas grand-chose que je ne disais pas, au niveau global, parce que je voulais m'assurer qu'il ne se sente pas exclu et qu'il se sente partie prenante. Et puis il avait des choses à dire aussi, moi il y a eu beaucoup de choses que je ne savais pas. L'information était précieuse [...] Lui, il avait des préoccupations aussi qu'il nous partageait, il nous parlait de ses trucs – mais évidemment, il ne disait pas tout. On savait qu'il ne disait pas tout. Et on savait qu'il y avait des endroits où on ne pourrait pas aller².»

Après eux, Patrick Fontaine et Eileen Glass poursuivent l'entretien d'une relation interpersonnelle de confiance avec J. Vanier, faite de rencontres régulières et de transmission d'information. S'ils affirment ne s'être jamais sentis «contrôlés ou dirigés par lui», ils confirment :

«D'une certaine manière, vous ne voudriez pas ne pas avoir l'approbation de Jean, parce qu'alors ce serait très difficile de travailler, étant donné sa position. Je veux dire, vraiment, il fallait avoir une bonne relation avec lui³.»

Ainsi, jusqu'au bout, J. Vanier est une figure incontournable avec laquelle composent les leaders internationaux, mais aussi pour une raison que ces derniers n'avaient pas anticipée : leurs mandats sont

1. Entretien 32.

2. Entretien 32.

3. Entretien 78.

marqués par les dénonciations des abus sexuels et les enquêtes présentées dans le chapitre 18. Elles monopolisent progressivement le travail des leaders internationaux. D'une manière nouvelle, le fondateur et figure d'autorité J. Vanier revient au centre des préoccupations de la coordination internationale :

«L'affaire Thomas Philippe, sur laquelle Eileen et moi avons le plus travaillé [...] a pris une grande partie de notre énergie. Ce fut comme un hold-up de notre mandat. [...] De plus, lors de la dernière année, les turbulences liées à l'affaire Thomas Philippe étant encore à leur maximum, l'affaire Jean Vanier a débuté par un témoignage isolé que nous avons pris très au sérieux. Nos tentatives pour démêler les contradictions de Jean et l'amener à faire et dire la vérité sur son histoire ont fini d'envahir notre travail, jusqu'à prendre presque tout notre temps¹.»

Lorsque Stephan Posner et Stacy Cates-Carney sont nommés leader et vice-leader internationaux en 2017, lors de la Fédération de Belfast, la gestion de l'«affaire J. Vanier» reste un sujet de préoccupation majeur.

CONCLUSION

Retracer les marques formelles de l'autorité de J. Vanier dans L'Arche, à l'échelon communautaire comme à l'échelon de la Fédération, permet d'affirmer sans équivoque son pouvoir, son influence et son autonomie dans l'organisation qu'il a fondée. Si sa capacité de contrôle s'est progressivement réduite au cours des deux dernières décennies de son existence, on observe le maintien de la participation de proches de confiance aux instances de gouvernance de la communauté comme de la Fédération. La constance de leur présence dans les équipes de discernement des principales fonctions (leader international, directeur de communauté), pendant quarante ans, est particulièrement frappante.

Le chapitre donne à voir un cadre institutionnel permissif, incapable non seulement de contrôler (et sanctionner si nécessaire) son fondateur, mais aussi peu capable de se passer de lui, incarnation et «homme-sens» de L'Arche. Au-delà de J. Vanier, les cadres institutionnels d'aujourd'hui permettent-ils l'encadrement et le contrôle des tenants de l'autorité, aux différents échelons dans L'Arche ?

1. Entretien 87.

Sur ce point, le cas de la communauté de Trosly, bien que singulier, est instructif. La conception de l'autorité et les évolutions du gouvernement de la communauté que nous avons présentées font écho à celles d'autres communautés du monde – à l'exception de sa catholicité. De manière générale, depuis le tournant des années 2000, les échelons intermédiaires contribuent de manière croissante à la définition de la gouvernance et les documents, le vocabulaire et les approches de l'autorité semblent se diversifier dans la Fédération, en donnant un poids croissant à l'inclusion de tous, à l'évaluation et au contrôle. L'analyse est à poursuivre.

Toutefois, au-delà de Trosly et de l'échelon international, l'enquête a montré que deux tensions demeurent. D'abord, la tension entre une conception providentialiste et une conception légale-rationnelle du gouvernement reste présente. Ensuite, de 1964 à aujourd'hui, l'obsession pour l'«unité» – bien ordinaire pour une organisation internationale – peine encore parfois à sortir d'une personnalisation de l'unité, dans la continuité de celle incarnée par le fondateur.

CHAPITRE 12

L'autorité de Jean Vanier

Un regard sociologique

«C'était l'autorité d'un fondateur charismatique qui n'était pas contestée. Je ne sais pas si elle n'était pas contestable. Elle pouvait être contestable, mais... mais elle n'était pas contestée. [...] On ne questionnait pas certaines choses¹.»

À l'intérieur de L'Arche, sur quoi se fonde la croyance en la légitimité de l'autorité de J. Vanier? Ce chapitre étudie le rapport d'autorité entre le fondateur et les membres en responsabilité à L'Arche. Ces derniers ont en commun non seulement d'avoir exercé l'autorité dans l'organisation, mais aussi d'être des membres anciens, ayant témoigné de leur engagement par un investissement fort, dans la durée, mais aussi pour la plupart, par l'annonce de l'Alliance². Autour de J. Vanier, ils forment une communauté émotionnelle³. Empruntée à Max Weber, cette expression désigne ce groupement singulier, autonome vis-à-vis

1. Entretien 43.

2. Ce chapitre n'a pas l'ambition de décrire les registres de légitimation de l'autorité de J. Vanier chez tous les membres de L'Arche, ni – *a fortiori* – chez toutes les personnes qui ont été en relation avec lui. Le choix de placer la focale sur les membres de L'Arche engagés dans la longue durée et ayant exercé une ou plusieurs responsabilités dans L'Arche est dicté par l'objet de la troisième section du rapport. Toutefois, le matériau que nous avons collecté et nos résultats s'avèrent entrer en résonance avec l'expérience d'autres personnes l'ayant côtoyé.

3. Max WEBER, *Économie et société*, Pocket, 1995 [1971], p. 322-324.

d'autres groupements¹ (familiaux ou religieux par exemple), qui se distingue non seulement par le lien affectif qui relie les membres de L'Arche à J. Vanier, mais aussi par le fait que c'est précisément ce lien «particulièrement intense²» qui fonde les rapports de pouvoir qui les unissent. Quelles représentations, quels discours et quelles pratiques établissent et soutiennent le rapport d'autorité? Quelles sont les facettes de la grammaire charismatique qui légitime et donne sens à l'autorité de J. Vanier pour les membres de L'Arche en responsabilité?

Pour les membres en responsabilité dans L'Arche, la croyance en l'autorité légitime de la parole et des actes de J. Vanier se fonde sur plusieurs raisons, dévoilées par les registres discursifs qu'ils mobilisent (1). Cette croyance a été en partie façonnée par une représentation particulière de l'autorité bonne, à L'Arche, à laquelle J. Vanier lui-même les a formés, et que les membres en responsabilité ont été invités à reproduire (2). Les trajectoires de membres en responsabilité témoignent de difficultés à vivre ce rapport d'autorité, de négociations et de conflits pour sortir d'une relation d'autorité asymétrique aux effets parfois asservissants délétères (3).

Pourquoi l'autorité de Jean Vanier paraît-elle légitime?

Les registres discursifs d'une autorité charismatique

De quoi est faite la relation d'autorité entre J. Vanier et les membres de L'Arche en responsabilité? Pour quelles raisons ces membres lui faisaient-ils confiance, suivaient-ils ses conseils et lui obéissaient-ils? L'étude attentive des discours de membres de L'Arche en responsabilité nous permet de saisir les représentations qui cadrent la relation d'autorité qu'ils entretiennent avec J. Vanier, et qui fondent la croyance en la légitimité de son autorité.

La première section de ce chapitre se fonde sur l'étude du corpus d'entretiens constitué au cours de l'enquête, en particulier 46 entretiens conduits auprès de membres de L'Arche ayant occupé au moins une

1. Jean-Pierre Grossein, «De l'interprétation de quelques concepts webériens», *Revue française de sociologie*, vol. 46 n°4, 2005, p. 688-689.

2. Stephen Kalberg, «La sociologie des émotions de Max Weber», *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 40, 2012, p. 285-299.

fois une fonction de responsabilité dans L'Arche à l'échelon communautaire ou à l'échelon international.

	Femme	Homme	Ensemble
TOTAL	26	20	46
dont responsable de communauté	25	19	44
dont responsable international*	10	10	21
dont responsable de L'Arche au moment de l'entretien	20	14	34

* coordinateur ou vice-coordinateur (leader ou vice-leader) de la Fédération ou de région/zone/pays.

Quarante-quatre interviewés ont été responsables de 19 communautés différentes, dans 9 pays, sur 5 continents. Ils ont exercé leurs responsabilités entre 1969 et aujourd'hui. Au moment de l'entretien, 6 étaient en fonction à l'échelon communautaire ou à l'échelon international. Vingt-trois (50 %) personnes ont été en responsabilité moins de 10 ans, 15 (32 %) entre 10 et 20 ans, 8 pendant plus de 20 ans.

Si l'analyse est fondée sur ce corpus spécifique, elle est éclairée par le reste du matériau d'enquête (autres entretiens, ouvrages, textes de témoignage, archives, correspondances) et par de nombreux échanges informels en France et au Canada¹.

De manière générale, les entretiens révèlent l'unanimité des sentiments d'admiration et d'affection à l'égard de J. Vanier : s'il est un «maître» qui «impressionne» et que l'on «regard [e] avec beaucoup de respect», il est parfois désigné comme un «père», ou un «frère [que l'on] aime²», plus rarement comme un «ami³». À l'exception de quatre responsables interviewés, dont deux sont actuellement en fonction,

1. Voir la présentation de la méthodologie d'enquête de la Commission en annexe.

2. Dans ce chapitre fondé sur l'analyse approfondie d'entretiens, chaque mot entre parenthèses est extrait d'un ou plusieurs entretiens. Pour alléger le chapitre, nous ne mettons pas systématiquement d'appel de note pour chaque mot. En revanche nous insistons lorsque son usage a été fréquent parmi les entretiens. Les expressions placées dans cette phrase par exemple. Entretien 24, anonyme, 17, 57, 43, 28.

3. Par exemple un responsable appartenant à une génération plus jeune que celle de J. Vanier affirme en entretien qu'il ne se «permettrait pas [de l'appeler] ami». Entretien 113.

carrière institutionnelle à L'Arche et relation personnelle à J. Vanier s'entrecroisent étroitement. Les récits attestent de la centralité de la dynamique de la relation inter-individuelle avec J. Vanier, qu'elle pré-existe ou se développe concomitamment à leur carrière dans l'organisation. Les champs lexicaux de la relation affective et de la relation de travail se combinent. Les entretiens révèlent également un sentiment partagé de dette à l'égard de J. Vanier, insistant sur son rôle capital dans leurs trajectoires personnelles, professionnelles, spirituelles :

«Mais tu sais nous on a été faits par Jean [rire]. En grande partie, pas seulement, mais en grande partie. On doit énormément à Jean¹.»

Enfin et surtout, pour toutes et tous, J. Vanier s'est révélé au cours de la relation comme une personne dotée d'un «grand charisme», d'une «aura», d'une «force de conviction» et d'une capacité d'«influence forte», de «prise sur les gens», d'une «autorité naturelle²».

Pourquoi, en situation de responsabilité à L'Arche, fait-on confiance à la parole, aux prises de position ou aux actions de J. Vanier, pourquoi obéit-on à ses incitations ou ses conseils ? L'analyse des entretiens révèle trois registres discursifs principaux, puis trois registres secondaires, qui désignent autant de ressorts de la croyance en la légitimité de son autorité.

TROIS REGISTRES PRINCIPAUX

Registre 1 : Le prophète

Le premier registre discursif est celui du caractère prophétique de J. Vanier. Le titre de «prophète» lui est d'ailleurs attribué en entretien par deux anciens responsables³. Pour les membres de L'Arche en responsabilité que nous avons rencontrés, J. Vanier est à la fois celui qui annonce un message de révélation et un médiateur de la volonté divine. Selon une représentation partagée, les propos et les actes de J. Vanier sont le fruit d'une «intuition» que la plupart des responsables rencontrés envisagent comme étant de source divine, même si les fruits de cette intuition apparaissent

1. Entretien 3.

2. Notamment entretiens 99, anonyme, 24, 46.

3. Entretien 58 ; Entretien 32.

parfois comme surprenants ou «déconnectés¹» aux yeux de certains. Ils partagent la conviction que J. Vanier possède un lien spécial avec le divin : doté d'une «foi profonde», il est «inspiré» et «annonce la vision» de L'Arche dont il est la «principale inspiration spirituelle²». Sa parole est «la pure vérité³» et «donne la vie⁴».

Dans les récits d'expérience, on repère que J. Vanier est, en premier lieu, celui qui a porté un message nouveau et singulier dont l'écoute ou la lecture a provoqué une véritable révélation chez l'auditeur ou le lecteur. Dit autrement, J. Vanier a été l'opérateur d'une conversion⁵ pour beaucoup de membres en responsabilité à L'Arche. Selon les uns ou les autres, cette conversion prend de multiples formes entrecroisées : il peut s'agir d'une transformation radicale du mode de vie (métier, lieu de vie, objectifs de vie, relations affectives...), ou de l'immersion dans un ensemble de croyances spirituelles nouvelles et inédites (bien que d'inspiration chrétienne), ou encore de la découverte ou re-découverte d'un héritage religieux catholique :

«J'étais plutôt en distance par rapport à tout ce qui était religieux et spirituel. [...] J'étais très impressionné par la conférence que Jean donnait et il y a quelque chose que j'ai vécu là... il a parlé d'une sorte de touche de l'absolu... Et donc tout ça me rejoignait parce que j'étais en recherche, personnellement, philosophiquement, et là on aurait dit que c'était concret... Mais c'était purement personnel [...] il y a quelque chose qui m'a touché. [...] Jean parlait des évangiles que j'avais laissés de côté ! Je mentionne ça parce que ma rencontre avec Jean a été quelque chose de profondément restructurant au niveau de la foi et remotivant au niveau de l'orientation de ma vie⁶.»

1. Entretien 57.

2. Ces termes sont fréquemment mobilisés dans les entretiens.

3. Entretien 92.

4. Entretien 23.

5. Issu du lexique religieux et philosophique, le mot «conversion» possède en sciences sociales un sens plus ample et laïcisé : il désigne toute forme de transformation individuelle radicale de l'identité et du mode de vie, qu'elle ait lieu sur le terrain du religieux ou non. Muriel DARMON. «Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles», in C. BURTON-JEANGROS, C. MAEDER (dir.). *Identité et transformation des modes de vie*, Seismo, 2011, pp. 64-84.

6. Entretien anonyme. Six personnes citées dans ce chapitre ont choisi d'être citées anonymement. Elles sont référencées dans la table des entretiens.

Beaucoup soulignent la résonance du discours de J. Vanier avec leur expérience personnelle, comme en témoignent les deux citations suivantes, exemplaires de nombreuses autres recueillies en entretien :

« Son livre a fait écho avec... tout ce que j'avais en moi, déjà. Ça a fait tilt. [...] Et c'est sûr que ce livre, quand je l'ai eu entre les mains, il m'a ébloui parce qu'il disait ce que moi, j'avais en moi¹. »

« Il mettait en mots ce que je vivais. C'est comme si c'était quelqu'un qui avait déjà vécu le chemin donnait du sens à mon expérience, enfin un sens plus large, justement dans cette quête d'approfondir ma relation avec Dieu². »

Les récits mettant en scène la manière dont les membres ont été « touchés » par le message de J. Vanier sont nombreux. Au-delà du contenu du message, c'est aussi l'attitude et le comportement du messenger qui marque les auditeurs :

« Jean est venu et s'est assis par terre et a commencé à parler et je suis restée la bouche grande ouverte pendant tout, l'entier... je n'y croyais pas. Cet homme était si beau et si calme. Doux, bon, profond... j'ai été saisie par lui³. »

L'extrait d'entretien qui suit est exemplaire de la manière dont fonctionne la croyance en la légitimité de l'autorité prophétique de J. Vanier :

« Il n'essayait pas de te convaincre, il avait cette foi profonde, cette force de conviction. [silence] Oui, il parlait de ce qu'il vivait. [...] Il y avait quelque chose de profondément humain [rire]. Il était écouté parce que quand il parlait, il parlait d'humanité [hésitation] Il parlait d'humanité, et de Dieu dans notre humanité, donc ça parlait. On ne pouvait qu'écouter, on n'était pas obligé d'être d'accord sur tout. Mais aussi, je pense, parce que c'était une parole qui n'imposait pas. Et aussi c'est quelqu'un qui pouvait parler facilement de certaines faiblesses et on pouvait s'y retrouver, tu vois, ce n'était pas un gourou. [...] Il pouvait parler de ses peurs, de ses doutes, de ses angoisses [...] dans ses conférences ou dans ses retraites, et donc ça parlait aux gens, ça les rejoignait : si J. Vanier peut être angoissé, alors j'ai le droit aussi, ce n'est pas négatif [...] Je ne mets pas en doute le fait vraiment qu'il était conduit par l'Esprit-Saint. [...] Il s'est vraiment

1. Entretien 58.

2. Entretien 17.

3. Entretien 62.

laissé conduire par l'Esprit-Saint, et il a vraiment été fidèle à l'Esprit-Saint il me semble. C'est comme ça que moi je le vis. [...] Certaines décisions que Jean prenait ou certaines actions, on pouvait se dire que c'était dans une confiance folle en l'Esprit-Saint, ou avec une intuition folle. Mais on pouvait aussi se dire que... il prenait un peu la place [rire] de l'Esprit-Saint, ou il le devançait peut-être ? [rire] Je n'ai pas de réponse là, mais j'ai les deux qui habitent en moi [rire]. Pour beaucoup de choses [...] Jean ne donnait jamais son intention et je ne suis pas sûr qu'il savait non plus ; il avait des intuitions [...] quelque part, il y avait une confiance de Jean dans l'Esprit-Saint [...] et moi, je faisais confiance à Jean¹. »

Cet extrait témoigne à la fois de la conviction de l'inspiration divine des paroles, décisions et des actes de J. Vanier mais aussi d'un sentiment d'asymétrie. Aux yeux de cette personne, J. Vanier est un être supérieur, à qui on reconnaît non seulement culture, formation, intelligence (voir registre 4), mais surtout prééminence dans la relation au divin. Conformément à un rapport au monde structuré par la croyance religieuse, cette prééminence distingue J. Vanier aux yeux de ce membre et figure l'un des arguments implicites qui fondent l'asymétrie de la relation. Nous soulignons dans cet extrait d'entretien la phrase relative à la divinisation de J. Vanier : quoique formulée sur le ton de l'humour, la remarque nous paraît significative de la place qu'occupait la figure prophétique de J. Vanier aux yeux de ce membre. Dans cette perspective, toute mise en scène et tout discours de J. Vanier faisant état de « faiblesses » ou « pauvretés », c'est-à-dire de points de vulnérabilité ou de manquements dans sa relation au divin favorise, chez l'auditeur, le développement d'un sentiment d'admiration à son égard. L'exposition de l'humble humanité du « grand homme » renforce la conviction de sa supériorité et agit comme un élément de légitimation supplémentaire. Dit autrement : ces discours autorisent et solidifient la confiance de l'auditoire en son autorité.

En outre, les discours formulés en entretien permettent d'observer des glissements réguliers par lesquels J. Vanier, prophète et serviteur du divin, devient lui-même une incarnation divine. De croire qu'il transmet un message divin à considérer qu'il est lui-même divin, en sa personne, il y a un pas que certains membres en responsabilité franchissent

1. Anonyme.

implicitement. Dans les discours, Dieu et son messager tendent parfois à se confondre :

«Donc Jean a pris la parole. Et [silence] j'ai rencontré Jésus. Purement et simplement. Et je veux dire, j'étais profondément émue, nous étions profondément émus¹.»

«Sa présence était tellement puissante en termes de prédication de la parole et c'était comme... Jésus... semblait être incarné en lui, vous savez, il parlait de manière tellement authentique semblait-il. Et j'étais vraiment attirée... et il semblait comprendre mon cœur. Il pouvait parler d'amour et... il me comprenait tout simplement, je le sentais, même si j'étais assise au dernier rang pendant tout le truc. Et je ne lui ai pas parlé du tout, mais il m'a impactée, tu sais, par ses mots et par son inspiration, pour vivre².»

Les travaux de Jean-Pierre Bastian, et avant lui, ceux de Max Weber, permettent d'éclairer du point de vue des sciences sociales ce caractère prophétique de J. Vanier qui apparaît dans les récits des responsables. Distinct à la fois du prêtre, «fonctionnaire d'un culte destiné à honorer une divinité», et du sorcier, qui «agit sur des forces supra-naturelles par des moyens magiques», le prophète est «un novateur qui proclame une vérité de rupture» au nom d'une «révélation personnelle³». Aux yeux des membres responsables que nous avons rencontrés, la parole de J. Vanier paraît légitime non pas en raison de son savoir rationnel spécifique, de sa capacité à transmettre une pensée religieuse conceptualisée ou une doctrine éthique (ce qui, selon Jean-Pierre Bastian, est le propre de la figure du prêtre), mais d'abord parce qu'il existe une croyance partagée dans le fait qu'il porte une révélation.

1. Entretien 66.

2. Entretien 92.

3. «Le prophète est un porteur absolument personnel d'un charisme qui annonce en vertu de sa mission une doctrine religieuse ou un ordre divin. Il n'y a pas de différence fondamentale dans le fait qu'il annonce d'une manière nouvelle une révélation ancienne ou supposée telle, ou bien une parole toute nouvelle : il peut être un fondateur d'une religion ou un réformateur. [...] Ce qui est déterminant, c'est la vocation personnelle.» Bastian Jean-Pierre, «De l'autorité prophétique...», *op. cit.*, p. 191-193.

Registre 2 : Le guide personnel, confiant et confirmant

La légitimité de l'autorité de J. Vanier se fonde sur un lien de confiance interpersonnel. La présence de ce second registre de légitimation dans les entretiens est à la mesure de l'intensité et de la fréquence des échanges entre le membre responsable et le fondateur. Par conséquent, si ce registre est fortement présent dans les récits de membres fondateurs et responsables au cours des trois premières décennies de L'Arche, particulièrement en France et au Canada, mais aussi aux échelons internationaux, il est absent à la fois des entretiens avec des responsables de communautés moins centrales dans la géographie de L'Arche, mais aussi des entretiens avec des responsables actuels.

Ce second registre de légitimation se caractérise par les aspects suivants. D'abord, J. Vanier semble avoir témoigné une attention singulière à chacune et chacun¹, dans la mesure de ses disponibilités. Auprès d'eux, il paraît s'être rendu disponible avec fiabilité : «Quand on avait besoin de lui, il répondait².» Ensuite, la parole de J. Vanier fait autorité parce que le fondateur paraît doté d'une capacité singulière («don» ou «charisme») d'«analyser», d'«aider les gens à se remettre debout³», de «capter la personnalité de celui qui est en face», d'«entrer dans votre problématique⁴» :

«Il avait cette capacité de me regarder, je pense que ce n'était pas que moi, je pense que c'était une capacité qu'il avait, de me regarder et de voir en moi des capacités que j'avais du mal à croire que j'avais, ou avec lesquelles j'osais à peine, encore, agir. Tu sais, il avait cette capacité à appeler les gens à quelque chose qui allait au-delà d'eux tu sais. C'est un don extraordinaire. Vraiment⁵.»

1. Nous répétons : cette affirmation vaut dans la mesure des déplacements de J. Vanier à travers le monde, mais aussi à la mesure de la croissance de L'Arche. Si J. Vanier semble avoir pu rencontrer personnellement tous les responsables de communauté dans les années 1980 par exemple (à l'occasion d'une visite dans la communauté, d'un passage à Trosly, d'une retraite, d'un événement pour les responsables), ce n'est plus le cas deux décennies plus tard.

2. Anonyme.

3. Entretien 58.

4. Entretien 57.

5. Entretien 78.

Comme l'introduit cet extrait, la thématique de la confiance est omniprésente dans les récits : pour beaucoup, J. Vanier est celui qui leur a fait confiance, mais il est aussi celui en qui ils ont placé leur confiance. Nombreux sont les membres qui ont souligné en entretien l'intensité de leur relation personnelle avec J. Vanier, particulièrement durant les périodes au cours desquelles ils et elles occupaient une position de responsabilité (de communauté par exemple). Les discours présentent la relation de confiance mutuelle comme le principe (la justification) et la fin (l'intention) de la relation d'autorité qui les lie à J. Vanier. L'idée de « confiance » est exposée comme le fondement du rapport d'autorité. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, cela fait écho à l'enseignement de J. Vanier en la matière, pour qui la confiance est précisément « le cœur » du rapport d'autorité.

Comment s'est construit ce lien personnel de confiance entre J. Vanier et chacun des membres responsables ? L'existence de relations personnelles intenses et privilégiées avec le fondateur ne va pas de soi dans une organisation internationale, particulièrement au cours des premières décennies de L'Arche lorsque ni le téléphone portable, ni le smartphone, ni internet ne faisaient partie des outils de communication ordinaires. À l'exception d'une poignée de cas, les membres responsables que nous avons entendus en entretien n'ont pas vécu au quotidien à proximité de J. Vanier. Par conséquent, la présence attentive de ce dernier s'est manifestée principalement de deux manières : par une correspondance active, par des temps de rencontre à deux, plus rarement par des échanges téléphoniques. L'ampleur et les caractéristiques de la correspondance de J. Vanier ont déjà été présentées dans le sixième chapitre du rapport. Aussi, nous choisissons de nous pencher ici plus particulièrement sur les moments de rencontre inter-individuelle. Ces moments d'entretiens, plus ou moins brefs, ont lieu à l'occasion d'une visite de J. Vanier à la communauté dans laquelle vit le membre concerné, à l'occasion d'un séjour de ce membre à Trosly, ou à l'occasion d'un événement (retraite, Interlude, Fédération Internationale, etc.) ou d'une réunion liée au gouvernement de L'Arche (rencontres des directeurs, etc.¹). En raison du nombre croissant de communautés,

1. Entretien 40.

les visites de Jean aux communautés du monde sont peu fréquentes et se raréfient progressivement, particulièrement au cours de la dernière décennie de la vie de J. Vanier.

Les moments d'échange avec J. Vanier sont nommés « accompagnement » par les membres en responsabilité rencontrés, mais leur nature est floue, y compris pour les membres eux-mêmes. Pour les responsables, le double accompagnement, « communautaire » (par un aîné ou un pair dans la communauté) et « spirituel » (par un clerc ou une personne consacrée, dans L'Arche, ou en dehors aujourd'hui) est une pratique fréquente jusqu'à aujourd'hui, semble-t-il. La définition et le contenu de l'accompagnement personnalisé par J. Vanier sont hétérogènes et semblent avoir dépendu avant tout des attentes et des préférences de ses interlocuteurs.

Pour certains, les temps d'échange personnel avec J. Vanier relèvent de l'« accompagnement communautaire », c'est-à-dire qu'ils portent sur les défis posés par l'exercice de la direction de la communauté, qu'ils soient opérationnels, managériaux, administratifs, relationnels. Ces membres retiennent que J. Vanier était « soutenant » et « confirmant¹ » à leur égard, formulant des paroles de validation des initiatives, des attitudes et des décisions prises dans le cadre de leurs missions de responsabilité :

« Il soutient énormément. [...] Il me soutient moi, il me soutient dans ma façon d'avancer, par rapport à comment je traite l'affaire [...] Il était extrêmement soutenant, confiant, intéressant². »

Cette attitude semble même avoir parfois provoqué l'embarras de certains responsables vis-à-vis de leurs pairs³. Beaucoup affirment avoir sollicité son avis sur leurs options professionnelles à L'Arche :

« Quand j'ai dit à Jean que je pensais laisser mon nom pour ce rôle [*ndla* : dans le processus de discernement destiné à identifier les prochains coordinateurs internationaux], Jean m'a dit : "Je te soutiendrais." [...] "Je te soutiendrais et tu pourras me poser des questions et je t'aiderais." »

1. Entretiens anonymes.

2. Entretien 57.

3. Entretien 17. « Quand j'étais dans des rôles d'autorité, il était toujours confirmant. D'ailleurs je n'aimais pas trop non plus, justement qu'il me confirme trop... »

Et donc d'une certaine manière, ça m'a donné suffisamment confiance pour dire oui¹. »

À l'inverse, d'autres expliquent ne pas avoir souhaité échanger avec lui sur les sujets relatifs à l'exercice de leurs responsabilités communautaires et avoir plutôt compté sur son écoute et ses conseils pour leurs problématiques relationnelles et affectives :

« Je pouvais parler avec Jean de difficultés au niveau humain, tu vois, et au niveau relationnel. Mais au niveau structure, ce n'est pas à Jean que je demandais. [...] Il était très présent personnellement, c'est-à-dire, il faisait de l'accompagnement personnel [hésitation]. Mais il ne se mêlait pas trop, ou il faisait attention de ne pas trop se mêler de... ou c'est moi peut-être, ou c'est nous... Je ne le lui aurais pas demandé... Oui, je partageais avec lui des questions par rapport au conseil d'administration... mais c'était plus avec [X] ou avec [Y] si tu veux, il ne fallait pas tout mélanger non plus. Puis Jean avait quand même un fonctionnement assez affectif, donc il fallait que je fasse attention moi, de ne pas tomber. J'aurais pu obtenir des choses de Jean qui... Moi j'avais besoin d'être défiée, et ce n'est pas Jean qui allait me défier [rire], il allait me soutenir tu vois². »

Pour d'autres, enfin, les rencontres avec J. Vanier s'apparentaient d'abord à un accompagnement spirituel :

« Il ne s'agissait pas de doctrine, de dogme, ou de la bonne façon de penser, mais il s'agissait d'encouragement, d'approfondissement, d'écouter et de croire à l'amour de Dieu pour moi et ainsi de suite³. »

Au fil du temps, J. Vanier a pu glisser d'un type d'accompagnement à un autre, ou proposer en même temps un accompagnement spirituel, personnel, professionnel, contribuant à créer la confusion sur l'objet et les frontières de la relation d'accompagnement. L'extrait suivant, issu d'un entretien avec une fondatrice puis responsable de communauté, témoigne de ce flou en matière de définition de l'objet et des frontières de l'accompagnement par J. Vanier :

« Moi, au fil du temps, je l'ai appelé accompagnement parce que L'Arche avait une culture de l'accompagnement.

1. Entretien 69.

2. Anonyme.

3. Entretien 78.

Q : Accompagnement quoi ?

On n'a pas mis spirituel au bout. Beaucoup d'années après, j'ai mis le mot spirituel avec. Il ne me l'a pas imposé. Je ne l'ai pas appelé comme ça au moment. Mais de fait, c'était ça. C'est après que j'ai mis le mot, un accompagnement spirituel. [...] Et puis Jean, c'était aussi un accompagnement communautaire, mais qui avait à voir avec la vie spirituelle aussi. Je parlais de la prière, pour sûr. La prière en foyer, de la prière, de la volonté de Dieu sur moi en quelque sorte, et de ma vocation.

Est-ce que tu partageais aussi avec lui tes questions sur tes choix de vie ?

[hésitation] Oui [...] j'ai pensé nommer Jean comme un accompagnateur spirituel, plus tard. J'ai même daigné une fois l'appeler père spirituel. [silence] Oui, comme un père spirituel, un père de mon âme en quelque sorte. Quelqu'un... qui incarnait, enfin, comment je voulais être quand j'allais être grande quoi [rires] mais je ne serai jamais "grande" comme lui... Et avec lui, je parlais de choses plus intimes, au niveau de la prière, il me renvoyait à des lectures, il parlait de la petite Thérèse. »

Cette personne explique avoir également partagé avec J. Vanier son histoire intime et personnelle. Avec son aide et au sein de L'Arche, elle chemine dans sa construction personnelle, prend de la distance par rapport à son histoire familiale, et « découvre des choses sur [elle] – même ». Enfin, elle sollicite J. Vanier à propos de ses choix de carrière professionnelle à L'Arche à plusieurs reprises :

« Je ne me sentais pas à la hauteur, mais je me souviens avoir écrit à Jean en lui disant cette conversation et en lui demandant son avis, en quelque sorte. Ce à quoi il avait répondu : "Suis les motions de l'Esprit-Saint et prête attention." Et puis, quand je l'avais vu, il avait dit : "Tu sais où je suis et voilà." Mais il ne s'est pas prononcé. »

À propos d'un choix ultérieur, une décennie plus tard :

« J'avais posé la question à Jean en disant : de ce que tu connais de moi [...] Et il m'avait dit : "Réfléchis bien." Il n'avait pas donné la réponse non plus, mais il avait dit : "Demande à l'Esprit-Saint, réfléchis bien parce que tu es très entière." Et j'avais dit : "C'est ce que je ressens aussi"¹. »

1. L'ensemble du passage provient du même entretien (99).

Pour notre analyse, ce cas présente l'intérêt de montrer non seulement l'emboîtement entre les sujets pour lesquels J. Vanier est sollicité, mais aussi l'emboîtement entre le registre 2 (Jean guide confiant et confirmant) et le registre 1 (Jean prophète) : ayant sollicité J. Vanier à plusieurs reprises à propos de choix professionnels à L'Arche, elle ne retient de son accompagnateur que son conseil spirituel (écouter Dieu). On relève la mention de la « grandeur » de Jean, qui fait référence au registre 4 que nous présentons plus loin. L'articulation entre le registre 1 et le registre 2 est aussi visible dans la manière dont certains membres responsables décrivent la confiance de J. Vanier à leur égard :

« Jean a toujours vu en moi, avait une confiance absolue en moi¹. »

Mais aussi :

« C'est quelqu'un qui savait faire confiance aux gens, alors peut-être que c'était [rire] associé aussi à une certaine folie dans cette confiance². »

Dans ces deux citations, la mention du caractère « absolu » et de la « folie » de la confiance de J. Vanier n'est pas ironique mais élogieuse. Elle emprunte à un langage et une perspective chrétienne ordinaires selon lesquels la « folie » d'un acte, d'une attitude ou d'une parole peut être interprétée comme un signe de sainteté et d'élection par Dieu³. Par ricochet, la confiance « absolue » de J. Vanier est un indice de sa sainteté, de son élection divine, mais aussi un signe de l'élection du membre responsable.

La description de ce second registre de légitimation de l'autorité de J. Vanier conduit à plusieurs conclusions. D'abord, dans de nombreux cas, les relations impliquent de l'affectivité. Ensuite, les relations inter-personnelles entre J. Vanier et les membres en responsabilité sont des relations réciproques mais asymétriques. Les deux parties ne contribuent pas de la même manière et n'apportent pas des types de contenu similaires. Les deux protagonistes ne sont pas dans un rapport d'équivalence, comme en témoignent les schémas d'interaction. Dans leurs

1. Anonyme.

2. Entretien 57.

3. « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour couvrir de confusion les sages » (1 Co 1, 28).

récits, les membres soulignent combien J. Vanier adopte une attitude d'écoute, confirme, soutient, se montre compréhensif, donne parfois « de bons conseils¹ », mais donne rarement une réponse précise aux questions posées par ses interlocuteurs² et parle peu :

« Jean il exprimait les choses quand même, à la louche, comme ça, donc fallait se débrouiller pour essayer de comprendre entre les lignes ce qu'il nous disait. Mais pour moi, ça s'est révélé extrêmement judicieux et heureux³. »

Dans le cadre d'un accompagnement, J. Vanier exprimait-il parfois une position tranchée, affirmait-il son désaccord ? Pouvait-il se montrer insistant ? Les extraits ci-dessus, témoignant de la majorité des récits recueillis, permettent de répondre par la négative. Beaucoup confirment n'avoir « jamais senti aucune pression, de rien du tout pour faire, pour vivre quoi que ce soit », ne s'être jamais senti imposer une décision (« Il ne disait jamais "tu dois", jamais⁴ ») et s'être sentis « libres⁵ ». Dans certains cas cependant, J. Vanier donne son avis et indique la décision à prendre. L'analyse des entretiens montre que cela se produit dans deux types de situation : d'abord, à propos du discernement d'un « appel » – ce qui renvoie au registre prophétique :

« Et il a dit : "Je ne pense pas." Il a dit en quelque sorte : "Je ne suis pas sûr que ce soit un appel." Et je me suis sentie un peu anéantie, mais j'ai respecté sa sagesse. Donc je n'y suis pas allée. Et maintenant je peux regarder ça en arrière et me dire que c'était certainement sensé. Je ne pense pas que j'aurais su comment faire. J'aurais sans doute été écrasée en essayant de le faire. Mais c'était un exemple. Il a été très clair : "Non, tu ne feras pas ça"⁶. »

Ensuite, à propos des relations humaines, qu'elles soient amicales, familiales ou amoureuses, particulièrement lorsqu'elles ont des conséquences sur l'investissement et l'engagement dans L'Arche. Des membres racontent avoir renoncé à participer un événement familial

1. Entretien 62.

2. Affirmation fréquente en entretien. Par exemple 62.

3. Entretien 58.

4. Par exemple entretien 62.

5. Par exemple entretien 46.

6. Entretien 92.

majeur ou bien d'avoir différé ou modifié une décision personnelle relative à leur vie amoureuse, sur le conseil de J. Vanier, pour mieux se consacrer à leurs missions dans L'Arche¹. Si ces cas sont peu fréquents, ils sont le signe que la relation personnelle de confiance a pu prendre la forme d'une ascendance et d'un lien de dépendance entre J. Vanier et les membres qui le sollicitent sur tous les aspects de leurs existences.

Enfin, si la diversité des objets sur lesquels porte la relation d'accompagnement témoigne de la capacité d'adaptation de J. Vanier à ses interlocuteurs, elle met aussi en lumière le fait qu'il était considéré par ses interlocuteurs comme un guide capable de saisir et d'accompagner toutes les formes de questionnement, dans tous les domaines. Aucun récit n'a témoigné d'une situation où J. Vanier aurait exprimé son sentiment d'incompétence ou aurait décliné une demande ou un objet d'accompagnement. Il semble y avoir à cet égard à une illusion d'omniscience partagée :

«*I said Jean, you're not a forthcoming person*» [J'ai dit : Jean tu es quelqu'un de réservé]. C'est une façon de dire que tu ne te dévoiles pas beaucoup! Et j'ai dit : «c'est frustrant, hein? Je te pose une question et je te vois réfléchir, réfléchir : qu'est-ce que je peux dire, qu'est-ce que je ne peux pas dire?» Et sa réponse était : «T'as raison, t'as raison, George.» Et il m'a dit : «C'est peut-être parce que je sais trop.» C'était sa réponse! [...] *I know too much*» [J'en sais trop]².»

Quels sont les effets de la mobilisation de ce registre de la confiance personnelle, dans le rapport d'autorité qui lie J. Vanier aux membres en responsabilité? Ces relations sont vécues comme des relations privilégiées. Elles favorisent un sentiment d'élection et sont une marque de distinction par rapport aux autres membres de L'Arche. La difficulté des conditions de mise en œuvre de ces temps d'entretien contribue à leur poids symbolique. Les signes d'attention de la part de J. Vanier, y compris dans les moments difficiles de la vie personnelle ou de la vie communautaire, sont notés attentivement par les membres qui y voient, chaque fois, la manifestation de leur lien personnel privilégié avec le

1. Nous nuancions toutefois : ce type de conseil n'est pas systématique. Il semble que J. Vanier a parfois recommandé de prendre le temps de la vie familiale, dans un cas de décès d'un parent par exemple.

2. Entretien 29. Traductions en italique de l'autrice.

fondateur et la marque de leur élection. Par voie de conséquence, ne pas être accompagné personnellement par J. Vanier ou ne pas avoir l'opportunité de le rencontrer individuellement peut être vécu difficilement par certains membres, qui l'interprètent comme une forme de déconsidération de leur investissement dans L'Arche, voire de leur mise à l'écart, mais aussi comme un signe visible de leur moindre reconnaissance par le groupe (par J. Vanier, mais aussi celles et ceux qui l'entourent et organisent son agenda, ses rdv, ses activités, etc.). Bien évidemment, cette affirmation vaut surtout pour les membres de L'Arche qui fréquentent Trosly (membres ou responsables internationaux).

La disponibilité de J. Vanier, son écoute et la manifestation de sa confiance personnelle jouent un rôle capital dans le développement d'un rapport d'affection, de gratitude et de loyauté à son égard. Ce second registre pousse à une forme de pratique de «loyauté en retour» : puisqu'il compte sur moi, qu'il a confiance en moi et qu'il me soutient, ce pour quoi je ressens de la gratitude – voire ce qui flatte mon ego – je dois en retour lui faire confiance, le soutenir, et obéir («accueillir son avis et ses conseils»). Par extension, la relation de confiance personnelle permet l'adhésion au système de valeurs de L'Arche, la loyauté à l'égard de ses règles, formalisées ou non, et l'adoption des routines (de langage, de comportement).

Registre 3 : la clairvoyance du fondateur-chef

Le troisième registre mobilisé par les membres en responsabilité pour justifier la légitimité de l'autorité de J. Vanier est celui de sa sagesse et de sa lucidité, fruits de son expérience de «fondateur» et «leader¹» – même si cette seconde qualité lui est évidemment moins reconnue par les membres de L'Arche en responsabilité plus jeunes ou qui ont moins eu l'occasion de le côtoyer. Ceci étant dit, parce qu'il est reconnu unanimement *a minima* comme «fondateur», il est supposé posséder une antériorité de savoir en matière de définition de ce qu'est et ce que signifie L'Arche, ainsi qu'une plus grande connaissance des enjeux et des problématiques rencontrés par l'organisation. Par voie de conséquence, il est supposé posséder, plus que quiconque, une clairvoyance et une sagesse supérieure en tout ce qui concerne l'aventure à L'Arche : ce qu'il dit «doit

1. Nombreux entretiens dont 28, 69.

être juste¹ » et « il doit avoir raison² ». On lui reconnaît une capacité à « combler les lacunes³ ». Ici, le rapport d'autorité-obéissance se fonde sur la reconnaissance, par les membres, de deux éléments intimement liés : un statut distinctif (fondateur, directeur de communauté, leader international – voir chapitre 11) mais aussi des qualités singulières de savoir, de perspicacité et de sagesse⁴ qui apparaissent dans les discours comme un attribut du statut. Ces caractéristiques correspondent à la figure d'autorité idéale-typique du « chef » telle que l'a définie Alexandre Kojève. Reconnu comme clairvoyant, comme capable d'anticiper et de prévoir, il peut légitimement prendre « des décisions en vue de l'avenir⁵ ». Il s'agit là d'une forme d'autorité de l'action (présent) et du projet (avenir). Dans le cas de J. Vanier, cette autorité du « chef » qui donne du poids à ses paroles et à ses actes s'articule avec une « autorité de l'être », qui est aussi celle du « Père » et qui se distingue par la possession de « l'autorité de la cause, de l'auteur, de l'origine et de la source de ce qui est⁶ ».

Beaucoup expriment leur sentiment que le chef-fondateur avait toujours en tête l'intérêt supérieur de l'organisation qu'il avait fondée, et expriment leur conviction qu'il recherchait en toutes choses la croissance et la réussite de L'Arche :

« Je pense que tous les moyens étaient bons pour parvenir à créer et développer L'Arche⁷. »

La conviction de la clairvoyance du fondateur-chef paraît avoir été partagée par J. Vanier lui-même, qui semble ne pas avoir hésité à imposer ses propres vues :

« Maintenant, Jean, dans sa sagesse, ne faisait pas attention à ces appels s'ils ne correspondaient pas à son agenda. [...] Il fallait lui mettre la pression pour qu'il change ce qu'il pensait être [rires] ses priorités⁸. »

1. Entretien 17.

2. Entretien 23.

3. Anonyme.

4. Nombreux entretiens dont 17, anonyme.

5. Claire OGER, *Faire référence*, op. cit., p. 38.

6. François TERRÉ, in Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, op. cit., p. 44.

7. Entretien 64.

8. Anonyme.

Si l'intérêt de J. Vanier pour l'organisation qu'il a initiée est salué et respecté par tous, on observe qu'il a contribué à légitimer l'obéissance de ces derniers, y compris dans les plus hautes instances de L'Arche, même en cas d'incompréhension ou de désaccord, comme l'a montré le chapitre 11¹. En effet, la croyance en la clairvoyance de J. Vanier conduit à le considérer comme la « référence finale », « l'autorité finale² » et à agir ainsi que « Jean a dit ». *A posteriori*, certains regrettent une certaine « passivité » : « Finalement les gens renoncent à beaucoup de choses, y compris à eux-mêmes, pour une bonne cause, là, et puis on suit³... »

L'importance de ce registre de légitimation, particulièrement vraie pendant les trois premières décennies de L'Arche, a décliné progressivement. Si la sagesse et la perspicacité du fondateur-chef ne sont pas remises en doute par les membres en responsabilités les plus récentes que nous ayons rencontrés, il n'est plus question de considérer J. Vanier comme « référence dernière » ni de solliciter son expérience et sa sagesse sur toutes les décisions (voir chapitre 11).

Enfin, comme dans le cas du registre 1, on remarque que la mise à distance visible par J. Vanier des positions statutaires d'autorité dès la seconde moitié des années 1970 a contribué symboliquement à renforcer son autorité de fondateur-chef :

« J'avais trouvé beau dans l'histoire de Jean qu'il ait eu l'énergie, le courage de descendre du rôle de leader, quand il l'a fait. Je trouvais ça remarquable comme un leader et je me disais ça, c'est beau, tu vois. [...] C'était le fondateur, il était là⁴. »

REGISTRES SECONDAIRES ET VALIDATIONS INSTITUTIONNELLES

Les trois registres principaux de légitimation du rapport d'autorité avancés par les membres en responsabilité pour justifier l'autorité de J. Vanier sont ceux de son rôle prophétique, de sa confiance personnelle et de sa clairvoyance de fondateur. Bien entendu, d'autres éléments plus immédiats jouent un rôle dans le rapport d'autorité : J. Vanier est un homme, grand, canadien, qui a un écart d'âge significatif

1. Entretien 66.

2. Anonyme.

3. Entretien 64.

4. Entretien 99.

avec presque tous les responsables¹. Toutefois, les discours recueillis en entretien mobilisent d'autres éléments de discours complémentaires qui s'articulent adroitement à ces premiers.

Registre 4 : L'homme exceptionnel aux qualités remarquables

Dans les récits, J. Vanier est une personne hors-norme, « seul de son espèce », avec qui « personne ne peut interagir² » :

« Jean reste quelqu'un pour moi d'énorme, hein, je veux dire ce qu'on a reçu de lui reste colossal, ce qu'il a donné à L'Arche, à l'Église, au monde reste colossal... Et ça j'en suis convaincu³. »

Pour les membres en responsabilité, les signes de sa supériorité sur les autres hommes et femmes de son temps sont d'abord visibles dans sa capacité de travail impressionnante, particulièrement sa capacité d'écriture (fréquence, succès, nombre de ses publications, correspondance), le nombre important de retraites et de conférences, ses voyages autour du monde incessants et sa capacité à s'investir non seulement dans son œuvre première, L'Arche, mais aussi dans d'autres œuvres proches, comme le mouvement Foi et Lumière⁴.

« Jean était quelqu'un – enfin moi, tel que je l'ai connu, parce que je m'aperçois qu'il y avait encore autre chose derrière que je n'ai pas vu – tout ce qu'il vivait était déjà tellement énorme : il se couchait à minuit, il rencontrait des gens jusqu'à onze heures et demi, tous les quarts d'heure, bon le soir, un peu plus longtemps... Et puis il se relevait à 6 heures, donc il avait des nuits très courtes. Il voyageait tout le temps avec des changements d'horaires, de décalage horaire, de nourriture, de lits⁵... »

Certains discours témoignent ainsi d'une représentation parfois mythifiée du personnage, à la fois sur-humaine (il est au-dessus des hommes) et sacrificielle (puisqu'il est entièrement « donné », « dévoué », « au service de la mission »). Prises ensemble, ces deux caractéristiques entrent dans la perspective la plus traditionnelle en matière

1. Entretien 58.

2. Entretien 99.

3. Entretien 3.

4. Anonyme.

5. Entretien 58.

de leadership charismatique et renforcent cette image christique que projettent certains membres en responsabilité à L'Arche sur leur fondateur – déjà souligné plus haut.

Ensuite, dans les récits, J. Vanier est salué comme un homme doté d'une rare intelligence. « Habile », « diplomate », capable d'avoir « une vision très large », doté d'« une capacité organisationnelle majeure » ; il est « un homme curieux intellectuellement », doté d'une « grande intelligence », « assez vive, très rapide », et « lucide¹ ». En un mot, il est un homme doué :

« Il avait beaucoup de dons et il était très doué, très doué. [...] Il avait l'intelligence pour les études [...] Il avait une mémoire ! Très, très bonne mémoire. Et je peux vous dire... [rire] par exemple, quand il donnait les retraites, il n'avait jamais des notes, jamais. Et en fait, c'était une petite fierté de sa part, il en était fier². »

Enfin, sa position sociale compte aux yeux des membres. Celle-ci est signifiée à leurs yeux par son niveau de diplôme (doctorat), par ses activités professionnelles antérieures (enseignement universitaire, carrière militaire), par son « statut » et sa « carrure », mais aussi par son ascendance familiale. En particulier, ce sont le caractère illustre de son père (ambassadeur du Canada en France, gouverneur général du Canada), par extension celui de sa mère (épouse du gouverneur général), mais aussi parfois celui de sa sœur Thérèse, première médecin pédiatre femme au Royaume-Uni, qui ont marqué les esprits. Ils renforcent le prestige du personnage et le sentiment d'asymétrie des membres en responsabilité vis-à-vis de J. Vanier, au Canada, en France, comme ailleurs. Une fondatrice de communauté s'en souvient :

« Partout où on allait, c'était : “Ah, j'ai connu votre mère !” [rire] Je me moquais de lui tout le temps parce que c'était chaque fois : “J'ai connu votre mère...”, je veux dire... Oui, oui, le général Vanier, Pauline Vanier, c'est des figures³ ! »

1. Nombreux entretiens dont : anonyme, 24, 43, 29, 57.

2. Entretien 29.

3. Anonyme.

Enfin, une fois encore, ce registre emprunte, dans son schéma de légitimation de l'autorité de J. Vanier, au même motif que nous avons déjà signalé : toutes les formes de masquage ou de rejet de cette position sociale dominante, par J. Vanier (par son style de vie « pauvre¹ », son style vestimentaire « simple » ou « négligé », ses choix d'hébergement « humbles », ses goûts « modestes », ses choix de jeux ou de loisirs, etc.), loin de la rendre invisible aux yeux des membres de L'Arche qui l'entourent, contribuent au contraire à augmenter son prestige et renforcer leur admiration à son égard.

« Je trouve ça formidable que ce bonhomme qui a passé tout ce temps dans la marine, et puis, qui a son doctorat et tout ça, qu'il soit capable, il est tellement libre [...] Je trouve ça incroyable². »

Registre 5 : Une incarnation du membre de L'Arche idéal. Sainteté, cohérence, fidélité

Aux yeux des membres responsables de L'Arche que nous avons rencontrés, il semble que J. Vanier incarne en quelque sorte un « idéal³ » : il est un exemple de ce qu'être un bon et véritable membre de L'Arche signifie, il est un horizon vers lequel beaucoup souhaitent tendre. À son image, le membre de L'Arche exemplaire se distingue par ses choix de vie comme par son discours c'est-à-dire être « donné » – à l'œuvre de L'Arche, à ses frères et sœurs dans L'Arche, au Christ éventuellement.

En outre, beaucoup soulignent des qualités de sincérité, d'authenticité, de vérité. « Transparent » et « fidèle », J. Vanier apparaît comme l'image de la cohérence : il fait ce qu'il dit, il dit ce qu'il fait.

« Il m'apparaissait comme quelqu'un qui vivait ce qu'il... ce dont il parlait. Hein, *he walked the talk, in English* [...] Ce dont il parlait semblait coller avec ce qu'il vivait. [...] Je le regardais comme un chrétien, un catholique chrétien, idéal, enfin idéal ; je veux dire qui “marchait le discours”⁴. »

1. Entretien 92.

2. Entretien 29.

3. Plusieurs fois mobilisés dans des entretiens.

4. Entretien 99.

L'importance des marques de validation institutionnelle, en particulier catholiques

Enfin, les discours que nous étudions mentionnent ponctuellement des éléments symboliques issus des validations institutionnelles. Si les mots et les actes de J. Vanier font référence et sont suivis par les membres en responsabilité à L'Arche, c'est aussi parce que ces derniers entendent et sont sensibles à la reconnaissance de son autorité par des institutions légitimes : institutions publiques, institutions religieuses. Le chapitre 5 du rapport l'a montré : dès avant la fondation de L'Arche, J. Vanier bénéficie déjà d'une notoriété et d'une réputation de sainteté.

Les entretiens le soulignent : J. Vanier était une « personnalité internationale », « il était invité partout¹ », décoré par des hommes politiques au plus haut niveau de la représentation politique, dans plusieurs pays. Dans le cas français par exemple, plusieurs membres rappellent en entretien avoir été marqués par le fait qu'« il [se soit] fait décorer par Jacques Chirac, par Manuel Valls, par Balladur (1993 ndla) » ou ait été « décoré de la Légion d'Honneur (commandeur de la Légion d'Honneur en 2015 ndla)² ». En Amérique du Nord, où sa notoriété est à la fois la plus ancienne et la plus importante, des membres responsables rappellent en entretien que J. Vanier a reçu de nombreuses distinctions honorifiques, non seulement de la part des institutions étatiques et fédérales³, mais aussi dans l'espace académique⁴. D'autres distinctions officielles étatiques lui ont été décernées au fil des ans : au Royaume-Uni par exemple, il reçoit la médaille du jubilé d'or de la reine Elisabeth II, en 2002, puis la médaille de son jubilé de diamant, en 2012. Au Canada, de son vivant, des écoles sont baptisées de son nom⁵. En 2010, l'astéroïde 8604 est même nommée « Vanier » en son honneur⁶.

1. Anonymes.

2. Entretien 46.

3. Par ordre chronologique, J. Vanier est fait officier de l'ordre du Canada en 1971, puis compagnon de l'ordre du Canada en 1986, puis grand officier de l'ordre national du Québec en 1992.

4. Doctorat honoraire décerné par l'université Ave Maria ; St Michael's College ; L'université Notre-Dame-Du-Lac (Indiana, USA) a décerné en 1994 un premier prix à J. Vanier, puis en 2014 le prix Ford Family ; etc. Voir aussi chapitre 5.

5. Par exemple l'école secondaire catholique J. Vanier fondée en 1992 à Welland, Ontario. Mais aussi à Whitehorse, Yukon ; London, Ontario ; Scarborough, Ontario ; Collingwood, Ontario ; Hamilton, Ontario ; Richmond Hill, Ontario...

6. [https://fr.wikipedia.org/wiki/\(8604\)_Vanier](https://fr.wikipedia.org/wiki/(8604)_Vanier)

Au-delà, ce sont les distinctions institutionnelles décernées par des institutions religieuses, en particulier catholiques, qui semblent avoir particulièrement marqué les esprits des membres : quelques-uns rappellent le prestigieux prix *Templeton*, décerné à J. Vanier en 2015, d'autres le prix Paul VI attribué antérieurement à J. Vanier en 1997. De nombreux autres prix lui sont décernés par des institutions religieuses, notamment catholiques états-uniennes comme le prix *Pacem in Terris* en 2013, catholiques canadiennes, comme le prix *Gaudium et Spes*, qu'il est le premier laïc à recevoir en 2005¹, ou encore juive et canadienne comme le prix *Rabbi Gunther Plaut*. Chacun de ces prix nécessite la préparation minutieuse d'un dossier, incluant souvent la collecte de lettres de soutien de la part de personnalités éminentes. Parmi les membres que nous avons rencontrés, plusieurs ont participé activement à la constitution de ces dossiers de candidature. Nous soulignons que des équipes de membres de L'Arche se sont fortement mobilisées à partir de la seconde moitié des années 2000, pendant près d'une décennie, pour construire le dossier de candidature de J. Vanier au prix Nobel de la paix. Déposé à plusieurs reprises, celui-ci n'a jamais été couronné de succès.

Dans le secteur médico-social, dans l'espace politique, dans l'espace académique nord-américain, dans les espaces religieux, au premier rang desquels l'Église catholique, J. Vanier est une personnalité reconnue.

Pour beaucoup, la validation institutionnelle ecclésiale a joué un rôle important et a fortement contribué à légitimer, à leurs yeux, l'autorité de J. Vanier :

«Jean était quand même un repère au niveau de l'Église, enfin au niveau de la chrétienté².»

Cette validation institutionnelle catholique a d'autant plus d'effets que l'écrasante majorité des personnes en responsabilité, à L'Arche,

1. Ce prix est décerné par l'ordre des chevaliers de Colomb, fortement présent au Canada.
2. Entretien 55.

déclare appartenir à la religion catholique et y est par conséquent attentive¹. Les relations compliquées entre J. Vanier et les institutions ecclésiales, exposées en particulier au chapitre 3 leur sont inconnues. Tous sont convaincus des liens «très forts» et «incontestables²» entre J. Vanier et l'Église catholique – perçue comme un tout homogène – et lient étroitement la mission prophétique de l'homme à la mission de l'Église catholique :

«C'est l'annonce non seulement de la vision de L'Arche, mais de la manière dont la vision de L'Arche était liée à la vision de Jésus dans les Évangiles. Et c'était vraiment un lien important pour beaucoup d'entre nous de la première génération, ce lien avec les Évangiles et avec l'Église, et avec la mission de l'Église [catholique ndla]³.»

Au-delà des «prix» et autres marqueurs symboliques, aux yeux des membres en responsabilité la légitimation ecclésiale de l'autorité de J. Vanier est visible de multiples manières : messages de soutien oraux ou écrits de dignitaires catholiques (parmi lesquels les papes), présence de prêtres catholiques dans plusieurs communautés de L'Arche, envoi régulier de séminaristes pour un «stage» dans les communautés de L'Arche (par exemple 3^e année des jésuites belges ou canadiens) dès la première décennie d'existence de L'Arche⁴; lieu d'envoi ponctuel de clercs catholiques traversant une crise personnelle. Dans le cas de la communauté de Trosly, la validation ecclésiale se manifeste par la nomination du responsable de communauté par l'évêque du diocèse (chapitre 11). D'autres marqueurs s'ajoutent à ceux-là : invitation à prêcher des retraites pour des clercs et des religieux (comme les retraites Faith & Sharing dès la fin des années 1960), pour des mouvements d'Église, en particulier issus du renouveau charismatique. Tous y voient des preuves de la validation du message de J. Vanier et de la «mission de salut» portée par L'Arche. Une fois encore, l'attitude de méfiance de

1. Une enquête interne, en 2011, démontre que 88 % des responsables de communauté, coordinateurs nationaux, régionaux, internationaux se déclarent de religion catholique. Erik Pillet, «Leaders in L'Arche, a statistical photography», 2011, document interne.

2. Entretien 43.

3. Anonyme.

4. Entretien 98.

J. Vanier à l'égard de cette notoriété, dont il a conscience, confirme sa supériorité morale aux yeux des membres en responsabilité¹.

Les entretiens conduits auprès de membres ayant exercé des responsabilités dans L'Arche nous permettent de saisir les principaux ressorts de légitimation de l'autorité charismatique de J. Vanier. S'ils sont en partie émotionnels, reposent sur la confiance et la croyance dans le rôle prophétique de J. Vanier, ils sont aussi statutaires : les capitaux sociaux et symboliques de l'homme, les marques de légitimation institutionnelles de la part d'institutions reconnues par les membres comptent. Dans les discours, les motifs qui fondent la confiance et l'obéissance à J. Vanier (*il est un prophète ; un guide personnel ; clairvoyant ; exceptionnel ; un membre de L'Arche idéal adoubé par les institutions*) se combinent. La relation personnelle avec J. Vanier est intimement entrelacée avec les carrières professionnelles à L'Arche.

Mais la construction de ce rapport de domination charismatique n'est-elle que le produit des représentations des membres de L'Arche ? Nous allons voir à présent que J. Vanier a joué une part active : au long de sa carrière prophétique, il a non seulement activement justifié la légitimité de son autorité charismatique, mais il a formé les personnes en position d'autorité à L'Arche à l'exercer à leur tour.

L'autorité selon Jean Vanier

Que disait et qu'enseignait J. Vanier à propos de l'exercice de l'autorité ?

L'étude des conférences, formations et autres «causeries» qu'il a données aux membres de L'Arche sur le thème de l'autorité est à plusieurs égards indispensable et éclairante. D'abord, elle constitue un moyen d'accès privilégié à la position personnelle du fondateur. Ensuite, les interventions de J. Vanier sont l'un des instruments de la construction des rapports d'autorité à L'Arche. En effet, si beaucoup ont appris l'exercice de l'autorité légitime par socialisation ou par mimétisme,

1. Un fondateur de communauté raconte : « Je me rappelle d'une retraite où il était. Il a dit : "Arrêtez de me souffler. Vous savez ce qui arrive à un ballon quand on le souffle trop, il éclate !" Lui-même était plus ou moins à l'aise avec cette emphase qu'il y avait autour de lui. »

dans L'Arche, notamment avec le fondateur, on observe avec intérêt que ce dernier a développé des supports d'éducation à une conception singulière du commandement, du pouvoir et de la responsabilité. Premier artisan d'un rapport d'autorité charismatique, dans L'Arche, J. Vanier est intervenu régulièrement pour enseigner explicitement l'autorité bonne. Pendant 50 ans (1966-2016), il a donné de nombreux enseignements sur l'autorité aux membres de L'Arche dans de multiples circonstances : formations destinées à une catégorie spécifique de membres de L'Arche (les assistants de « plus d'un an », ou à l'« École de Vie » de Trosly), retraites spirituelles destinées à un groupe de membres (par exemple la « retraite des directeurs »), Carrefours, Fédérations internationales, Interludes¹... Par sa récurrence, le sujet semble avoir revêtu une certaine importance aux yeux de J. Vanier.

L'enseignement de J. Vanier sur l'autorité s'est diffusé au-delà des frontières de L'Arche, au moyen notamment d'ouvrages tels que *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, édité en 1979 en français et en anglais² et réédité ensuite à plusieurs reprises jusqu'en 2012. Ces ouvrages exposent les principaux éléments de l'approche de l'autorité développée par J. Vanier³. Des documents d'archive révèlent que des passages de ces ouvrages consacrés à l'autorité ont servi de support pour les interventions de J. Vanier sur ce thème – mais aussi pour celles d'autres membres de L'Arche (Doc AJ). De plus, le fondateur a été régulièrement invité à enseigner l'autorité par des groupes chrétiens, certains proches de L'Arche (Foi & Lumière)⁴. Enfin, J. Vanier n'est pas le seul à être intervenu sur la thématique de l'autorité à l'intérieur

1. Les Interludes ou Renewals sont des temps de formation-retraite d'une durée d'un à trois mois selon les périodes de l'histoire de L'Arche, destinés à des membres confirmés de L'Arche occupant des responsabilités dans l'organisation. Ces événements accueillent des responsables du monde entier, sur invitation des organisateurs, avec leurs familles.

2. Pour la référence en langue anglaise : J. VANIER, *Community and Growth : Our pilgrimage together*, Griffin House, 1979.

3. Voir en particulier le 6^e chapitre de l'ouvrage intitulé « Le don de l'Autorité ».

4. Pour un exemple récent à Foi et Lumière, voir le livret de 2015 intitulé *Porter ensemble la responsabilité à Foi et Lumière*, destiné à « ceux qui sont responsables (au niveau de la communauté, de la province ou de l'international) ». Le premier article intitulé « Devenir un bon responsable » (p. 6-12) est signé de J. Vanier. Au milieu d'une série de photos de troupeaux de moutons, il expose les éléments principaux de son approche. AJV.

de L'Arche. Mais il est remarquable qu'il ait été non seulement l'intervenant majeur sur ce thème, mais aussi que d'autres intervenants de L'Arche ou d'organisations proches aient monté des contenus de formation en reprenant son discours, voire en lui soumettant en amont le contenu de leurs topos¹.

Pour comprendre le rapport d'autorité qui unit J. Vanier aux membres de L'Arche en responsabilité, nous nous concentrons sur les enseignements explicitement destinés à ces derniers. Entre la première «causerie» que donne J. Vanier en 1966 et la dernière formation sur la question de l'autorité qu'il conduit en 2016, nous disposons d'un important volume documentaire permettant d'observer les continuités et les évolutions de son approche de ce que signifie être un «bon» leader, mais aussi du sens de l'autorité à L'Arche. Le corpus se compose d'un ensemble de documents manuscrits, dactylographiés et audio collectés dans divers lieux d'archives en France et au Canada, en français et en anglais².

1. Pour un exemple récent dans L'Arche : deux responsables ont sollicité J. Vanier en 2012 pour définir la singularité de l'exercice de l'autorité à L'Arche, en vue de nourrir une réflexion collective. Pour un exemple récent en dehors de L'Arche, en 2010 le support de formation «Living Authority as followers of Jesus», réalisée pour une session de formation internationale de Foi et Lumière a été soumis à J. Vanier par son auteur pour «suggestions for improvement». APJV.

2. La liste précise du corpus étudié dans cette section du chapitre se trouve dans les sources du rapport. Le corpus a été constitué à partir de documents d'archives (APJV et AJV). Nous disposons de notes manuscrites de la main de J. Vanier, préparatoires ou destinées à servir de support à ses interventions orales, de transcriptions dactylographiées de ses interventions, mais aussi d'articles qu'il a rédigés à partir de l'une de ses interventions, avec l'aide d'autres personnes, qui ont ensuite été publiés dans des fascicules par L'Arche. Ces documents sont en français ou en anglais. Si la plupart des écrits dont nous disposons ont été rédigés pour des événements à Trosly ou en France, nous rappelons que certains temps de formation ou de retraite, mais surtout les Interludes ou les Fédérations Internationales réunissent chaque fois des membres de L'Arche issus de différentes communautés et de différents pays. La portée de ces formations dépasse donc largement le cercle Franco-Troslysien. Les documents datent de 1966 (pour le plus ancien) à 2016 (pour le plus récent). La couverture de la période est inégale : nous disposons de plus de documents pour la décennie 1980 et n'avons pu consulter de documents entre 1998 et 2007, bien que des fonds d'archive et des entretiens aient mentionné leur existence. Malgré ce trou, nous considérons que l'analyse du matériau en notre possession est valide : d'une part, la consultation des documents révèle une remarquable continuité de discours entre le début et la fin de la période ; d'autre part, nous avons pu consulter des documents issus de toutes (ou presque) les configurations d'interventions de formation de J. Vanier dans L'Arche.

QUELS SONT LES MODÈLES D'AUTORITÉ ?

De 1966 à 2016, J. Vanier a recours à trois figures d'autorité auxquelles il donne des caractéristiques proches : l'éducateur, le père et le berger.

La figure de l'éducateur

Pour J. Vanier, toute personne en responsabilité doit posséder les «trois types d'autorité qui se manifestent dans [les] vies d'éducateurs» (doc_A). En réalité, il ne s'agit pas tant de modèles d'autorité que de champs d'exercice de cette dernière. Le premier est mineur et concerne le maintien de l'ordre et de la discipline. Le second est relatif à la création et au maintien d'un «esprit de groupe». La troisième dimension de l'autorité de l'éducateur est le souci de la croissance des personnes qui sont sous sa responsabilité : «L'éducateur s'occupe de la personne dans son tout. Il cherche à la préparer à mener une vie humaine plénière et heureuse» (doc_B). La formule interpelle par son ambition : le champ d'exercice de l'autorité du responsable est vaste et possiblement sans limite. Les deux autres figures d'autorité nous permettront de préciser la portée de cette ambition. Dans les propos de J. Vanier, la figure de l'éducateur est mobilisée pour dire quelque chose de tout rapport d'autorité inter-individuel à L'Arche, pas seulement celui qui unit «assistants» et «personnes accueillies» (personnes avec un handicap), comme en témoigne l'extrait suivant :

«L'éducateur doit devenir l'ami de chaque garçon. Par là il doit acquérir l'autorité personnelle dans le dialogue. Ici on touche le sommet de l'éducation. L'éducateur ne doit pas seulement maintenir la discipline, être le défenseur de la loi, ni seulement créer un esprit, une ambiance, mais en plus il doit savoir entrer en dialogue personnel avec l'enfant. Ceci implique que l'enfant le prenne comme confident. Il vient lui apporter ses difficultés, ses échecs, quand il a le cafard il vient pour être réconforté... quand il a des problèmes il vient pour trouver de l'aide [...] en somme il a confiance en lui, il le prend comme autorité pour sa vie intérieure et personnelle» (Doc_A).

Prononcé en 1966, ce discours mobilise des thèmes qui se retrouvent jusqu'au bout dans l'enseignement de J. Vanier, avec toutefois des modifications de langage¹.

1. Par exemple, jugée condescendante, la référence aux «garçons» pour parler des personnes accueillies disparaît au cours de la décennie suivante.

Tout d'abord, l'autorité est envisagée comme la résultante des qualités personnelles de l'individu placé en position de responsabilité ou de commandement :

«De fait pour maintenir une discipline il faut [...] une personnalité estimable, forte, qui suscite le respect. [...] l'éducateur doit être celui qui sait manier un groupe, créer un esprit de groupe, une ambiance. Par là il devient comme un être rayonnant» (Doc_B).

La figure de l'éducateur permet à J. Vanier de mettre en lumière une série de qualités humaines et de compétences relationnelles requises pour ce métier : le sens de l'écoute, la disponibilité, l'accompagnement vers l'autonomie, l'aide éducative ou réparatrice, le souci d'établir une relation de confiance. L'autorité est obtenue par don ou acquise par la transformation de soi («on est tous en marche vers l'autorité personnelle» doc_A), et le rapport d'autorité se joue exclusivement dans la relation inter-individuelle. Mais la description inclut une dimension supplémentaire capitale dans la perspective de J. Vanier : si la relation d'autorité est une relation d'aide et d'accompagnement, elle doit être avant tout une relation d'amitié. Le rôle du responsable est d'être le «confident» de celui qui est sous sa responsabilité, il est invité à exercer son autorité sur la vie sentimentale, émotionnelle, spirituelle des personnes placées sous sa responsabilité. Cette affirmation n'empêche pas J. Vanier de mettre en garde contre les risques de cette forme de pouvoir dès ses premiers enseignements :

«La faute ici : ma fuite devant les contacts personnels, peur des relations profondes – cela engage trop [...] alors on tombe dans la camaraderie, on rigole [...] ou bien par manque d'équilibre affectif on cherche à tout prix à susciter des confidences, on est indiscret, on veut violer le secret de la personne. [...] Je ne puis insister trop lourdement sur un danger dans ce domaine. Quand il s'agit des deux premiers types d'autorité on voit facilement ses réussites et ses échecs. Mais dans ce 3^e domaine on peut lourdement se tromper» (doc_A).

Lors de formations ultérieures, il reviendra régulièrement par des formules très générales sur l'existence de risques et sur la difficulté de trouver la bonne distance : la relation d'autorité doit «construire l'autre», en faisant la preuve d'«un amour personnel non pas POSSES-

SIF mais LIBÉRATEUR», recherchant le «bien-être» et la «liberté» (doc_P). Il mentionne parfois le «DANGER» de la «FUSION» et de l'«EMPRISE» (doc_P), mais sans jamais mobiliser d'exemples précis, ni positionner les frontières, ni même les conditions de la distinction entre la part «bonne» et la part «mauvaise» : comment par exemple ne pas confondre «amour personnel POSSESSIF» et «amour personnel LIBÉRATEUR» ?

En somme, la figure idéale-typique de l'éducateur frappe par la définition individuelle et affective de l'autorité, mais aussi par l'ampleur du champ sur lequel il est invité à exercer son autorité : à la fois l'éducation, la vie affective, la vie intérieure. Au fil du temps, la figure de l'éducateur est moins mobilisée dans les formations au profit des deux figures suivantes.

La figure du père

La seconde figure idéale-typique de l'autorité systématiquement mobilisée par J. Vanier est celle du père. Elle fait référence principalement au père de famille, tout en empruntant ponctuellement à la figure du père céleste, c'est-à-dire à Dieu. Inscrite dans une forme idéal-typique de la relation père-enfant, l'autorité du père se caractériserait de la manière suivante : «aimer», «guider», «éduquer», «interpeller» l'enfant en raison de ses manques. Face au père, celui-ci se caractériserait en effet par «sa petitesse, faiblesse», mais aussi par «ses peurs psychologiques qui l'enferment sur lui-même» (doc_N).

À première vue, ces caractéristiques sont proches de celles de la figure de l'éducateur. La figure du père se distingue cependant par plusieurs traits singuliers. Tout d'abord, la relation d'autorité père-enfant est présentée par J. Vanier comme une expérience à la fois primordiale et universelle, à l'aune de laquelle se construiraient ensuite toutes les autres expériences ultérieures d'autorité :

«La façon dont on exerce l'autorité nous rapporte à comment on a vécu la première autorité que nous avons eu. Et la toute première autorité qu'on a eue, c'est notre maman et notre papa. Il est évident que si on a vécu des choses très difficiles dans notre enfance... par exemple j'accompagne une jeune femme, et en l'écoutant, je voyais qu'elle avait toujours des difficultés avec l'homme. Soit elle était très soumise à l'homme, soit elle était très

en colère. [...] Je lui ai suggéré qu'il fallait qu'elle regarde cette relation avec son papa» (doc_AC).

La mobilisation de la figure d'autorité du père s'accompagne d'un recours fréquent au champ lexical de la famille et plus généralement un usage conséquent du champ lexical des liens sociaux. L'usage de ce vocabulaire souligne l'un des objectifs de l'exercice de l'autorité selon J. Vanier : assurer la construction du corps communautaire – qui doit être envisagé et vécu par ses membres comme une « famille » – et le maintien de son « unité ». L'importance de la socialisation primaire dans le discours de J. Vanier et la manière d'avoir recours à la relation parent-enfant, font aussi écho aux enseignements de T. Philippe : « nous avons tous commencé dans le sein de notre maman » (doc_AC), « le tout petit enfant », etc.

En second lieu, la figure du père permet à J. Vanier de réfléchir à la limitation du pouvoir des responsables :

« La première expérience de l'autorité, c'est celle des parents avec les enfants. L'enfant est faible et les parents ont pris cette responsabilité. Le fondement de l'autorité implique toujours la dualité : le père et la mère. On ne peut assumer l'autorité seul [...] C'est un danger de croire que je suis le seul à exercer l'autorité. Si on exerce l'autorité seul, on devient le tyran, on écrase les gens. Il faut se connaître soi-même pour bien exercer l'autorité » (doc_R).

Si J. Vanier affirme que l'autorité doit être limitée, on observe que les frontières ne sont données ni par l'existence de contre-pouvoirs, ni par des réglementations intérieures ou extérieures, ni par un cadre légal, ni au moyen d'outils ou procédures de contrôle ou d'évaluation. Exemple de beaucoup d'autres textes, l'extrait ci-dessus affirme que la relation d'autorité est encadrée et contrôlée au moyen d'une autre relation inter-individuelle, dans laquelle serait engagé le responsable de son côté. Mais une chaîne de relations inter-individuelles est-elle une chaîne de responsabilité ? Le dialogue entre pairs est-il une forme de partage de pouvoir ? Il y a là une double illusion.

Le recours fréquent à l'image du couple parental mérite notre attention. Par elle, J. Vanier convoque un imaginaire singulier de l'exercice du partage de l'autorité. D'abord, l'efficacité de l'exercice de l'autorité

reposerait sur l'« unité entre les parents », mais aussi sur leur « engagement » et leur « fidélité » (doc_N). Ensuite, implicitement, l'image du couple parental convoque l'imaginaire de la relation amoureuse. De manière attendue, cet imaginaire porte la marque d'une perspective catholique traditionnelle, à la fois hétéronormative en matière de couple parental (fondé sur la complémentarité de deux sexes), et essentialiste dans son approche d'une nature masculine et d'une nature féminine. À de multiples reprises au fil des décennies, les propos de J. Vanier mobilisent non seulement des stéréotypes de genre mais font aussi état d'une approche différentialiste à propos de la nature de l'homme et de la femme et de leur champ et modalité d'exercice de l'autorité¹.

À l'image de l'extrait ci-dessus, l'enseignement de J. Vanier invite le chef à être attentif à lui-même (« il faut se connaître soi-même pour bien exercer l'autorité »). La réussite de l'exercice de l'autorité et son contrôle reposeraient ainsi sur les qualités personnelles du chef et son désir de se perfectionner. Dans cette perspective, sa responsabilité – mais aussi celle du ou des partenaires qui l'entourent – n'est pas tant vis-à-vis d'un groupe (membres de L'Arche) ou d'un texte (constitution, règlement, loi) que vis-à-vis de lui-même.

Enfin, le recours à la figure du père, et, par ricochet, à la dissymétrie parent/enfant, fait écho à l'injonction récurrente faite au porteur d'autorité d'accorder une attention privilégiée aux fragilités, faiblesses, limites des personnes placées sous leur responsabilité. Ce discours court le risque du paternalisme.

La figure du berger

La figure du « bon berger », empruntée à des textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament est le troisième et principal modèle d'autorité convoqué par J. Vanier. Selon le fondateur, à l'image du Christ, le berger à L'Arche exerce son autorité de quatre manières

1. Par exemple : « La tentation de faire de grandes choses existe peut-être plus chez les hommes que chez les femmes. L'homme se plaît davantage dans l'organisation, dans les choses importantes et souvent abstraites. La femme est plus à l'aise dans la relation, dans la rencontre. » J. VANIER, « Notre voyage intérieur ». Section « La tentation de la grandeur ». Célébration de la Famille de L'Arche. Fédération internationale, South Bend, 1982, p.33. AJV.

complémentaires¹. Il exerce tout d'abord une fonction de guide : « Il prend sa place devant ; il conduit le troupeau. » Selon cette première dimension, le rôle du berger est de « donner DIRECTION, VISION, LUMIÈRE, Montrer la « VÉRITÉ » (doc_N), « le chemin ».

En second lieu, le berger développe une « relation personnelle » avec chaque membre du troupeau : « Il connaît le nom de chacun », il fait preuve de « compassion, compréhension des blessures, des souffrances de l'autre », mais témoigne également de la « confiance », « encourage à grandir, à faire des efforts ». Il s'agit d'« arroser le don. Aider chacun à trouver sa place », mais aussi d'« interpeller » et d'« aider l'autre à être cohérent ». Cette seconde dimension implique, selon J. Vanier, beaucoup d'« ÉCOUTE », pour « comprendre, connaître l'autre, ne pas plaquer ses propres idées ni désirs ».

Troisièmement, la figure du berger est sacrificielle et s'apparente selon J. Vanier à celle du serviteur souffrant d'Isaïe : le berger doit « donner sa vie », « non pour sa propre gloire, prestige », mais au service des brebis :

« Le bon berger est prêt à donner sa vie pour ses brebis, il s'expose. Mais quand c'est un mercenaire, il fuit. Le vrai berger il a un mandat, il entre par la porte, il connaît chacune par leur nom. Il marche à leur tête pour les conduire vers de verts pâturages. Le vrai berger sacrifie ses intérêts personnels pour sauvegarder les brebis, les agneaux » (doc_AC).

Enfin, l'autorité du berger implique un rôle d'enseignement et de transmission. Le responsable doit « Paître le troupeau. Nourrir les personnes ».

« Je dois laisser monter en moi cette attention, cette vigilance pour la nourrir [= la brebis ndla] comme il faut. Si en réalisant comment chaque parole que je donne peut devenir nourriture, que chaque personne même que je rencontre puisse devenir une rencontre de nourriture, et que je peux devenir un véritable pasteur, que je nourris le cœur des gens par ma foi, par ma confiance » (doc_E).

1. Si ce paragraphe s'appuie sur l'analyse de plusieurs documents de formation des années 1980 et de 2007-2010, l'ensemble des mots et des phrases entre parenthèses est issu du même document manuscrit (doc_R). Lorsque ce n'est pas le cas, la référence est indiquée. L'usage de l'écriture majuscule ou soulignée respecte celle de J. Vanier.

Prises conjointement, les quatre modalités d'exercice de l'autorité doivent s'inscrire impérativement dans une relation de confiance. Entre 1966 et 2016, J. Vanier le répète à l'envi : « Pas d'autorité sans CONFIANCE. »

J. Vanier reconnaît qu'il est « difficile d'être un pasteur » et dénonce régulièrement les « mauvais bergers ». Le berger est « mauvais » si, d'une part, il n'entre pas dans les émotions et l'intimité des personnes placées sous sa responsabilité, et d'autre part, s'il recherche l'ordre avant l'intuition divine :

« Le pasteur ne doit pas obliger cette brebis à faire quelque chose dont elle n'est pas prête. Il doit l'écouter. Il doit avoir l'espérance immense pour elle. Il doit susciter en elle la vie. Il doit susciter en elle l'expression. Il doit susciter en elle la liberté. C'est un mauvais pasteur qui maintient ses brebis enfermées, qui ne communique pas à elles la liberté de l'esprit. C'est toujours gênant d'être pasteur avec une quantité de brebis menées par l'Esprit parce qu'on ne sait pas très bien dans quel sens ça va bouger ! On aimerait tant des brebis qui disent : oui, oui, oui, oui... et qui sont toutes en ligne et qu'on puisse envoyer comme des petits chiens, et que l'ordre est parfait. [...] Et c'est dangereux un pasteur qui ne suscite pas l'expression, qui est dans sa tour d'ivoire et qui n'interroge pas ses brebis : as-tu des souffrances ? Où est ta souffrance ? est-ce que tu te sens libre de la liberté de Dieu, de la liberté de Dieu parce que la liberté de Dieu est autre que la liberté de la chair... est-ce que tu te sens bien à ta place, bien dans ta peau ? Un pasteur qui n'interroge pas comme ça, constamment à l'écoute du troupeau, et qui ne partage pas avec son troupeau, c'est un pasteur qui risque d'être un tyran [...] c'est pas le vrai pasteur » (doc_E).

Par opposition, le « bon berger » se caractérise par son engagement, la fidélité à sa mission, ainsi que par sa préférence pour les plus vulnérables et les plus fragiles dans la communauté (doc_E). Ces différentes caractéristiques de la figure du berger présentent par conséquent des éléments communs avec les deux figures d'autorité précédentes : centralité de la relation personnelle, confiance, paternalisme.

Mais la figure du berger s'inscrit avant toute chose dans un paradigme chrétien et propose une lecture spirituelle du rapport d'autorité :

« Je voudrais cet après-midi parler d'un des noms de Jésus qui sont importants, et entrer dans le mystère du Bon Pasteur, pour découvrir comment Lui est Pasteur et comment moi, je suis la petite brebis. Mais aussi, comment à

son exemple, je suis appelé à être un pasteur. Jésus est à la fois l'Agneau de Dieu et le Bon Pasteur, l'Innocent qui accueille dans sa chair l'agressivité, les haines du monde» (doc_E).

Le berger exerce une autorité spirituelle. Il doit être à l'image de Jésus¹. L'intégration progressive des problématiques matérielles et organisationnelles dans le discours sur l'autorité de J. Vanier au fil des décennies ne change pas cette perspective. Quarante ans séparent l'extrait ci-dessus de l'extrait qui suit :

«Notre rôle, c'est d'être le visage de Jésus, d'être le cœur de Jésus, d'être la compassion de Jésus. [...] Dorénavant, c'est toi qui es le temple de Dieu. Tout ce mystère que c'est toi, c'est moi, c'est nous. Dorénavant, nous devons le visage de Jésus. Quand on porte des responsabilités, comme beaucoup d'entre vous vous faites, comment à la fois être un berger qui conduit un troupeau, les problèmes économiques, les problèmes matériels, les problèmes d'organisation, les problèmes conflictuels que nous connaissons tous... et comment être le visage de Jésus. Tout cela, c'est la question de ramener à l'unité le corps et l'esprit, l'intelligence et le cœur, l'organisation et la Foi. C'est un long chemin, je dirais, d'intégration. Et pour conduire le peuple qui est le vôtre, selon Jésus, le regard de Jésus» (doc_AD).

Dans cette perspective, autorité et responsabilité n'ont de sens que devant Dieu et par rapport à l'économie du salut :

«Et quand Dieu nous donne une responsabilité par rapport à quelqu'un, nous devons nous laisser prendre par cette nécessité d'être concerné sur tout ce qui arrive à quelqu'un qui est uni à moi et à qui Dieu a mis des liens parce que je suis son supérieur ou son prêtre, ou simplement l'ami de Dieu en Dieu. [...] Un des dangers du pasteur, c'est de ne pas réaliser qu'il est pasteur et de ne pas paître le troupeau ou de ne pas réaliser combien dans les desseins de Dieu il était pasteur et qu'il devait nourrir et qu'il a une grave responsabilité parce que s'il ne nourrit pas son troupeau... (doc_E)»

La capacité à exercer l'autorité est «reçue», elle est un don divin. Selon J. Vanier, «humainement, il est impossible d'être de bons ber-

1. Les développements destinés à définir l'autorité du berger font constamment référence à l'exemple de Jésus et mobilisent de nombreux passages bibliques. Par conséquent, les formations prennent souvent la forme d'une catéchèse, au point que l'objectif du propos de J. Vanier paraît souvent flou : l'auditeur comme le lecteur ne savent plus s'il s'agit d'une formation à l'autorité appuyée sur un socle catéchétique, ou s'il s'agit d'une catéchèse qui prendrait pour prétexte la thématique de l'autorité.

gers engagés et fidèles» (doc_I), il faut «surtout demander à l'Esprit Saint de nous donner ces dons» (doc_AC). Par glissement, la source de l'autorité bonne est divine. Le rôle de berger est un rôle quasi total ; le périmètre d'intervention du berger dans la vie de ceux sur qui il exerce son autorité est très étendu : vie intérieure et spirituelle de la personne, mais aussi choix de vie personnels et professionnels.

Enfin, l'enseignement de J. Vanier soulève régulièrement une ambiguïté :

«Le berger n'est pas nécessairement celui qui est en autorité. Il y a des bergers cachés, des petites gens qui soutiennent des petites gens» (doc_I).

Selon lui, si toutes les personnes exerçant l'autorité à L'Arche sont appelées à s'inspirer de la figure du berger telle qu'elle est ici définie, toutes les personnes exerçant un rôle de berger n'occupent pas nécessairement une position de pouvoir dans l'organisation. Dit autrement, autorité du berger et autorité statutaire sont distinctes. Le discours sur l'autorité de J. Vanier paraît à première vue porter une incohérence : l'autorité est entendue comme une relation asymétrique légitime dans laquelle des bergers ont la responsabilité des brebis. En même temps, les bergers sont possiblement partout, indépendamment des positions statutaires, puisque chacun serait appelé à être le berger d'un autre. Comment dès lors positionner la distinction entre bergers et brebis ?

En outre, le discours de J. Vanier se prolonge parfois jusqu'à réduire – voire annuler – l'importance de toute forme d'autorité pour renvoyer à une unique et vague exigence d'amour fraternel :

«Mais au fond, rien ne remplace l'amour des frères et sœurs entre eux. On peut avoir une constitution pauvre et imprécise, une autorité trop tyrannique ou trop faible, et on peut manquer de bergers, mais si on s'aime entre nous, nous continuerons à vivre et à progresser» (doc_I).

Cette contradiction souligne le cœur de l'économie de l'autorité de J. Vanier : discerner, relayer la volonté divine et vivre selon les règles de l'Évangile. Le pouvoir légitime est spirituel. Son institutionnalisation importe peu. L'exercice de la responsabilité selon la chaîne hiérarchique de gouvernement des communautés est secondaire, sans qu'il ne soit jamais précisé explicitement si le gouvernement des communautés doit être ou non soumis aux tenants de l'autorité spirituelle, aux «bergers».

La figure du berger présente également une seconde ambiguïté à laquelle introduit le passage suivant, extrait d'une retraite de 1970 :

« Chacun de nous est pasteur. Il est important de découvrir comment je dois être pasteur, comment je dois nourrir ceux qui dépendent de moi, que ce soient mes enfants, que ce soient ceux dont je suis chargé parce que je suis infirmière ou parce que je suis professeur ou parce que je suis supérieur, ou parce... ou que ce soit simplement des amis que Dieu a unis à moi et qui demandent que je les nourrisse. C'est important, parce que l'Église va croître, l'assemblée des fidèles va croître dans la mesure et uniquement dans la mesure qu'il y aura des bons pasteurs » (doc_E).

Selon J. Vanier, le berger à L'Arche, autorité spirituelle, a une responsabilité vis-à-vis de la croissance de l'Église catholique. En même temps, le fondateur ne mentionne jamais la possibilité d'un recours aux validations institutionnelles du rôle du berger, qu'elles soient issues de l'institution de L'Arche ou d'institutions religieuses. L'ambivalence est frappante : si le fondateur a fréquemment recours à des références et des éléments de langage catholiques, et s'il inscrit son propos dans un imaginaire religieux catholique traditionnel dans lequel des membres de L'Arche se reconnaissent, il passe sous silence les figures de légitimation traditionnelle de l'institution religieuse catholique. Par exemple il n'est jamais question dans son discours de soumettre un appel, une intuition, une décision ou un mandat à un prêtre, responsable ou dignitaire religieux membre d'une institution religieuse.

UN DISCOURS SUR L'AUTORITÉ CHARISMATIQUE ÉQUIVOQUE

Ces observations soulèvent des ambiguïtés qui font directement écho aux analyses des chapitres précédents. Nous les explorons à présent pour éclairer, d'une part, l'exercice ordinaire du commandement et de la responsabilité dans L'Arche (chapitre 11), d'autre part les configurations abusives dans lesquelles sont pris des membres de L'Arche (Partie 4).

Un discours sur l'autorité « bonne » ?

La légitimité du pouvoir vient des qualités morales et spirituelles personnelles du chef, ainsi que de la croyance en sa source divine. Selon J. Vanier, à L'Arche, le chef l'est par volonté divine et en raison de ses qualités personnelles : il « voit clair, il est compétent, il prévoit bien ».

Il exerce la « JUSTICE », la « BONTÉ », avec « VÉRITÉ » et « FORCE ». L'autorité légitime se manifeste par ses effets relationnels singuliers : elle « attire », on la « respecte », on a « confiance » (docs_J_K_AC_E_I). Le rapport d'autorité se déploie exclusivement dans des relations interpersonnelles fortes impliquant la mise à nu de l'intime, par le biais du partage des émotions, des intuitions et des souffrances personnelles. L'objectif ultime de l'exercice de l'autorité bonne est la conversion des parties prenantes de la relation d'autorité. La lecture spirituelle de l'autorité légitime n'est pas synonyme de rejet de l'expérience ou des compétences professionnelles mais plutôt la manifestation d'un paradigme théocratique (c'est-à-dire d'une vision du monde et d'un rapport au monde social bâtis à partir et selon un principe de primauté de l'autorité divine). Si cela n'a rien d'exceptionnel dans un cadre catholique occidental¹, l'approche de l'autorité de J. Vanier se distingue par l'usage d'un double vocabulaire psychologisant et spiritualisant, mais aussi par une forte normativité. Les formes bonnes et mauvaises de l'autorité s'opposent selon une perspective dichotomique très stable au long des cinq décennies :

Rapport d'autorité illégitime (tyran-nique)	Rapport d'autorité légitime (bon)
Peur	Confiance
Loi	Dialogue
Imposition	Écoute
Fermeture	Accueil
Sentiment de supériorité/mépris	Humilité
Centralisation	Délégation
Domination	Sacrifice/Service
Exécutants aveugles	Assistants inspirés
Commander	Susciter (« calling forth »)
Supprimer la souffrance de l'autre	Compatir à la souffrance de l'autre

1. La littérature a montré combien, en contexte catholique occidental, toute autorité humaine a longtemps été considérée comme étant d'essence divine. Guy LOBRICHON, *op.cit.*, p. 68-70.

Validation et limitation du pouvoir

Sans jamais se montrer ni précis ni pratique, le discours sur l'autorité de J. Vanier établit tout de même des principes de validation et de limitation du pouvoir légitime. Le discours s'appuie sur une lecture théocratique des rapports sociaux : les principes qui prévalent au mode de gouvernement, à L'Arche, sont d'ordre spirituel et par voie de conséquence, le titulaire du pouvoir légitime, à L'Arche, l'a reçu de Dieu : au fond, c'est ce dernier qui conduit l'organisation. Cette représentation de l'autorité organise une hiérarchie du pouvoir légitime à partir de la relation au divin. L'autorité est une affaire d'élection divine.

Le raisonnement est circulaire : le mandat d'autorité est délivré par Dieu (par le biais de l'inspiration personnelle et/ou dans la prière) ou par les hommes. Ces derniers ont élaboré les mandats des responsables (voir chapitre 11) avec l'aide de la prière, par une attention aux signes divins et dans la conviction que L'Arche, comme organisation, est une œuvre divine à travers laquelle Dieu agit. Par conséquent, en «appelant» ou «interpellant» un membre en vue de l'exercice d'un mandat, ces personnes se font les intermédiaires de la volonté divine. Le mandat d'autorité est donc bien donné et reçu de Dieu. Ce mode de rapport au monde invite les membres de L'Arche à accueillir et considérer leurs responsables comme désignés par Dieu et à adopter en conséquence une attitude d'écoute et d'obéissance confiante.

En ce qui concerne la question de la limitation du pouvoir du chef, nous l'avons vu, elle dépend de ce dernier : c'est-à-dire non seulement de son désir de tenir compte des critiques, des avis et des idées de ceux qui l'entourent, mais aussi de sa capacité à écouter sa «petite voix intérieure». Pour valider comme pour limiter le pouvoir du berger, les outils à la disposition des membres sont des dispositions psychologiques personnelles (confiance en soi et en l'autre, attention aux souffrances de soi et des autres, écoute de soi et des autres) et des outils et dispositions spirituelles (prière, attention aux signes du divin, attention à faire confirmer ces signes par un partenaire). Nous soulignons une fois de plus que ces dispositions et ces outils sont individuels ou inter-individuels (dialogue avec un pair responsable).

Enfin, le discours sur l'autorité de J. Vanier est marqué par l'absence complète de référence aux formes institutionnelles d'autorité existantes

(administration étatique, judiciaire, ecclésiale, médicale), à leurs outils, ou à leurs réglementations. Ce constat interroge, dans la mesure où, comme l'a exposé le chapitre 10, J. Vanier a accordé, en pratique, une attention privilégiée au partenariat avec les acteurs publics et aux formes de reconnaissance institutionnelles¹.

Un rapport ambivalent à l'ordre et la tradition

En prenant un peu de hauteur par rapport aux trois figures d'autorité mobilisées par J. Vanier (l'éducateur, le père, le berger), on observe que le discours est traversé par un rapport ambigu à la légitimation traditionnelle de la relation d'autorité et aux asymétries sociales. Les thèmes de l'ordre et des élites, présents dans ses discours au fil des ans, en témoignent.

J. Vanier l'affirme régulièrement : «toute communauté a besoin d'un gouvernement» (doc_I). Il met en garde contre la «pagaille» (doc_A) : «Il est évident qu'il faut mettre de l'ordre» (doc_AD). Pour le maintenir, il insiste régulièrement sur l'importance des formes hiérarchiques de gouvernement et de la présence d'un chef :

«Dans chaque paroisse, vous avez un prêtre et vous avez des conseillers. Dans chaque organisation, vous avez le chef et vous avez les quelques-uns autour et qui ont aussi des postes de responsabilité. [...] Un supérieur d'une maison fait une maison» (doc_E).

On trouve trace d'un discours nostalgique de l'ordre et des formes d'autorité traditionnelles. J. Vanier fait fréquemment état d'un «manque d'autorité» dans la société. Il dénonce la «DÉMISSION du Père», s'alarme de ses conséquences délétères que seraient la «DÉLINQUANCE, ALCOOLISME, DÉPRESSION, FRAGILITÉ Psychologique», et défend l'importance de l'autorité pour que chaque personne puisse «croître» et «trouver [son] identité» (doc_V).

Pourtant, son discours sur l'autorité présente en même temps plusieurs arguments qui paraissent à première vue peu cohérents avec ce

1. Plus généralement, on observe l'absence complète de référence aux cadres spatio-temporels de l'orateur comme des auditeurs. Si les documents ne donnaient pas les dates, les lieux et les langues d'intervention de J. Vanier, il serait impossible au scientifique de savoir à qui s'adressent les formations. Cela tend à donner l'impression d'un schéma d'autorité hors du monde et hors du temps.

positionnement. D'abord, on observe l'absence de recours aux champs lexicaux de la coercition, de la contrainte, *a fortiori* de la punition. Cette absence paraît volontaire, puisqu'il associe ces champs lexicaux à l'autorité «mauvaise» (voir le tableau plus haut). On observe également l'absence de propos pratiques ou opérationnels en matière d'exercice de maintien ou de restauration de l'ordre : qu'il s'agisse de l'éducateur, du père ou *a fortiori* du berger, le discours de J. Vanier ne porte jamais ni sur la manière de prendre, assumer, évaluer une décision, ni sur celle de trancher un conflit ou de rendre la justice, encore moins sur la manière de contraindre (ou punir) celui qui aurait mis en péril la marche ordonnée de la communauté.

J. Vanier formule régulièrement des discours critiques vis-à-vis de la légitimité de l'autorité conférée par l'ancienneté, la coutume, la tradition. Il exprime sa méfiance à l'égard des processus de cristallisation des manières de penser et de faire, de l'injonction implicite ou explicite à leur reproduction, et de l'autorité conférée par l'ancienneté. L'extrait suivant en présente la raison :

«Les brebis les plus jeunes doivent être écoutées avec soin parce qu'elles ont beaucoup de choses à dire. Si elles sont entrées dans le troupeau il y a une raison. C'est qu'elles ont rencontré le bon berger. [...] Et dans un ordre religieux, il faut être d'une vigilance pour écouter les plus jeunes, parce que l'Esprit est souvent là. Ça ne veut pas dire qu'il faut qu'ils désorganisent la maison! Mais écouter comment l'Esprit agit dans les jeunes, et s'émerveiller de ce que Dieu fait dans leurs cœurs. C'est très important! Il y a une chose dont Dieu doit être mécontent... quand les vieilles brebis, les vieilles brebis... quand elles regardent la toute petite qui arrive toute sautante, et galopante, sur les collines et les... elles regardent de travers et disent : c'est une émotive, celle-là... ça passera avec le temps! Quand elle aura compris ce que c'est... Non! Les vieilles brebis grasses doivent se réjouir de la petite brebis toute dansante!» (doc_E).

Il ne s'agit pas tant de favoriser par principe la nouveauté ou l'innovation, mais plutôt de défendre l'existence d'un cadre perméable au déploiement de comportements que le fondateur valorise de manière prioritaire : l'enthousiasme, les émotions et les intuitions spirituelles.

Le discours de J. Vanier sur l'obéissance éclaire l'ambiguïté du rapport aux formes d'exercice de l'autorité traditionnelle. Selon lui, toute relation d'autorité requiert :

«[...] des qualités d'obéissance et de respect par rapport à l'autorité et de prière pour l'autorité. [...] Ceux qui ne sont pas proprement des responsables doivent apprendre à être ni de purs exécutants, ni des dépendants affectifs, ni des grincheux ; mais de véritables hommes et femmes libres, qui reconnaissent l'autorité, qui dialoguent avec elle, qui l'aiment et qui reconnaissent que d'avoir de l'autorité n'est pas facile. Mais qui savent aussi lui dire ses vérités, qui n'ont pas peur de lui poser des questions, et ceci non pas dans un esprit de revendication mais de lumière, pour aider ceux qui ont de l'autorité à ne pas se fermer dans leur fonction mais à être des personnes qui vivent dans la lumière. Si parfois l'autorité devient une mauvaise autorité, c'est souvent parce que ceux qui n'ont pas l'autorité n'ont pas osé dire en face ce qu'ils pensent. Ils sont restés dans les attitudes timorées et peureuses de fausse obéissance. Ils ont refusé leur responsabilité d'être des personnes libres et aimantes» (doc_I).

On observe avec intérêt dans cet extrait que la responsabilité d'une autorité «tyrannique» est placée sur les épaules des membres sur qui le responsable a autorité.

La relation d'autorité légitime à laquelle J. Vanier forme les membres de L'Arche s'appuie sur leur soumission (aimante, confiante et éclairée). La référence à l'«amour» de l'autorité est intéressante : tout en entretenant des liens forts avec la dynamique de l'autorité traditionnelle définie par Max Weber, elle s'inscrit pleinement dans un rapport d'autorité charismatique (primat de l'émotion, des sentiments ; relation affective et personnelle à la personne en charge et non à une institution ou à son cadre légal-rationnel). Ainsi, les nuances apportées par J. Vanier à propos des formes d'autorité traditionnelles peuvent être comprises comme le signe, non de leur rejet, mais de leur dépassement charismatique.

Un gouvernement d'élus sans élitisme ?

En se référant à l'exemple de Martin Luther King, J. Vanier dénonce la tentation de l'élitisme pour les responsables exerçant un pouvoir sur d'autres :

«D'un côté l'élitisme, “nous, nous sommes les meilleurs”, et le mépris pour d'autres ; je dirais, ça va main dans la main, l'élitisme et le mépris, “nous nous sommes les meilleurs, et les autres...”» (doc_AD).

Tout en affirmant l'importance de tenir compte des compétences et des savoirs, notamment professionnels, il affirme sa méfiance à l'égard des sachants (ce qui fait écho à d'autres analyses dans ce rapport).

Il étend cette dénonciation à l'Église catholique :

« Dans l'Église il y a cette tentation d'élitisme, "moi je sais, toi tu ne sais pas". Le mépris de l'autre... » (doc_AD).

Lors des formations à l'autorité, il alerte les responsables en exercice sur le danger de développer un sentiment de supériorité à l'égard de ceux qui ne possèdent pas les mêmes capitaux (sociaux et symboliques exclusivement, dans son discours).

Or cette préoccupation apparente pour les élitismes est ambiguë. D'abord, elle ne s'appuie sur aucune analyse des asymétries sociales qui traversent les communautés de L'Arche – *a fortiori* les sociétés dans lesquelles elles sont ancrées. Le discours sur l'autorité de J. Vanier est marqué par l'absence de prise en compte des différences sociales, économiques, symboliques entre les personnes. Il ne s'accompagne d'aucune réflexion théorique ou pratique au sujet de la participation ou de la représentation des membres de L'Arche dans leur diversité.

Ensuite, face au risque du responsable méprisant, J. Vanier encourage ce dernier à un effort personnel de conversion, en l'invitant à « prendre conscience de sa vulnérabilité¹ » à l'exemple du Christ :

« Cette prise de conscience de notre vulnérabilité est une prise de conscience de la vulnérabilité de Dieu. Il est bien plus petit que ce qu'on peut croire, bien plus vulnérable » (doc_AD).

Ainsi, pour éviter l'attitude de mépris, qu'il envisage comme un sentiment personnel, J. Vanier se concentre exclusivement sur la perspective de transformation intérieure, le perfectionnement et la sanctification personnelle du chef. Dans son discours, le mépris n'est jamais envisagé comme un phénomène structurel, qui serait le résultat de l'incorporation ou de l'institutionnalisation des inégalités sociales, économiques, culturelles ou symboliques entre les personnes. Les propos du fondateur révèlent en effet une méconnaissance des effets de l'humilité sociale,

1. La notion de vulnérabilité, polysémique et transdisciplinaire, est massivement utilisée dans le champ du handicap à partir des années 2000, ce qui peut expliquer son apparition dans les discours de J. Vanier autour des années 2010. Hélène THOMAS, *Les vulnérables : la démocratie contre les pauvres*, Paris, Éditions du Croquant, 2010, p.10 ; Axelle Brodriez-Dolino, « Le concept de vulnérabilité », *La vie des idées*, 2016 [https://laviedesidees.fr/Le-concept-de-vulnerabilite.html]

comme lorsqu'ils dénoncent « la fausse sécurité de l'incompétence humaine », ou bien les hésitations, craintes ou refus de certaines personnes interpellées de prendre une responsabilité (doc_I). L'aveuglement aux inégalités de tous ordres (économiques, sociales, culturelles et symboliques) est également visible dans l'appel à faire usage d'une « obéissance éclairée ». Cette dernière supposerait en effet que les personnes soient capables d'analyser et de mettre en mots les raisons de leurs désaccords, de formuler des propositions, de maîtriser les codes de langage et de communication non verbale indispensables au débat, et qu'elles se sentent légitimes de prendre part à ce dernier comme aux dispositifs de décision. De manière générale, le discours sur l'autorité de J. Vanier ne fait jamais état ni d'une conscience des inégalités à l'intérieur des communautés, ni – *a fortiori* – d'un intérêt pour leur réduction. Selon un schéma bien connu et largement analysé par les sciences sociales, tout se passe comme si l'invisibilisation des asymétries sociales et l'appel à la fraternité universelle (ici, en Dieu) les faisaient disparaître.

Par conséquent, tout en dénonçant les élitismes et les formes de mépris associées, le discours de J. Vanier prend la forme d'une invitation à une sorte de gouvernement par les meilleurs, une aristocratie de saints en puissance.

L'IMITATION DE JEAN VANIER

Au fond, le discours sur l'autorité de J. Vanier semble décrire la voie et les options que lui-même a choisies. Il forme les responsables à l'autorité charismatique, à sa suite et à son image, en les invitant à devenir les bergers des membres dont ils sont responsables dans L'Arche.

Devenir « berger » à l'école de Jean Vanier

Des personnes décrivent – parfois avec humour – des comportements de responsables qui leur paraissaient avoir imité ceux de J. Vanier, comme lorsqu'ils se sont révélés « charismatiques » ou qu'ils « ne respectaient pas les règles¹ ». Surtout, de nombreux récits témoignent de cet apprentissage, auprès de J. Vanier, du rôle de chef spirituel de la communauté :

1. Entretien 66.

« Par exemple, il m'appelait toujours à ce rôle de prière dans la communauté. C'est un bon rappel, en effet, que certaines choses qu'il me disait, je les prenais comme paroles d'Évangile. Bon, si c'est la personne qu'il voit en moi, alors je dois être comme cela. Et je me souviens quand j'étais à [communauté], il m'a dit cette chose extraordinaire : "Tu dois être responsable de la présence de Jésus dans la communauté". »

Q : Qu'est-ce que ça voulait dire ?

R : Je dois prier et juste en quelque sorte apporter ce que je reçois dans la prière dans la communauté et peut-être rappeler Jésus aux gens et les aider à organiser les liturgies, etc. Mais je veux dire, c'est une tâche difficile, n'est-ce pas ? Je veux dire, c'est audacieux¹. »

En 1990, A. Saint-Macary est reconduit pour un nouveau mandat de directeur de la communauté de Trosly, à la suite d'un processus de discernement. À cette occasion, il envoie un courrier à chacun des 300 membres de la communauté :

« Je viens te dire un grand merci [...] Je sens chacun profondément uni à cette démarche visant à libérer en moi des espaces nouveaux pour être "berger" [...] Chacun est appelé à grandir là où il se sent le plus vulnérable. C'est ce que je vis pour moi en ce moment, en étant appelé à être davantage berger. [...] Je découvre que d'être appelé justement là où je me sens le plus incapable, désarmé, là où se trouve en même temps le désir profond de mon cœur, me fait vivre une expérience de joie profonde. J'aimerais que tu puisses la vivre toi aussi en découvrant ton point de conversion et en te laissant interpeller sur ce point-là². »

La lettre tutoie, s'adressant personnellement à chacune et chacun. Elle développe un discours humble dans lequel le directeur insiste sur ses vulnérabilités (« incapable », « désarmé »). Il invite « personnellement » chacun des membres de la communauté à avancer à son exemple. Son premier geste, en tant que « berger », est d'appeler à la conversion. Par son ton et son vocabulaire, ce courrier donne l'impression de reproduire le ton et le vocabulaire de J. Vanier – et de T. Philippe. Il témoigne en tout cas de la reproduction du modèle de rapport d'autorité appris auprès de J. Vanier. Si ce titre de « berger » n'est plus en usage

1. Entretien 92.

2. Lettre d'A. Saint-Macary aux membres de la communauté, le 7 décembre 1990, Trosly, AAT.

depuis le milieu des années 2000, semble-t-il, pour désigner le directeur de communauté, il est encore utilisé pour nommer des responsables de fraternités ou de groupes de prière dans des communautés de L'Arche.

Emprise, concurrence : des fruits nocifs

En relisant sa pratique, une ancienne responsable de communauté reconnaît avoir reproduit l'exemple de J. Vanier (« je regardais avec beaucoup d'attention comment il opérait »). Elle observe des effets pervers, en termes de centralisation de la décision et de « micro-management » :

« En rétrospective, je n'ai pas donné à la personne à qui j'ai délégué le pouvoir de changer la direction. Quand j'ai observé que la direction allait changer, je l'ai rattrapée en disant "on doit en reparler". Et en fait, plus en rétrospective : je pense que ce que je demandais à cette personne, c'était de créer le plan concret de ce que je voulais, je ne déléguais pas une initiative qu'elle aurait pu faire évoluer... Mais quand je réfléchis, je pense que c'est ça, aussi, que j'ai reçu de Jean. [...] C'était le fondateur, il était là [...] et je l'ai imité en fait dans son leadership¹. »

L'imitation de J. Vanier semble parfois avoir été assumée ouvertement par certains responsables de communauté vis-à-vis de leurs assistants. Une responsable explique avoir subi une relation d'« emprise » et de « dépendance » alors qu'elle était assistante dans une communauté en Amérique du Nord, avec son responsable dont elle était « très proche » et avec qui elle entretenait un lien « très fort ». Ce directeur de communauté était non seulement son référent et son guide dans tous les aspects de son existence (spirituel, professionnel, personnel – familial, affectif –, psychologique), mais il assumait auprès d'elle de modeler son comportement de chef sur celui de J. Vanier :

« Je suis arrivée dans cette communauté où le directeur était quelqu'un qui se considère un peu comme un fils spirituel de J. Vanier. [...] C'est bête mais il y a une certaine émotion qui me prend quand j'en parle, parce qu'avec ce directeur... [silence] Oui, J. Vanier est un peu le modèle. [...] le directeur se considérait un peu comme un héritier de J. Vanier ou Jean était un peu son mentor, son père spirituel entre guillemets. Lui, il parlait de Jean, on avait des photos de J. Vanier. [...] »

1. Entretien 99.

Q : Quand vous dites qu'il se considérait comme un fils spirituel de J. Vanier, ça se manifestait comment concrètement ?

R : Il disait par exemple qu'il écoutait les cassettes de Jean parce qu'il voulait vraiment [hésitation] intégrer un peu la parole de Jean, sa façon de parler un peu, son charisme¹... »

Si ce directeur lui procure, selon ses termes, «soutien» et «réconfort», elle reconnaît que la relation était devenue «trop proche physiquement» et «très ambiguë». En souffrance, considérant que cela «n'était pas très sain» et «ne pouvait pas continuer», elle s'ouvre à J. Vanier de la situation difficile dans laquelle elle se trouve. Ce dernier se montre attentif et soutenant. Le long chemin de libération et de réassurance de la jeune femme bénéficiera notamment du soutien d'une autre communauté de L'Arche.

De manière plus générale, la diffusion et la promotion de cette forme d'autorité charismatique dans L'Arche, en encourageant la naissance de nouvelles figures d'autorité charismatiques, a engendré parfois des formes de concurrence entre les «bergers», particulièrement au moment des changements de direction de communauté (provoquant conflits internes et crises de gouvernance). En effet, la fin d'un mandat ne signifie pas la fin du rapport d'autorité-obéissance entre la personne du leader et les membres, puisque l'autorité est *personnelle*. De même, la nomination d'un nouveau responsable n'implique pas l'attribution automatique d'une légitimité charismatique. Il semble toutefois que la méthode de sélection et de nomination des responsables (processus de «discernement») a contribué à la légitimation charismatique (chapitre 11).

J. Vanier a-t-il été concurrencé sur ce terrain, dans L'Arche, par l'un de ses disciples ? Notre enquête oblige à apporter une réponse nuancée. Dans les espaces et dans les instances où J. Vanier est présent (Trosly, coordination internationale...), il ne semble pas qu'il ait eu à défendre son autorité de «berger» qui lui était reconnue par tous. Les formes d'institutionnalisation de l'autorité du fondateur (chapitre 11) y ont certainement contribué. En revanche, dans des communautés et des instances où il était moins présent, d'autres figures ont été plus significatives pour les membres de L'Arche. C'est le cas par exemple de

1. Anonyme.

la communauté de Daybreak, durablement marquée non seulement par des figures de leaders communautaires charismatiques, mais aussi et surtout par Henri Nouwen, prêtre de l'Église catholique mondialement célèbre, auteur à succès de plusieurs dizaines de livres de spiritualité, qui choisit de vivre dans la communauté de Daybreak pendant plusieurs années, jusqu'à son décès en 1996.

Nous l'avons dit en introduction de cette partie : l'entreprise de formation des responsables n'a pas touché tous ceux que nous avons rencontrés en entretien de la même manière. Toutefois, dans leur diversité, et bien qu'à des degrés divers, les rapports d'autorité à L'Arche sont historiquement marqués par ce cadrage charismatique asymétrique qui autorise, sous certaines conditions, des rapports d'emprise¹.

Sortir de l'obéissance au leader charismatique ?

«Jean était un maître pour moi, mais c'est tout, j'étais capable de lui dire qu'il déconnaît, que je n'étais pas d'accord avec lui, que là... bon. Mais ça n'a jamais empêché ma liberté de parole avec lui². »

1. Nous l'avons déjà dit : la réception du discours de J. Vanier sur l'autorité semble d'autant plus importante que les responsables ont développé, en même temps, une relation personnelle avec ce dernier selon les modalités que nous avons décrites en première partie. En revanche, des responsables de communauté récents ou actuels, mais aussi des responsables ayant exercé leurs responsabilités dans des communautés de L'Arche moins anciennes, moins connues et moins attractives (à côté, en quelque sorte, des circuits ordinaires de visite et d'organisation d'événements avec et autour de J. Vanier) nous ont confirmé ne jamais avoir assisté à une formation de J. Vanier sur l'autorité. De même, comme nous l'avons dit précédemment, parmi ces responsables plus récents ou issus de communautés secondaires, plusieurs n'ont jamais entretenu de relation d'accompagnement avec lui et/ou ne l'ont rencontré que tardivement dans leur parcours dans L'Arche. Toutefois, tous ont – *a minima* – pris connaissance du discours sur l'autorité du fondateur via l'un ou l'autre de ses écrits (que tous – à une seule exception – ont lu). Tous, également, ont expérimenté cette approche de l'autorité, à une étape ou une autre de leur parcours dans L'Arche : que ce soit par la socialisation ordinaire au fonctionnement de l'institution et des dispositifs de régulation du pouvoir dans L'Arche (chapitre 11), ou bien par la relation avec un ou une responsable qui a reproduit cette forme de rapport de domination.

2. Entretien 57.

Notre analyse ne serait pas complète si nous ne rendions pas compte des tensions entre J. Vanier et les membres de L'Arche en responsabilité, à propos de ces rapports d'autorité charismatiques asymétriques dont nous avons exposé les principaux ressorts. Les relations personnelles au fondateur et guide ne sont ni statiques, ni linéaires dans le temps. Les discours unanimes d'admiration, de reconnaissance et de confiance à l'égard de J. Vanier n'ont pas empêché la majorité des membres en responsabilité que nous avons rencontrés de pointer du doigt des limites dans la relation qui les unit au grand homme. Les récits sont souvent nuancés : rétrospectivement, plusieurs dénoncent une ambiance dans laquelle « beaucoup de gens cherchaient à être proches de J. Vanier¹ », paraissaient désireux d'obtenir son approbation voire de « recevoir de lui l'onction » et semblaient faire preuve d'un « manque de liberté² ».

L'analyse sociologique du rapport d'autorité qui unit J. Vanier aux membres de L'Arche en responsabilité impose à présent de rendre compte des oppositions, des compromis, des moments de prise de distance, voire des ruptures. L'obéissance et le consentement sont à nuancer. En s'appuyant sur un cas de trajectoire, ce troisième temps du chapitre rend compte de la manière dont ont pu s'émanciper des responsables pris dans les rapports d'autorité que nous avons décrits³.

ALICE À MU

Comment construire la juste distance avec le maître et prophète ? Peut-on lui dire non sans craindre la rupture ? Comment négocier avec l'héroïsation de sa propre vie ? Peut-on devenir un bon *leader* à L'Arche sans imiter le fondateur ?

Naissance d'une confiance aveugle et enthousiaste

Issue d'une famille nombreuse nord-américaine catholique qu'elle décrit comme politiquement conservatrice et patriarcale, Alice a suivi

1. Par exemple entretien 55.

2. Entretien 57.

3. Dans cette troisième section du chapitre, les mots entre guillemets et les paragraphes positionnés en retrait sont des citations extraites d'entretiens conduits et retranscrits par la commission d'étude de L'Arche.

des études universitaires de philosophie et de théologie. Désireuse de vivre « quelque chose de différent », elle part vivre une expérience de volontariat sur un autre continent, à Mu, auprès d'une association animée par un prêtre engagé dans la non-violence et le dialogue interreligieux. Au cours de cette année de volontariat, elle croise par hasard J. Vanier venu prêcher une retraite. Ne sachant rien de lui, elle ne se déplace pas pour aller l'écouter. Quelques mois plus tard, alors qu'elle est hébergée par une communauté religieuse, elle découvre son livre *Community and Growth*. Cette lecture la « touche profondément ». De retour dans son pays natal, alors qu'elle poursuit ses études dans une université catholique, elle apprend par un journal catholique la venue de J. Vanier dans sa propre université pour prêcher une retraite *Foi & Partage* et décide d'y participer.

« C'était une retraite avec des personnes handicapées. J'avais déjà passé du temps avec des personnes handicapées, mais pas beaucoup. Et donc, je suis allée à cette retraite. J'ai été complètement époustoufflée parce que c'était... ce que je me suis dit c'est : c'est ça le Royaume ! Vous savez, c'est le Royaume de Dieu sur Terre. [...] j'étais tellement émue par cette retraite... et nous, donc, nous écoutions Jean, et ensuite il y avait des petits groupes avec des personnes handicapées et des personnes non handicapées, des groupes de partage. Et [hésitation] c'était juste très, très puissant pour moi. »

Très intéressée par le projet de L'Arche dont elle découvre tout, elle engage la conversation avec l'organisatrice de la retraite, pour savoir si L'Arche existe à Mu. Cette dernière lui répond :

« “Tu dois en parler avec Jean, tu sais, il aimerait beaucoup te parler [...] J'ai la feuille d'inscription ici...” Et elle l'a regardé. Je lui ai répondu : “Vous inscrivez des gens pour des rendez-vous de 4 minutes avec Jean ?” “Oui, oui.” J'ai dit : “Je suis désolée, mais je ne vais pas rencontrer quelqu'un pendant quatre minutes. C'est ridicule. C'est quoi ce truc ?” Et donc je ne l'ai pas fait. Mais la retraite s'est poursuivie et j'étais très émue à la fin de la retraite. Comme cela arrivait souvent, les gens faisaient la queue juste pour dire merci à Jean... j'étais dans la file, je suis allée vers lui et je lui ai demandé : “Y a-t-il L'Arche à Mu ?”. Il m'a répondu – j'étais très émue à ce moment-là – il m'a répondu : “Eh bien, je ne peux pas croire que tu le demandes ! Depuis deux ans maintenant, quelqu'un se prépare pour ouvrir une communauté, mais nous cherchons une femme pour l'accompagner, quelqu'un qui connaisse la langue et un peu la culture”. J'ai dit : “Je suis

censée y retourner dans un mois pour travailler dans une école, mais je ne sais pas, peut-être que c'est pour moi, L'Arche?" Il m'a dit : "Écoute, pourquoi ne prendrions-nous pas ce mois-ci pour vraiment discerner et prier à ce sujet? Et sur ton chemin de retour à Mu, arrête-toi à Trosly et nous en discuterons".»

Nous retrouvons dans ce récit les marqueurs de nombreuses trajectoires dont nous avons rendu compte : la parole de J. Vanier (lue et entendue) provoque une émotion intense et joue un rôle décisif dans un parcours de conversion (au sens sociologique); enthousiasme pour la parole de J. Vanier et pour le projet de L'Arche s'entremêlent étroitement; pratique de redirection systématique, par les membres de L'Arche, vers J. Vanier prophète, homme-sens et décisionnaire; un appel à venir travailler à L'Arche par J. Vanier (qui ici trouve un écho). Surtout, à la suite de cette retraite, elle considère que J. Vanier est «un homme de Dieu» :

«Je le lui ai même dit au fil des ans : "Quand tu parles, tu parles de Jésus comme de ton meilleur ami. C'est comme si la foi était réelle pour toi. Ce n'est pas juste quelque chose qui se trouve dans un livre. Ce n'est pas juste une chimère. Non! [hésitation] c'est une relation tangible qui est [silence] montrée et vécue à travers des relations avec d'autres personnes. Mais clairement le fondement c'est la relation avec Dieu." Et donc [hésitation] pour moi c'était clair. Il n'y avait aucun doute dans mon esprit.»

Comme l'avait proposé J. Vanier, elle se rend à Trosly pour une semaine avant de repartir à Mu :

«Donc j'arrive à Trosly, je rencontre Jean et il me dit : "C'est génial que vous soyez ici maintenant. Ce que nous pouvons faire, c'est nous réunir demain et décider de la date d'ouverture du foyer, etc." Alors j'ai pensé : "Ah, c'est ça le discernement à L'Arche?" Moi je m'attendais à ce qu'il y ait des échanges à ce sujet, mais non, non. Pour lui, c'était clair. Mais pour moi aussi c'était clair, tu sais, j'étais prête à le faire...»

L'ambiance à Trosly, l'accueil dont elle bénéficie et le soutien que manifestent les membres de la communauté à l'égard de ce projet de fondation de communauté jouent un rôle important dans sa réponse confiante :

«J'ai été tellement bien accueillie. Mais c'est aussi parce que Jean avait – j'en suis sûre – dit à l'avance : "Il y a cette personne incroyable qui va venir, etc." Trosly, pour moi c'était [silence] un peu étrange, mais [silence] aussi sacré : les gens priaient vraiment, ils vivaient vraiment avec des personnes handicapées. Ils étaient joyeux. Ils semblaient normaux, tu sais, pas fous. Et donc j'ai pensé : "Wow [silence] Oui, c'est Dieu qui m'appelle à [hésitation] cela."»

De l'enthousiasme à la chute. Ébranlement de la confiance, isolement

Tout s'enchaîne très rapidement. Deux mois seulement après le retour d'Alice à Mu est accueillie la première personne avec un handicap. Le mois suivant, la personne qui avait préparé l'ouverture de la communauté depuis plusieurs années quitte le projet. Alice se retrouve seule à la barre, sans avoir aucune expérience de ce qu'est une communauté de L'Arche. L'enthousiasme s'éteint brutalement.

«Jean et Odile sont venus et Jean m'a dit : "Tu sais, nous allons devoir fermer la communauté à moins que tu ne restes... mais nous enverrons quelqu'un pour être avec toi, si tu dis oui pour rester." Alors j'ai répondu : "Je vais dire oui pour rester, mais vous devez envoyer quelqu'un qui connaît L'Arche. Moi je ne connais pas du tout L'Arche!" Ils m'ont dit : "Non, nous ne pouvons pas faire ça. Tu es celle qui connaît la langue et la culture. Mais nous enverrons quelqu'un pour te soutenir. Tu dois être responsable de cette communauté." Ils ont ajouté : "Tu dois savoir que tu es libre. Mais si tu dis non, nous fermerons la communauté." OK! Donc moi je suis là, j'ai 25 ans environ... J'étais très stressée, j'avais vraiment l'impression que ce n'était pas à moi d'être responsable... mais bon, c'est ce qu'ils demandaient... et tout était mélangé parce que je ne voulais pas que la communauté ferme, nous venions juste de dire "oui" à une personne accueillie! Donc bon, bien sûr, j'ai dit : "Oui je vais rester"...»

En outre, ils lui demandent fermement de conserver un secret à propos d'un évènement lié à la communauté naissante et lui énoncent le mensonge dont elle doit désormais se faire l'écho, pour éviter le «scandale». Ce mensonge met en péril les partenariats locaux de la communauté naissante et l'enferme dans une situation intenable :

«Jean m'avait dit que je devais mentir, j'ai dû mentir... Je ne sais pas ce qu'il y avait en moi qui faisait que je n'étais pas d'accord, mais tout en acceptant en même temps de faire [hésitation] ce qu'il disait que je devais faire. Ça m'a fait vivre un enfer.»

J. Vanier et O. Ceyrac la réconfortent en lui disant qu'ils viendront lui rendre visite tous les trois mois.

«Avant qu'ils ne viennent la deuxième fois, Jean m'écrit [rires] et me dit : "On vient te rendre visite dans deux semaines, j'ai hâte de te voir, j'ai hâte de te confirmer pour un mandat de cinq ans." [rires] Eh bien j'ai fondu en larmes. Et j'étais seule. Il n'y avait littéralement personne. Personne. J'ai juste pensé : mais de quoi parle-t-il, cinq ans ? Je ne peux pas faire ça pendant cinq ans !»

Lors de leur venue, Alice parvient à négocier une durée d'engagement moins longue et pose plusieurs conditions. Les années qui suivent sont extrêmement éprouvantes pour elle. Les assistantes s'enchaînent sans qu'aucune ne possède les connaissances culturelles, ni les compétences pratiques indispensables à la vie communautaire. Alice n'a ni salaire, ni contrat, ni interlocuteur véritable. Ses contacts avec L'Arche internationale se limitent à la réception ponctuelle d'un chèque accompagné d'un mot de la main du coordinateur international.

Dans ce contexte, avec difficulté, elle tente de négocier la juste distance avec J. Vanier. À plusieurs reprises, ce dernier insiste pour qu'Alice corresponde avec lui, pour «tout» lui partager. Devant ses résistances, J. Vanier et O. Ceyrac vont jusqu'à lui apporter une machine à écrire «parce qu'il voulait vraiment que je lui écrive. Mais je ne l'ai jamais fait». Selon Alice, la source de ses réticences vient de la désillusion des premiers mois :

«Dès le début, J. Vanier n'est pas un saint pour moi [...] clairement, c'est un être humain. [...] je pense que quelque chose s'était brisé et... tu sais, je le respectais. Mais je ne voulais certainement pas [hésitation] l'avoir comme accompagnateur ou directeur spirituel ! [...] Quand j'allais à Trosly, bien sûr, nous nous rencontrions. Mais ce n'était pas vraiment un accompagnement. Mais il m'a dit une fois : "As-tu déjà pensé à l'appel au célibat ?" Et même si, bien sûr, j'y avais beaucoup pensé, et je m'étais même déjà dit que c'était peut-être mon chemin, mais intérieurement je me suis dit : "Tu n'as pas le droit de me demander ça !" [...] pourquoi faisait-il ça ? Il n'était pas mon directeur spirituel ou autre...»

En outre, Alice a le sentiment de ne trouver aucun soutien auprès des membres de L'Arche à Trosly, où elle se rend pourtant à plusieurs reprises au fil des ans, dans la mesure où elle est tenue au secret vis-à-vis d'eux (ce dont ils n'ont pas conscience) :

«À chaque fois que j'y allais, même si je vivais l'enfer à Mu... Je marchais dans la rue à Trosly et les gens me disaient : "Oh ! Alice ! Nous prions pour vous tous les jours ! Oh mon Dieu, c'est merveilleux ce que vous faites." Et j'avais envie de les tuer, parce qu'ils n'avaient aucune idée de ce que je vivais ! Et Jean et Odile racontaient des histoires sur cette communauté "paradisique". [silence] Et moi j'étais là, en train de mourir.»

Au bout de trois années, une remplaçante est envoyée un mois avant le départ définitif d'Alice, sans posséder aucune des compétences qu'Alice avait pourtant présentées à J. Vanier comme étant indispensables à la continuité de la communauté. À la fin de sa mission, son épuisement physique, mental et spirituel est complet. La loyauté et l'obéissance à J. Vanier, ainsi que son isolement l'ont placée dans une situation professionnelle et personnelle extrêmement difficile, à la limite de la mise en danger. Au moment de son départ, le rapport de confiance est rompu.

(Re) construction personnelle, professionnelle, vocationnelle

Ne se sentant pas capable de partager tout ce qu'elle vient de vivre auprès de sa famille, et n'étant pas encore rétablie, Alice choisit de vivre quelque temps en France, dans une distance prudente avec la communauté de Trosly. Tout en cherchant sa voie, elle reconstruit progressivement son lien à J. Vanier et à L'Arche :

«Jean m'était extrêmement fidèle. Chaque fois qu'il venait, il téléphonait à l'avance et disait : "Je vais venir. Est-ce que tu as le temps de prendre un café ?" Et donc nous nous sommes vus de temps en temps. Progressivement, j'ai pris conscience que bien que mon expérience ait été malheureuse, dans des circonstances terribles, il y avait bien quelque chose à L'Arche qui était pour moi. L'Arche est quelque chose d'important.»

Après avoir considéré plusieurs options, elle choisit de rejoindre une communauté au Canada, comme «simple assistante», ce qui lui permet selon elle de vivre l'aventure de L'Arche dans une langue, une culture, une spiritualité qui sont plus proches des siennes et dont elle maîtrise les codes :

«Une chose très importante, c'est que tout ceci se passe en Amérique du Nord. Ce Royaume est vécu en Amérique du Nord. Cela m'a vraiment touché, parce que ce sont mes racines. Ensuite, le côté spirituel [...] je me

sentais vraiment... et c'était grâce à Henri [Nouwen], que Dieu le bénisse, juste sa façon d'être... Je me suis sentie vraiment connectée à la façon dont L'Arche était vécue. [...] Et les gens étaient sincères. Les amitiés étaient [hésitation] je dirais plus faciles. Et j'ai forgé des amitiés fortes.»

Alice vit plusieurs années dans cette communauté au Canada, prenant des responsabilités intermédiaires tout en suivant des formations. Au cours des années 1990, elle est contactée à temps et à contretemps par les responsables successifs de la zone géographique de la communauté de Mu, lorsque cette dernière connaît de graves difficultés. Ces appels sont vécus douloureusement par Alice, pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'ils sont à chaque fois déconnectés de sa propre trajectoire et de ses préoccupations personnelles ; ensuite, parce qu'ils sont faits sans concertation avec les autres responsables internationaux (par exemple, un appel à revenir diriger la communauté lui est adressé le lendemain du jour où elle a donné sa réponse officielle, après discernement, à un autre appel qui lui avait été adressé pour assurer une autre responsabilité dans L'Arche). Enfin, parce qu'ils ravivent chaque fois son lien d'attachement complexe et douloureux à cette communauté : «L'Arche veut que je sois le sauveur, ce qui est tellement malsain.»

Nouveau départ. Réparation, prudence et schéma collectif

Finalement, face à la demande de retourner à Mu pour une année, elle accepte de s'y rendre pour plusieurs semaines pour voir si cela lui serait possible – après une telle absence de plusieurs années. Elle rend visite à tous les partenaires locaux, en particulier les communautés religieuses, les institutions médico-sociales et les familles des personnes accueillies par la communauté de L'Arche. Ce séjour la bouleverse.

«C'était extraordinaire, c'était comme ma famille, tu sais, comme retourner dans ma famille [...] c'était tellement merveilleux pour moi de les revoir et d'être accueillie, parce que L'Arche, L'Arche les avait trahis... Et ils m'ont traitée comme si j'étais leur plus proche sœur qui n'était jamais partie... c'était vraiment très beau.»

Sans en parler à personne, Alice prend également la décision de présenter ses excuses à tous, en son nom personnel et au nom de L'Arche, pour les mensonges, les secrets et la rupture de la relation de confiance :

«Ça m'a pris beaucoup, beaucoup d'énergie, mais c'était la bonne chose à faire. Je me sentais responsable, tu sais... Et je savais que ça ne viendrait pas d'ailleurs dans L'Arche. Jean n'allait pas s'excuser, les coordinateurs de zone n'allaient pas s'excuser...»

Fort de cette expérience doublement réparatrice, Alice commence à prendre au sérieux la proposition qui lui avait été faite et décide de s'investir pleinement pour étudier les conditions de possibilité d'une réouverture de la communauté. Un bras de fer commence alors, auquel O. Ceyrac participe, entre elle et le responsable régional, sous l'œil de J. Vanier qui reste discret :

«Avant de nous retrouver tous, je lui ai dit en aparté : “George, je pars pour un an pour voir s'il serait possible de rouvrir la communauté, si je vois un signe quelconque [...] sinon je dois dire non.” Il a accepté. Nous nous sommes ensuite retrouvés à Trosly, avec Jean et Odile, et Odile m'a dit : “Oh, Alice, c'est merveilleux que tu ouvres à nouveau la communauté!” J'ai regardé George – Jean était là – et j'ai répondu : “Non. J'ai été claire avec George. Je ne vais pas l'ouvrir. Je vais voir si c'est possible. Si la communauté doit ré-ouvrir à l'avenir, ce sera avec quelqu'un de Mu, pas avec un étranger comme moi.” “Mais non, non, non, Alice, c'est à toi de le faire. Je sais que c'est ce que Jésus veut, etc.” Franchement, je veux dire, j'ai eu droit à la totale! Alors j'ai été claire : “Dans ces conditions, je ne peux pas le faire. [...] je rentre au Canada demain si on me demande d'aller rouvrir la communauté, parce que je ne le ferai pas”.»

La fermeté d'Alice a payé : il est confirmé qu'elle part à Mu pour étudier la *possibilité d'une ré-ouverture* de la communauté. Alice négocie ensuite fermement ses conditions de vie sur place, son autonomie mais aussi l'objet de sa mission. Selon ses termes, elle refuse d'être «juste un étranger de plus payé par quelqu'un de l'extérieur». Elle met tout en œuvre pour s'insérer dans la vie quotidienne et la culture locale, et se fixe le but suivant : voir si des habitants seraient intéressés pour fonder une communauté de L'Arche.

Par de nombreux aspects, cette séquence qui précède le second départ d'Alice à Mu est profondément différente de la première. Pour Alice, la décision est prudente, collective et déspiritualisée (mais pas exempte de foi et de prière). Pour prendre sa décision, elle bénéficie cette fois d'une pluralité d'interlocuteurs qui la connaissent personnellement,

professionnellement ou spirituellement. Depuis son expérience de L'Arche au Canada, Alice bénéficie ainsi d'un accompagnement spirituel par un père jésuite. Elle bénéficie également des conseils d'un directeur de communauté au Canada, de plusieurs anciens dont elle admire et respecte la sagesse et l'expérience, et de ses amis. Ainsi, une petite équipe destinée à la soutenir et à l'accompagner à distance dans sa mission d'évaluation des conditions de réouverture de la communauté est mise sur pied. Cette configuration d'appui prend corps de manière pratique dans une réunion téléphonique mensuelle et des échanges épistolaires réguliers. J. Vanier n'en fait pas partie et n'est qu'un interlocuteur secondaire à qui elle n'a pas le sentiment de devoir rendre des comptes.

Au long de cette seconde séquence à Mu, Alice a pu, selon elle, s'opposer, négocier, poser et voir respecter des conditions, assumer le conflit et la divergence, mais aussi assumer sa propre part de responsabilité. La carrière d'Alice dans L'Arche s'est poursuivie jusqu'à ce jour.

L'amitié lucide dans la mission

La violence des désillusions, des oppositions, mais aussi des incompréhensions (d'autres auront lieu au fil des années qui suivent qui ne sont pas décrites dans ce récit) n'a pas entériné de rupture définitive entre Alice et J. Vanier. Au contraire, elle explique avoir bâti petit à petit une relation avec ce dernier qu'elle qualifie de lien d'amitié. Elle se sent capable non seulement de partager et d'assumer librement ses propres options et opinions, mais aussi de reconnaître ce qu'elle lui doit, particulièrement du point de vue spirituel :

«Au fil des années [silence. Hésitation] j'ai vraiment apprécié Jean. Et je [hésitation] me faisais un devoir de passer du temps avec lui. Je n'écrivais pas, il écrivait parfois, mais juste un petit truc... Mais chaque fois que j'allais à Trosly, je le voyais une ou deux fois. [...] parce que je pensais : il ne sera pas toujours là, alors pourquoi ne pas y aller et prendre un repas avec lui? [hésitation] Je l'ai vraiment apprécié. [...] j'avais une véritable affection pour lui. Je veux dire, me demander de mentir et tout ça, c'était vraiment dur. Mais quand même, vous savez... je dois dire que si je suis là où j'en suis dans ma vie de foi, c'est en grande partie grâce aux retraites et aux conversations avec lui.»

Alice ajoute :

«Mais étant donné mon expérience de ce que je croyais être une amitié sincère avec Jean, j'ai été complètement prise par surprise par ce que nous avons appris dans le rapport d'enquête en 2020. Je ressens un profond sentiment de trahison personnelle. Plus profondément, je ressens une horreur et un dégoût de savoir qu'il a utilisé son pouvoir pour abuser – sexuellement, spirituellement, émotionnellement – des personnes qui lui faisaient confiance.»

DE L'EMPRISE À LA DÉPRISE

Le cas que nous venons de présenter est loin d'être isolé. Le récit a mis en scène des dimensions que nous avons retrouvées dans des récits similaires de femmes et d'hommes qui ont pointé du doigt un «côté obscur¹» dans leur relation avec J. Vanier :

«J'ose ce mot emprise. Je me suis dégagé de ces emprises-là, mais Jean avait une forte place pour moi. Au début, j'étais trop dépendant, très certainement, de la vision de Jean. Je faisais beaucoup plus confiance à sa vision qu'à la mienne. Et L'Arche suivait beaucoup Jean, tous nos assistants. On avait des relations mutuelles à l'image de celle que Jean avait avec nous. On [hésitation] se parlait et on s'écrivait les uns aux autres en reproduisant ces relations-là, très spirituelles, très affectives, sans que ça soit du tout sexuel. C'était très affectif : chers petits frères, chères petites sœurs en Jésus. Il y avait une sorte de culture qui était dans L'Arche²...»

Le récit d'Alice rend compte de ces «asymétries de prise durables³», de cette toile tissée par des fils multiples et presque invisibles, qui, sans bruit, l'a prise au piège. L'emprise peut être définie comme une forme de «domination douce⁴», une prise de contrôle des expériences du monde social par un autre acteur. La trajectoire d'Alice montre la manière dont, progressivement et à bas bruit, toutes les dimensions de son existence (spirituelle, intellectuelle, affective, professionnelle) ont été contrôlées par d'autres qu'elle. Sa confiance dans l'appel et dans les intuitions de J. Vanier a pu conduire au renoncement à son désir personnel. En entretien,

1. Anonyme.

2. Anonyme.

3. Francis CHATEAURAYNAUD, «L'emprise comme expérience», *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 23 février 2015, consulté le 05 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4931>

4. *Ibid.*

plusieurs ont souligné leurs difficultés à assumer un désir personnel, à se sentir légitime de discuter les intuitions ou les idées de J. Vanier.

La relation d'emprise est une expérience de la violence difficile à observer et à saisir, pour la victime comme pour l'observateur¹. En effet, elle n'a pas nécessairement recours aux formes ritualisées du pouvoir, ni même aux techniques ordinaires de la manipulation. Elle opère « par petites touches », « discrètement » et repose sur la présence de processus plus profonds dont ce chapitre a exploré plusieurs facettes : fascination collective pour la figure prophétique et l'autorité charismatique, imbrication entre les sphères de l'intime, de la vie privée, de la vie professionnelle, spiritualisation omniprésente, personnalisation du pouvoir, isolement, etc. La relation d'emprise s'appuie aussi sur « une logique de réseaux [...] donnant l'impression que les obligations sont en réalité peu contraignantes – et pour le moins négociables² ».

Se conformant à un mode de relation imité sur celui de J. Vanier ou appris à L'Arche, plusieurs deviennent à leur tour des prophètes que d'autres écoutent, admirent, et de qui ils sollicitent conseils, sagesse, intuition, accompagnement. Leur venue est fêtée lors de leurs passages dans des communautés anciennes ou lors d'événements de la Fédération.

La dénonciation et le démantèlement d'une relation d'emprise ont ceci de difficile et douloureux qu'ils mettent en jeu le lien au groupe, au réseau, et peuvent conduire à l'isolement ou à l'exclusion. Ainsi, de nombreux entretiens avec des responsables dans L'Arche ont témoigné des effets violents et destructeurs de ces relations, en rapportant des expériences d'« épuisement », de « burn-out » ou de « crises personnelles », qui les conduisent à quitter leur communauté, mais aussi à entamer un indispensable processus d'émancipation. Professionnelle, spirituelle, ou personnelle, l'émancipation passe aussi parfois par la déception du maître, et par le risque d'une rupture avec lui.

À l'image du récit d'Alice, des entretiens ont rendu compte d'un processus de déprise, c'est-à-dire de la manière, des conditions et des moyens grâce auxquels des membres sont sortis de cette relation ou ont réussi à la transformer, principalement en restaurant une distance entre

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

l'acteur dominant et eux. Les outils d'émancipation sont nommés : institutions capables de contester ou défier la décision ou la position du leader charismatique, diversité des interlocuteurs, accompagnement spirituel en dehors de L'Arche. Si tous les récits recueillis en entretien n'ont pas la même issue positive que celle d'Alice¹, beaucoup ont pris le soin de confirmer leur loyauté à l'égard de l'organisation et de son fondateur, en se réjouissant d'être parvenus à « prendre de la distance », sans « jamais avoir eu de rupture dans la relation avec Jean ».

Conclusion

Ce chapitre a examiné en détail les mécanismes de légitimation de l'autorité de J. Vanier à L'Arche. Ils forment un cadre grâce auquel peuvent se déployer des situations d'emprise et d'abus de pouvoir. J. Vanier est une figure de chef charismatique, dont l'autorité repose sur une communauté émotionnelle partageant avec lui – ou croyant partager avec lui – un lien affectif fort et une confiance parfois aveugle, en l'absence de tout contrôle et de toute critique. Considéré à la fois comme un prophète, guide personnel, fondateur clairvoyant, homme exceptionnel, il peut exercer son autorité dans toutes les sphères de la vie personnelle, spirituelle, professionnelle des personnes, sans avoir recours à la contrainte. Au long de sa carrière prophétique, J. Vanier a pris soin de légitimer la forme d'autorité qui est la sienne et de former les personnes en responsabilité dans L'Arche.

Les récits des responsables de L'Arche ont montré l'existence d'une forme d'équivalence et d'imbrication étroite entre trois objets de croyance : J. Vanier (figure d'autorité charismatique) ; Dieu (Jésus ami des pauvres et des personnes fragiles) ; L'Arche (organisation poursuivant une mission légitime). Les discours et les représentations étudiés dans ce chapitre montrent la mise en cohérence de ce tripode, dont il paraît ensuite difficile de s'extraire : la relation à chaque pied donne sens

1. L'un des effets de notre campagne d'entretiens est de sur-représenter les cas de trajectoires qui ne se sont pas achevées par la rupture complète avec le fondateur et l'institution. D'autres personnes ont coupé les ponts, interrompu toute relation et disparu des réseaux de L'Arche. S'il a été difficile d'en rencontrer, la quatrième partie du rapport en présente quelques cas.

à la relation avec chacun des deux autres. En outre, lorsque les codes et les repères de la croyance en Dieu empruntent explicitement à ceux de l'Église catholique, cette relation triangulaire engage la relation du membre croyant à cette dernière.

Est-il possible de rompre avec l'un des trois pieds sans rompre avec les autres? Nombre de nos interlocuteurs ont témoigné de ce questionnement difficile. Les ingrédients favorables au développement de relations d'emprise exposés dans ce chapitre ont-ils disparu dans L'Arche? Deux années d'enquête dans L'Arche invitent à la vigilance.

PARTIE 4

Des abus au cœur de L'Arche

par *Claire Vincent-Mory* et *Antoine Mourges*

Introduction

par *Claire Vincent-Mory*

La quatrième partie du rapport aborde directement les cas d'emprise, d'agressions et d'abus sexuels commis dans l'espace de L'Arche qui ont été portés à la connaissance de la Commission. Que s'est-il passé ? De quoi parle-t-on ? Quels mécanismes peut-on identifier ?

Abus, système. Quel vocabulaire ?

Il paraît indispensable de dire quelques mots de la manière dont les travaux de sciences humaines et sociales de la Commission envisagent la dimension abusive des situations rapportées. La fréquence des dénonciations d'abus dans l'espace public et sur la scène médiatique pourrait conduire à préférer placer le terme «abus» à distance. Il nous semble cependant qu'il est possible d'en faire ici un usage pertinent, à condition de clarifier au préalable la définition et l'approche qui sont les nôtres. De manière générale, nous définissons l'abus sexuel comme un usage de pouvoir injuste à caractère sexuel occasionnant un préjudice pour la personne qui le subit¹.

Dans la continuité des précautions rappelées par les auteurs du rapport de la CIASE, nous sommes conscients des risques posés par l'usage

1. Les usages légaux de l'abus, en France, sont associés au fait de profiter de la vulnérabilité d'une personne pour en tirer un avantage personnel (abus de confiance, abus de faiblesse, etc.). L'abus sexuel n'est pas une catégorie pénale (d'autres existent, citées dans ce rapport), contrairement à ce qui est établi dans les pays d'Amérique du Nord.

de l'expression «abus sexuel». D'abord, elle pourrait supposer l'existence d'un seuil d'autorisation de comportements sexuels (jusqu'à une certaine «limite», certains seraient «tolérables¹»). Sur ce point, nous ne perdons pas de vue que les abus sexuels s'inscrivent en réalité dans un double continuum : un continuum de violences (entre des infractions sexuelles et d'autres formes de violence²); mais aussi un continuum de rapports de pouvoir dans lesquels les actes abusifs sexuellement sont imbriqués (qu'ils se déclinent dans le champ matériel, spirituel, professionnel, etc.). Ensuite, le terme «abus» est polysémique. Par convention, il est souvent mobilisé pour désigner des «maltraitements». Dans ces conditions, l'expression peut-elle être légitimement mobilisée par la Commission pour nommer des actes auxquels certaines personnes semblent en apparence avoir adhéré, en assumant leur caractère transgressif, mais aussi aux yeux de qui ces comportements ont pu prendre l'apparence de la tendresse, de l'affection, voire de l'amour? En s'appuyant sur les travaux de Ben Mathews et de Delphine Collin-Vézina, des auteurs du rapport de la CIASE retiennent les trois critères de caractérisation suivants pour identifier des actes d'abus du point de vue des sciences humaines et sociales :

§0126 – une relation de pouvoir : il faut qu'il y ait proximité ou dépendance entre la victime et l'agresseur, que ce lien soit familial (parent), institutionnel (enseignant, clerc) ou économique (employeur). Ce rapport de pouvoir peut se superposer à d'autres, d'âge (adulte vs enfant), de genre (homme vs femme), etc. ;

§0127 – une exploitation d'une situation de dépendance d'une personne vis-à-vis d'une autre : l'abuseur utilise sa position supérieure pour son bénéfice et au détriment de celui de la personne abusée ;

§0128 – une absence de consentement valide, résultant de l'asymétrie de la relation³.

1. *Les violences sexuelles dans l'Église catholique, France 1950-2020*. Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, octobre 2021, p. 81-83.

2. La littérature est abondante. À titre indicatif : Véronique LE GOAZIOU, «Les violences sexuelles : point de vue sociologique», in Bruno GRAVIER (dir.), *Penser les agressions sexuelles. Actualité des modèles, actualité des pratiques*. Toulouse, Érès, 2016, p. 15-34. ; Liz KELLY, «Le continuum de la violence sexuelle», *Cahiers du Genre*, vol. 1, n°66, 2019 (1989), p. 17-36.

3. *Les violences sexuelles dans l'Église...*, op. cit., p. 83.

Nous souscrivons à cette perspective, en assumant de porter notre regard prioritairement sur les configurations d'emprise qui les ont rendues possibles.

Ce point introduit utilement une question difficile posée à la commission d'étude dans son mandat : ces abus sexuels dans L'Arche – et les configurations d'emprise qui les ont rendus possibles – sont-ils «systémiques»? Pour la Commission, interroger la dimension systémique signifie d'abord tenter d'identifier des éléments caractéristiques répétés, communs à différentes configurations abusives. D'autre part, nous tentons de comprendre les raisons pour lesquelles des relations abusives impliquant des agressions sexuelles ont pu se reproduire, se maintenir durablement dans le temps et échapper à la sanction pénale. Enfin, répondre à cette interrogation implique de tenir ensemble plusieurs niveaux d'analyse, en considérant dans un même mouvement l'échelon de la relation interindividuelle entre les protagonistes, celui des organisations et des institutions au sein desquelles des actes d'abus sont rendus possibles, et plus largement, celui des sociétés dans lesquelles ils se déploient¹. Le lien entre les cadres sociaux (politiques, juridiques, religieux, familiaux, culturels) et les faits confiés à la Commission est évident². Dans cette quatrième partie, notre analyse se concentre sur l'étude des relations interindividuelles entre les auteurs d'abus et les personnes qui se reconnaissent comme victimes ou survivantes, tout en montrant les liens avec l'échelon des organisations, ce qui est particulièrement visible dans le chapitre 13 portant sur le lieu de «La Ferme» à Trosly, ainsi que dans le chapitre 18, qui retrace les processus de sortie des configurations d'emprise et d'abus.

Organisation multicentrique et fédération de communautés partiellement autonomes, L'Arche internationale est traversée dans son histoire et par endroits par des configurations d'emprise. Ces dernières ont conduit à des situations d'abus de pouvoir et d'abus sexuels qui ont pu former un système. Les situations identifiées prennent place pour la plupart dans le contexte de la communauté de Trosly-Breuil, sur lequel

1. Sur ce point, voir Louise FINES, *Les systèmes d'abus au pouvoir. Les abuseurs veulent maintenir l'ordre des choses*, Paris, L'Harmattan, 2019.

2. La littérature est abondante. Nous nous contenterons, faute d'espace, de renvoyer aux sources bibliographiques citées au fil du rapport.

notre analyse se concentre. Jusqu'ici, le rapport a mis en lumière que le « noyau sectaire » gravitant autour de J. Vanier et T. Philippe, s'il devient rapidement très minoritaire dans L'Arche, est inséré dans des réseaux (familiaux, religieux, etc.) connaissant des configurations abusives similaires. Celles dont nous rendons compte prennent forme dans leurs liens avec des lieux extérieurs à Trosly-Breuil et extérieurs à L'Arche (famille Saint-Jean, ordre dominicain, les carmels étudiés au chapitre 8, certains Foyers de Charité)¹. De ce point de vue, si le quatrième temps du rapport prend la forme d'une étude de cas dans L'Arche, impliquant J. Vanier, son maître T. Philippe ainsi que d'autres disciples comme G. Adam, il a l'ambition d'apporter des éléments capables de soutenir – dans des travaux ultérieurs – l'exercice de la comparaison, en identifiant les singularités des situations d'emprise et d'abus dans L'Arche, mais aussi leurs continuités et leurs points communs avec d'autres.

Méthodes et cas considérés

Une analyse historique et sociologique telle que celle que nous développons dans cette partie prend le risque de paraître froide, crue ou dénuée d'empathie. Notre intention est de présenter de manière rigoureuse des situations douloureuses, en proposant des clés de compréhension permettant de naviguer sur ce qui peut apparaître, au premier abord, comme un océan de confusion. En effet, les cas confiés à la Commission sont hétérogènes par la nature des actes, par les lieux géographiques, et par la manière dont ils sont nommés et présentés par les personnes concernées. Si des personnes se présentent comme « victimes » ou « survivantes » d'une relation abusive, quelques-unes se sont présentées plutôt comme des partenaires consentantes d'une relation transgressive.

L'ambition n'est pas de proposer une analyse représentative de l'ensemble des formes d'abus sexuel justifiées par des croyances mystico-sexuelles héritées de T. Philippe. Plutôt, à partir de plusieurs dizaines de cas de relations abusives impliquant trois auteurs d'abus, pour

1. Concernant J. Vanier, on doit remarquer que si Trosly-Breuil, son lieu de résidence, apparaît comme l'épicentre des relations abusives qu'il a tissées, de nombreux faits recensés sont survenus lors de ses déplacements à travers le monde. La même remarque vaut pour T. Philippe, même si ses déplacements sont plus limités.

lesquels nous disposons d'un matériau solide, nous exposons les principaux ressorts et les schémas d'emprise par lesquelles des femmes et – plus rarement – des hommes¹ ont pu être pris dans la toile tissée par un maître et ses disciples les plus fidèles. Les continuités et les transformations des dispositifs de séduction et de l'argumentaire destinés à convaincre et à soumettre l'autre sont mises en lumière. Enfin, nous présentons la manière par laquelle des personnes prisonnières rendent compte de leur processus de sortie des situations abusives. Pour cela, le parti pris est de considérer sérieusement la subjectivité des personnes prises dans ces schémas relationnels mêlant accompagnement, affectivité, prière, gestes intimes, actes sexuels (qu'ils soient dénoncés comme des agressions et des abus ou revendiqués comme libérateurs et fructueux), c'est-à-dire de rendre compte de la manière dont elles nomment et comprennent ce qui a été vécu.

Avant d'entrer dans l'exposition de situations de nature sensible, nous présentons la démarche d'enquête et d'analyse. Les sources mobilisées sont nombreuses : récits collectés lors de la campagne d'entretiens, documents personnels confiés à la Commission (journaux intimes, correspondances), documents d'archives (notamment ADPF, AGOP et ACDF). Nous mobilisons des méthodes qualitatives comme l'étude de cas ou l'analyse de discours, particulièrement adaptées à l'examen de phénomènes abusifs qui se sont déroulés dans une organisation ancienne, mondialement implantée et dont les traces archivées sont extrêmement inégales selon les lieux et les périodes. L'enquête a cherché, par la construction de relations de confiance avec les personnes, par la réalisation d'entretiens ajustés aux souhaits de chacune, mais aussi par le croisement des divers matériaux, à saisir avec toutes leurs nuances les situations d'emprise et d'abus qui ont été confiées. Ce choix méthodologique oblige à rappeler une évidence : la commission d'étude de

1. À ce jour, la Commission a eu connaissance de trois cas d'hommes (pour la sphère de L'Arche). L'un est J. Vanier. Le second (G. Adam) semble se considérer comme un « initié » des pratiques mystico-sexuelles issues de T. Philippe et semble y avoir adhéré, ainsi que nous le montrons dans cette quatrième partie du rapport. Un troisième homme, Joseph (nom d'anonymat), dit avoir été agressé sexuellement par une femme, proche de T. Philippe, selon un schéma d'agression en tous points similaire à tous ceux qui sont exposés dans cette quatrième partie.

L'Arche n'est pas en mesure de donner une estimation précise du nombre de personnes ayant été prises dans une configuration abusive impliquant un acte sexuel ou un geste intime non consenti¹.

Cela étant dit, l'enquête conduite par la Commission a permis de réunir un matériau solide par sa quantité et par sa pertinence, relatif à plusieurs dizaines de cas² qu'il nous faut à présent introduire. Au fil de son enquête, la Commission a eu connaissance de 25 femmes qui ont vécu, à un moment de leur relation avec J. Vanier, une situation d'accompagnement impliquant un acte sexuel ou un geste intime (baiser sur la bouche, caresses corporelles). D'un point de vue chronologique, ces relations s'étalent sur une période allant de 1952 à 2019. Elles englobent par conséquent des situations remontant à l'Eau vive dont nous avons vu que certaines se prolongent à L'Arche. Certaines femmes sont aujourd'hui décédées. Parmi les 25 femmes, 14 ont été ou sont toujours membres de L'Arche. Certaines y ont fait carrière. D'autres, moins nombreuses, sans avoir été membres de L'Arche, sont proches d'une communauté.

1. Ce choix méthodologique a aussi reposé sur les conditions d'enquête : un recensement – même partiel – de tous les cas d'emprise et d'abus sexuel était impossible à faire (pour le groupe de chercheurs mobilisé) pour une organisation internationale et multilingue née il y a 60 ans, pour laquelle la quantité d'archives est non seulement colossale, mais aussi disséminée dans le monde entier. Un travail d'élaboration d'estimations statistiques n'était donc pas envisageable. Le contexte de COVID a fortement compliqué la tâche (fermetures de frontières, contraintes de déplacement, fermetures de lieux d'archives, etc.). Le choix a donc été de concentrer les efforts sur la compréhension fine de la construction historique et sociologique des situations d'emprise et d'abus sexuels.

2. Comment avons-nous identifié ces femmes et ces hommes ? Certains nous ont contactés directement, d'autres nous ont été signalés par un tiers, ou par la lecture de documents explicites obtenus dans des fonds d'archives, ou encore par recoupement des entretiens avec des personnes rencontrées au fil de l'enquête. La prise de contact directe avec la Commission a été possible grâce à l'établissement, depuis le site internet de L'Arche internationale, d'une adresse de contact. Notre travail a aussi bénéficié des résultats des enquêtes antérieures conduites depuis 2014 sur les abus sexuels attribués à T. Philippe, J. Vanier, G. Adam : témoignages recueillis par L'Arche internationale depuis 2014 et par GCPS en 2019 (dont le rapport avait fait état de six femmes majeures abusées par J. Vanier). Ni GCPS, ni les responsables de L'Arche ne nous ont transmis de noms, d'informations ou de documents sans le consentement préalable des personnes concernées. Plusieurs l'ont donné. Les refus d'entrer en communication avec nous, comme le refus de nous transmettre un témoignage antérieur ont été scrupuleusement respectés par toutes les parties.

Parmi les 25, nous avons pu conduire des entretiens avec 8 femmes¹. Selon les préférences de chacune, ces échanges ont pris la forme d'entretiens semi-directifs ou de récits de vie, avec un ou plusieurs membres de la Commission. Dans un seul cas, l'entretien a eu lieu par écrit, par l'échange de questions ouvertes et de réponses écrites selon des procédures préservant l'anonymat. Cinq femmes ont décliné notre invitation. En l'état actuel de nos connaissances, et compte tenu des choix méthodologiques exposés plus haut, l'hypothèse est forte que ce nombre de 25 soit inférieur au nombre réel de femmes concernées. En outre, ce nombre ne tient pas compte des correspondantes mentionnées par le chapitre 6 pour lesquelles la Commission n'a eu aucune donnée complémentaire (« Léa », « Alex », etc.).

Si le mandat confié à la Commission l'a conduite à se concentrer sur J. Vanier, l'enquête a permis d'identifier 23 personnes abusées sexuellement par T. Philippe. Ce chiffre est loin d'être exhaustif, puisqu'on a fait le choix de ne retenir que quelques-unes des situations postérieures à la fondation de L'Arche, capables d'apporter des éléments significatifs pour la mise en évidence des structures du système d'abus. La deuxième partie du rapport a rappelé que pour la période de l'Eau vive, l'enquête du Saint-Office concluait à l'implication de 33 personnes. Un petit nombre d'entre elles fait partie de ces 23 personnes que la Commission a été en mesure d'identifier. Parmi ces dernières, la quatrième partie du rapport analyse en particulier les cas de 14 personnes qui ont été ou qui sont toujours membres de L'Arche au moment de l'enquête. Parmi ces 14 personnes, 5 femmes ont accepté un ou plusieurs entretiens avec des membres de la Commission². Nous avons dialogué par écrit avec une sixième femme³. Par ailleurs, les enquêtes antérieures à la nôtre nous ont permis d'avoir accès à un matériau complémentaire important par sa pertinence et sa quantité (comprenant notamment des témoignages écrits et des comptes-rendus d'auditions). Comme dans le cas de J. Vanier, sans pouvoir produire d'estimation quantitative précise, notre connaissance approfondie du matériau

1. Entretiens 2, 45, 51, 52, 77, 90, 92, 111.

2. Entretiens 8, 11, 90, 104, 117.

3. Donna Maronde Varnau.

d'enquête historique et sociologique nous permet de faire l'hypothèse que les nombres que nous citons sont nettement en deçà du nombre de personnes abusées sexuellement par T. Philippe.

Au-delà, l'enquête a conduit la Commission à identifier d'autres situations d'agression ou d'abus sexuel qui relèveraient des croyances mystico-sexuelles apprises de T. Philippe, et qui impliqueraient d'autres membres de L'Arche. Il semblerait que trois disciples de T. Philippe, au moins, aient à leur tour abusé sexuellement, agressé ou « initié » d'autres personnes, en se référant aux croyances mystico-sexuelles apprises de lui. J. Vanier en est un. Deuxièmement, la Commission a pris connaissance de manière approfondie de deux cas de femmes qui disent avoir subi une relation abusive avec G. Adam, prêtre à L'Arche de Trosly-Breuil pendant plusieurs décennies. L'une d'elles a dénoncé auprès des autorités ecclésiales les abus dont elle dit avoir été victime. Ces deux cas sont pris en compte dans notre analyse. Enfin, la Commission a eu connaissance d'une situation similaire à celle vécue par J. Vanier avec Jacqueline d'Halluin en 1952 : un homme, Joseph (nom d'anonymat) a été entraîné par une femme proche de T. Philippe¹ à des pratiques mystico-sexuelles qu'il considère comme abusives.

Au fil de ce quatrième temps du rapport, nous examinons successivement chaque étape des relations abusives impliquant J. Vanier et T. Philippe, de celles attribuées à G. Adam, mais aussi parfois à Marie-Dominique Philippe. Le chapitre 13 retrace l'histoire et le fonctionnement du foyer de La Ferme, qui apparaît comme un épiceutre des abus à Trosly-Breuil. En soulignant à chaque fois les points communs et les différences entre les configurations abusives, le chapitre 14 se penche sur le moment de la séduction, en donnant quelques marqueurs significatifs du profil des personnes qui entrent dans ces relations abusives, et des formes d'emprise qui les soutiennent. Le chapitre 15 décrit les comportements et les actes ayant une dimension sexuelle possiblement non consentie. Le chapitre 16 présente l'argumentaire déployé par J. Vanier, T. Philippe et G. Adam pour convaincre les personnes séduites. Puis, le chapitre 17 se place du point de vue de ces dernières, pour comprendre pour quelles raisons elles n'ont pas explicitement rejeté les propositions

1. Sollicitée, cette femme n'a pas souhaité rencontrer la Commission pour un entretien.

mystico-sexuelles. Enfin, le chapitre 18 rend compte des diverses manières par lesquelles des femmes et des hommes pris dans ces relations abusives sont parvenus à en sortir, en expliquant aussi la façon dont les institutions de L'Arche sont entrées dans un processus de déprise collective.

CHAPITRE 13
Permettre l'interdit
La Ferme dans L'Arche

par *Claire Vincent-Mory*
et *Antoine Mourges*

Pour entrer dans cette quatrième partie du rapport, nous présentons l'espace de «La Ferme». Lieu d'exercice visible du ministère de Thomas Philippe, puis de son successeur Gilbert Adam, La Ferme est un foyer d'accueil singulier et autonome au sein de la communauté. Elle est le lieu de croisement, pendant plusieurs décennies, entre différents groupes que le rapport a présentés : anciens de l'Eau vive, «initiés», membres divers des communautés de L'Arche. L'enquête a révélé qu'elle a constitué un espace privilégié de développement de situations d'emprise, d'actes abusifs – notamment sexuels – mais aussi d'initiation de disciples. Autour de T. Philippe, La Ferme aurait-elle été une «nouvelle Eau vive», permettant l'interdit ?

Ce chapitre présente les principaux éléments de l'histoire de ce lieu, en s'attachant à la période pendant laquelle T. Philippe en était le centre. Il a pour but de mieux comprendre le cadre et les conditions dans lesquels des faits d'emprise et d'abus ont pu avoir lieu, se répéter, tout en demeurant peu visibles. Plusieurs dimensions de l'institutionnalisation de La Ferme font l'objet d'une analyse attentive. Nous rendons compte de la dissimulation visible de la condamnation de 1956, de l'entreprise de réhabilitation du ministère et de la réputation de sainteté de

T. Philippe, mais aussi des formes de protection et de *damage control*. Ce chapitre est construit de manière chronologique, en 3 séquences successives (1964-1972 ; 1972-1991 ; depuis 1991).

1964-1972. Reconstruire un ministère visible et légitime pour T. Philippe

LE RÔLE CENTRAL DE T. PHILIPPE DANS LA VIE COMMUNAUTAIRE NAISSANTE

Aumônier «caché» du Val Fleuri dès la fin de l'année 1963, T. Philippe est au cœur de la dynamique communautaire qui se déploie à Trosly. Il célèbre la messe chaque matin, dans une pièce d'un bâtiment appartenant à Mlle Marie-Madeleine Gsell. Transformée en chapelle, cette pièce est attenante à un «réduit» où loge T. Philippe. La plupart des assistants sont présents quotidiennement à la messe, au point que la chapelle est pleine et que l'on est «serrés». Dès 1965, l'adoration eucharistique ainsi que le chapelet hebdomadaire commenté par T. Philippe sont mis en place. T. Philippe reçoit les assistants et les personnes présentes dans le village pour des moments d'accompagnement et l'administration des sacrements¹.

Comme l'a montré le chapitre 11, T. Philippe participe activement à la construction de la dynamique communautaire dès ses débuts : il rédige les premiers «statuts provisoires» de la communauté de Trosly en 1967, anime et contribue aux rencontres des membres engagés à Ourscamp, mais aussi aux réunions du conseil de l'œuvre dont il est membre de droit. À ce titre, il participe à la validation des admissions et des renvois, à toutes les décisions soumises au conseil. C'est un interlocuteur privilégié des membres permanents exerçant les premières responsabilités dans la communauté. Il prend position sur de nombreux sujets débattus au cours des premières années, comme celui de la pertinence d'ouvrir un foyer féminin, l'équilibre entre pratique religieuse et temps de travail, la compatibilité entre développement d'une communauté chrétienne et Centre d'Aide par le Travail (CAT), etc.

1. Antoinette MAURICE, *Cette richesse qui vient du pauvre*, 2007, p.32-33 ; Gilbert ADAM, «Mon histoire», blog personnel [En ligne] URL : <http://www.pere-gilbert-adam.org/d-C-est-divinement-grace-a-Jesus-que-pu-realiser-la.html>.

L'autorité multiforme de T. Philippe dans la communauté est soutenue par les discours de légitimation et de déférence de J. Vanier. À titre d'exemple, dans le document de bilan des premières années de L'Arche rédigé par J. Vanier en 1970, ce dernier cite les «signes intérieurs et extérieurs» fondant sa certitude personnelle que «la Providence non seulement veille sur nous mais nous indique [...] la direction». Les deux premiers signes mettent en valeur le rôle central de T. Philippe : «Les circonstances autour de la fondation de L'Arche en 1964, la présence si importante du Père Thomas à Trosly depuis 63¹.»

T. Philippe reçoit régulièrement les personnes accueillies en situation de handicap, et de nombreux témoignages insistent sur sa capacité à reconforter et apaiser.

DISCRÉTION INSTITUTIONNELLE

Du point de vue de la SIPSA, qui constitue l'interface légale du mouvement, la présence du Père Thomas et l'importance des activités religieuses sont quasi invisibles jusqu'au milieu des années 1970. Les documents (rapports moraux annuels, etc.) passent sous silence cette part pourtant centrale des activités de la communauté naissante. Par exemple, les pèlerinages annuels à Rome, Fatima ou La Salette sont présentés comme des «voyages d'été» (au Portugal, dans les Alpes), sans aucune référence à leur dimension spirituelle.

Le nom de T. Philippe n'apparaît jamais dans les documents institutionnels. Pourtant, les rapports sont précis et décrivent sur plusieurs dizaines de pages les activités, les enjeux et les défis de la dynamique archienne. Par exemple, la présentation des équipes est détaillée : elle inclut le nombre et la qualité de tous et mentionne de nombreux noms. Le rapport moral de 1968 laisse apparaître pour la première fois la mention rapide d'un «aumônier»². Par ailleurs, on note que si J. Vanier a coopté rapidement à la SIPSA des membres proches et de confiance, parmi lesquels des «tout-petits» (J. d'Halluin, G. McDonald, J. Riandey, etc. Voir chapitre 11), il semble tenir à l'écart T. Philippe qui ne rejoindra jamais les membres de la SIPSA. Cette discrétion ne peut être

1. J. VANIER, Rapport 1970, AAT.

2. *Idem*.

imputée simplement à son statut de clerc face à une association laïque : le père André Stoecklin, supérieur de l'abbaye d'Ourscamp, par exemple, est membre du CA de la SIPSA à cette période.

On trouve un autre exemple de cette volonté de rester à l'arrière-plan des structures officielles dans les lettres que T. Philippe adresse à ses supérieurs dominicains et au Saint-Office à partir de 1964¹. Ces correspondances révèlent en creux la crainte de T. Philippe et des anciens de l'Eau vive que leur regroupement à Trosly-Breuil ne soit compris par les autorités romaines et n'entraîne de nouvelles mesures à leur encontre. Comme l'ont déjà montré les chapitres 7 et 9, cette crainte est visible dans le discours de dissimulation que T. Philippe adresse à sa hiérarchie.

La sanction frappant T. Philippe n'étant pas levée, ces correspondances ont essentiellement pour objet de demander sa réhabilitation. Retrouver le pouvoir de confesser librement hommes et femmes est pour lui un enjeu crucial, car ne pas en disposer attire l'attention sur lui. Ce pouvoir lui est donné de manière temporaire pour les hommes jusqu'en 1970, puis pour les hommes et les femmes pour des périodes de plus en plus longues (un an en 1970, 3 ans en 1971, 5 ans à partir de 1974). Dans ses demandes, T. Philippe décrit sa vie à Trosly-Breuil d'une manière bien particulière. Il se présente invariablement comme un pénitent, reconnaissant ses égarements passés, demandant pardon pour le tort qu'il a causé à ses supérieurs (ses victimes ne sont pas mentionnées), insistant sur la longueur de sa pénitence et les souffrances qu'elle engendre. Ainsi en mars 1964 :

«L'Esprit-Saint veut bien lui-même venir me consoler en m'attirant plus encore en cette vie de solitude, que je puis mener facilement ici. Vous comprenez que les blessures si profondes de ces dernières années, qui restent si sensibles, ne peuvent trouver d'apaisement que près de Dieu seul, et près des pauvres malheureux, que je puis mieux comprendre et aider grâce à ces souffrances (les miennes) tjrs. actuelles². »

1. Elles sont conservées dans le dossier de T. Philippe (III M 815) aux ADPF. Il comprend plus de 250 documents, regroupés en six sous-dossiers couvrant chacun une décennie. Pour l'essentiel, il s'agit de correspondances entre T. Philippe, les prieurs successifs de la province de France, la curie généralice, le Saint-Office et les évêques successifs de Beauvais.

2. Lettre de T. Philippe au p. Kopf, 2 mars 1964, III M 815, ADPF.

Les arguments mis en place vont se répéter ensuite inlassablement les années suivantes. Notons la présentation répétée de sa vie comme une «vie de solitude». En décembre 1964, il évoque «cette vie de solitude et d'humble service de miséricorde vis-à-vis de ces pauvres¹». Un an plus tard, il «remercie Jésus et sa Sainte mère de pouvoir ici mener une vie de plus en plus solitaire et retirée avec ce simple ministère de miséricorde près de ces pauvres²». En 1967, alors que le provincial a changé³, puis en 1969, la rhétorique reste la même :

«Je remercie toujours profondément Dieu et mes supérieurs religieux, de m'avoir permis de mener à Trosly cette vie de solitude et d'avoir près de ces pauvres cet humble apostolat. Le Saint-Esprit m'attire de plus en plus vers cette vie cachée qui convient si bien aux Pères plus âgés⁴. »

L'usage du thème de la solitude devient un peu moins fréquent après 1970 et la première notoriété de L'Arche. Il n'est pas sans fondement durant ses premiers mois à Trosly-Breuil. Mais au-delà de la fondation de L'Arche il ne correspond plus à la réalité puisque T. Philippe est l'initiateur, avec J. Vanier, d'une communauté qui connaît une croissance rapide (chapitre 10).

Un dernier point frappe particulièrement à la lecture de ses lettres : jusqu'en 1979, T. Philippe ne fait aucune mention de L'Arche, ni de sa fondation, ni de la présence de J. Vanier à Trosly. La première mention vraiment explicite vient du témoignage écrit donné par Jean Vanier en 1979 pour soutenir une nouvelle demande de réhabilitation de T. Philippe. Si on s'en tient au contenu de ces lettres, jusqu'à la seconde moitié des années 1970, T. Philippe est, à Trosly-Breuil, l'aumônier très solitaire du Val Fleuri.

LA FONDATION DE «LA FERME»

Or, pendant ces années-là, la dynamique à Trosly est tout autre. Dès ses premières formulations, le projet ambitieux de «Centre Médical» de Trosly-Breuil envisage la construction d'un lieu dédié au ministère

1. Lettre de T. Philippe au p. Kopf, 29 décembre 1964, III M 815, ADPF.

2. Lettre de T. Philippe au p. Kopf, 25 décembre 1965, III M 815, ADPF.

3. Lettre de T. Philippe au p. Rettenbach, 27 décembre 1967, III M 815, ADPF.

4. *Idem*.

du prêtre (voir chapitre 10). Compte tenu de la place centrale de T. Philippe, on peut affirmer que cette intention est liée à sa présence dans la dynamique.

La croissance constante du nombre de membres de la communauté à Trosly-Breuil et l'autorité de T. Philippe (statutaire – il est « prêtre de l'Église catholique », spirituelle, morale, communautaire) conduisent rapidement à lui confier un lieu dédié, plus spacieux et plus ambitieux que la pièce-chapelle située place des fêtes. Pour cela, la SIPSA fait l'acquisition en septembre 1972 d'une « grange en pierre avec jardin sise au lieudit La Ferme à Trosly-Breuil¹ ».

Selon les documents de cette période², le lieu est présenté comme un « complexe³ » dédié au repos du personnel et à l'accueil des visiteurs :

« Nous avons pu transformer une ancienne ferme à Trosly en chapelle, bibliothèque, chambre – un lieu de repos, de silence et de prière dont nous avons senti le besoin depuis longtemps. La Ferme sert comme logement du personnel et des visiteurs de passage. [...] Le nombre de personnes qui viennent nous visiter ne cesse de grandir. L'aménagement de LA FERME permet d'accroître sensiblement notre capacité d'accueil et de donner à ceux qui le désirent la possibilité de nous rencontrer plus profondément⁴. »

La conception et l'aménagement de l'oratoire et de la chapelle, destinée à accueillir 300 personnes, sont dirigés par J. d'Halluin. Un logement d'une pièce (à la fois chambre à coucher et bureau) est aménagé pour T. Philippe. La pièce attenante sert de salle d'attente pour les personnes désireuses de le rencontrer.

Au-delà de sa présentation institutionnelle, « La Ferme » est perçue à l'intérieur de la communauté comme l'un de ses foyers, original par sa vocation particulière : c'est un « lieu spirituel d'accueil et de retraite pour des personnes fragiles psychologiquement⁵ ». Organisé autour de la personne de T. Philippe et de son sacerdoce, ce foyer est placé sous la responsabilité de J. d'Halluin. Foyer singulier, La Ferme, avec sa

1. Compte-rendu de l'AGO de la SIPSA du 6 novembre 1973, AAT.

2. *Idem*.

3. Rapport moral de la SIPSA, AGO 1973, p. 11, AAT.

4. Rapport moral de la SIPSA, AGO 1972, AAT.

5. A. MAURICE, *op. cit.*, p. 88.

chapelle, est aussi le lieu de la vie religieuse de la communauté. Elle est dédiée à l'occasion de la fête du Corps et du Sang du Christ (Fête-Dieu). Cette fête devient la fête-anniversaire de La Ferme et l'on trouve trace de sa célébration par la communauté de Trosly jusqu'au tournant des années 1990. S'il s'agit d'une fête notable du calendrier catholique, nous rappelons qu'il s'agit aussi d'une date anniversaire importante pour J. Vanier et J. d'Halluin : c'est « leur fête », celle du jour de l'initiation du premier par la seconde (chapitre 2).

1972-1991 : Le lieu autonome du « vieux berger¹ » de L'Arche

Jusqu'à son départ en 1991 et son décès en 1993, T. Philippe est le pasteur de la communauté. Comme l'expose le chapitre 11, il est membre de droit du conseil communautaire de la communauté de Trosly et y possède une autorité formelle, bien que sa participation ait été décroissante au cours des années 1980.

La Ferme possède selon les membres de la communauté une double « vocation » qui n'est définie par aucune constitution ni aucun règlement : hôtellerie pour les visiteurs de passage et les membres de L'Arche ; « diffusion des écrits et de la parole du Père Thomas et de Jean Vanier² ». Administrateurs et responsables le répètent à l'envi : l'activité de La Ferme est faite pour l'ensemble des communautés de L'Arche. Au-delà, la « vocation » de La Ferme s'apparente selon T. Philippe à une vocation contemplative centrée sur l'adoration eucharistique. Ses trois « buts essentiels » sont l'adoration, l'accueil et la diffusion de la spiritualité³. Les activités religieuses sont premières et centrales : adoration eucharistique quasi permanente (de 5 h du matin à 23 h environ, tous les jours) ; un à trois chapelets quotidiens, messe tous les soirs à 18 h au cours de laquelle T. Philippe prend longuement la parole, enseignement de T. Philippe le samedi matin lors des « Rencontres de La Ferme ».

1. Compte-rendu de la réunion de la commission pastorale du 19 septembre 1977, p. 2, AAI.

2. Procès-verbal de l'assemblée générale de l'association « Les Chemins de L'Arche », 28 juin 1991, p. 1, AAI.

3. T. PHILIPPE, « Les trois buts essentiels de La Ferme », rencontre de La Ferme du 13 septembre 1986.

UN LIEU AUTONOME ? LA COMMUNAUTÉ ET LA FERME,
DES RELATIONS COMPLEXES

L'autonomie de La Ferme, par rapport à la communauté de L'Arche à Trosly, est un sujet de tension depuis sa fondation. Le lieu doit-il être intégré ou séparé de la communauté ?

Sur le plan institutionnel, J. Vanier, soutenu par d'autres membres du conseil communautaire, souhaite que La Ferme ait sa propre existence légale hors de la SIPSA. En apparence, les raisons sont plurielles. La mémoire collective, rapportée par plusieurs anciens responsables de la communauté de Trosly véhicule l'idée que J. Vanier aurait pris peur en voyant l'importance politique croissante de la gauche en France. Il aurait craint que les subsides publics versés à la communauté soient remis en question en cas d'arrivée au pouvoir d'une gauche perçue comme anticléricale. D'autre part, l'activité communautaire reçoit des dons, en particulier T. Philippe pour ses «œuvres» religieuses. Il souhaite pouvoir en disposer librement, indépendamment de la SIPSA. En tout état de cause, il s'agit de séparer légalement les activités liées à l'activité médico-sociale de toutes les autres. Pour ces raisons, l'association «Les Chemins de L'Arche» est fondée au mois d'avril 1977. Pierre Leborgne en est le président pendant quatorze ans. Aux côtés de T. Philippe ou J. d'Halluin, J. Vanier est administrateur de l'association jusqu'à son intégration au sein de L'Arche en France.

Au fil des ans, l'articulation entre l'administration de La Ferme et celle de la communauté de Trosly est débattue.

«La direction unique Arche-Ferme, pour qu'elle soit réelle et effective, nécessite des structures qu'on doit inventer et mettre en place. Sinon les Chemins de la Ferme et ceux de L'Arche risquent, à terme, de s'écarter ou se télescoper¹.»

En 1987, la réécriture de la constitution communautaire permet de clarifier ce point et d'entériner l'indépendance de La Ferme. D'un point de vue économique, La Ferme vit grâce aux dons, en particulier ceux de la Fondation des amis de L'Arche dont J. Vanier est président. Elle lance des appels aux dons ponctuels qui sont généralement couronnés de

1. Document «Réflexions sur notre fonctionnement réel par rapport à la constitution», janvier 1984, p. 1, AAI.

succès grâce à la réputation et aux réseaux de J. Vanier et T. Philippe¹. L'activité de diffusion (imprimerie, librairie, cassettes) est chroniquement déficitaire, tout comme l'hôtellerie qui «n'impose pas de tarifs à ceux qui viennent et [qui] accueille souvent des personnes qui ont peu d'argent²».

UN LIEU DÉSORGANISÉ

L'appartenance au foyer de La Ferme est floue. Si certains y travaillent et y vivent au quotidien, beaucoup de personnes, majoritairement des femmes, sans vivre ni travailler au foyer et sans être engagées dans L'Arche, gravitent autour de la communauté et de T. Philippe. Elles viennent y prendre un repas ponctuellement et participent aux activités religieuses (chapelet, adoration, messes, enseignements de T. Philippe). Parmi elles, nous retrouvons des noms déjà croisés dans la seconde partie du rapport comme Marise Hueber, Anne de Rosambo, Marguerite Tournoux, Lucie Denis (J. d'Halluin et Jeanne Riandey occupent quant à elles des postes à responsabilité dans la communauté jusqu'à leurs retraites).

«J'étais habituée à une vie communautaire, religieuse. Là c'était pas du tout le cas. Je trouvais que tout le monde faisait un peu ce qu'il voulait. C'était [rire] un peu anarchique. Il n'y avait pas de structure du tout, mais il y avait une certaine liberté, mais [hésitation] beaucoup d'emprise par le Père Thomas. Tout de suite j'ai senti ça, qu'il y avait une espèce de... Tout le monde était "ah...le Père Thomas, le Père Thomas" [silence]³.»

La dévotion à la personne de T. Philippe tient lieu de «colle sociale» dans un groupe hétérogène. Les conflits pour l'accès à T. Philippe sont fréquents. Le fonctionnement du groupe fait la part belle au prestige social et semble compter sur l'attitude de soumission de toutes :

«Il y avait une réunion par semaine où on se rencontrait pour organiser le travail. Et je me souviendrai toujours de la première réunion à laquelle j'ai

1. L'appel aux dons lancé à la fin de l'année 1989 a permis par exemple de collecter 163 000 fr. Procès-verbal de l'assemblée générale de l'association «Les Chemins de L'Arche», 28 juin 1991, p. 1, AAI.

2. *Idem*.

3. Entretien 25.

participé quand je suis arrivée (1977). Jacqueline nous avait dit : « Anne de Rosambo va venir cette fois-ci parce que – Il y avait des élections à venir, je me souviens – elle va venir nous aider à voir un petit peu pour qui il faut voter parce que bon, la plupart d'entre nous, on est un peu ignorantes... » Ça m'a... Je suis partie ! [rire] je suis désolée, mais à ce moment-là, je ne pouvais pas dire ce que je pensais parce que j'étais assez nouvelle. Donc j'ai quitté la pièce. Je ne suis pas revenue¹. »

En 1984, J. d'Halluin décide de quitter la responsabilité du foyer de La Ferme. Le comité de discernement, incluant T. Philippe, J. Vanier et J. d'Halluin « appelle » Agnès Humeau à prendre sa suite. Elle est arrivée à La Ferme en 1977 après des essais de vie religieuse (notamment au carmel de la Fontaine Olive, fondé par d'anciennes carmélites du carmel de Boulogne).

Le mandat de responsable de La Ferme d'Agnès Humeau, renouvelé plusieurs fois jusqu'en 1995, présente une triple fonction de « gestionnaire », « berger » et « prophète » :

« En ces trois domaines, vous aurez constamment le souci de rechercher la Volonté de Dieu, de la discerner en étroite et confiante union avec le prêtre de L'Arche. [...] Vous aurez le souci de maintenir le foyer de la Ferme en lien avec le Père Thomas, le prêtre de L'Arche mandaté par l'évêque et la direction de L'Arche². »

Selon Agnès Humeau, il n'y a à cette période ni vie communautaire, ni organisation du travail efficace, ni constitution pour formaliser les principes et les ambitions du lieu. De même, bien que mandatée pour jouer le rôle de responsable du foyer, elle reconnaît que « c'était Jacqueline qui prenait toutes les décisions. C'était clair ! C'était Jacqueline ». Jacqueline habite en effet à proximité et continue à être une personnalité importante du groupe de La Ferme. Au cours de ses mandats successifs, elle tente de rééquilibrer ce rapport de pouvoir en sa faveur, en s'appuyant notamment sur Alain Saint-Macary, « berger » de la communauté de Trosly à qui elle rend compte des activités de La Ferme mensuellement.

1. *Idem*.

2. « Communication à l'assemblée générale », mandat confié à Agnès Humeau, document joint au compte-rendu de l'assemblée générale de l'association « Les Chemins de L'Arche », tenue à Trosly le 27 juin 1988. AAI.

L'autorité de J. d'Halluin tient au fait qu'elle joue le double rôle de porte-parole et de gardienne de T. Philippe, qui dispose, sur tous et toutes à La Ferme, d'une autorité suprême incontestée :

« Le Père Thomas [hésitation] c'est lui qui menait tout, mais on ne le voyait jamais. On ne le voyait jamais parce que d'abord, oui, c'est Jacqueline qui le protégeait. D'ailleurs quand j'ai été nommée responsable, on m'a bien dit « c'est Jacqueline qui s'occupe du Père Thomas. Toi, tu t'occupes de La Ferme ». [...] Moi ça me soulageait aussi parce que je n'avais pas du tout envie de m'occuper du Père Thomas. Mais j'avais évidemment des relations, beaucoup, avec le Père Thomas, par rapport à ce qui se vivait à La Ferme, aux personnes qu'il nous envoyait !... »

Au sein du foyer, T. Philippe jouit d'une grande autonomie. Il dispose d'une secrétaire personnelle (Dominique Montfort), et organise son propre agenda, construit autour des activités religieuses et de l'accueil des personnes. Il ne mange pas avec les autres membres de la communauté : des femmes dévouées lui apportent quotidiennement ses repas, lui lavent son linge, etc. Tous les ans, accompagné de J. d'Halluin, il part en voyage trois semaines « visiter tous les monastères où il avait envoyé des jeunes femmes² ».

LA COMMISSION PASTORALE, AU SERVICE DU MINISTÈRE DE T. PHILIPPE

Membre de droit du conseil communautaire, T. Philippe exprime dès la fin des années 1970 sa volonté de ne plus y siéger par une intention contradictoire :

« Plus la communauté chrétienne se développe, plus je sens que j'ai à être plus caché et c'est pour cela que je ne vais plus au Conseil, mais d'autre part – tout en étant plus caché – je sens que je ne dois pas être isolé et donc rester très présent³. »

En effet, après la première décennie de L'Arche, il ne viendra plus que ponctuellement, selon les thématiques. Dans ce contexte, une « commission pastorale » est mise en place dans la communauté, par étapes, à partir

1. Entretien 25.

2. *Idem*.

3. CR de la réunion de la commission pastorale du 19 septembre 1977, p. 2, AAI.

de 1976¹. Elle est conçue comme l'instance dédiée au «pouvoir spirituel» dans la communauté, destinée à travailler en dialogue avec la direction de la communauté de L'Arche à Trosly. Explicitement bâtie autour de T. Philippe, son nom initial est : «commission près du prêtre délégué à Trosly par l'évêque pour représenter l'Église de Jésus». Le document précisant l'objet, le rôle, le fonctionnement et la composition de la commission est rédigé par T. Philippe et approuvé par le conseil communautaire. Cette commission travaille sur de multiples questions : la reconnaissance de la diversité des vocations (célibataires ou couples mariés), l'articulation avec le secteur paroissial et les personnes «hors foyer» qui assistent aux offices, les «besoins» en matière de vie spirituelle, etc. Surtout, elle se concentre sur l'organisation du calendrier liturgique et la vie sacramentelle. La commission est pensée comme l'espace où peut s'exercer légitimement l'influence du pasteur de L'Arche et où sa parole et ses décisions font autorité. Dans l'esprit de T. Philippe, il incarne le «pouvoir spirituel», issu de l'Église, face au «pouvoir temporel», issu de la société civile – sans que ce que désigne cette seconde expression ne soit très clair – sans doute «la direction» de la communauté². Comment s'articulent le rôle de directeur-animateur de la communauté et celui de pasteur de T. Philippe ? Il semble que les ambitions de T. Philippe entrent en conflit, dans une certaine mesure, avec l'autorité du conseil communautaire³. Ce point fait écho aux tensions entre l'autorité du prêtre de la communauté et celle de l'animateur-directeur exposées dans le chapitre 11, mais aussi à l'atmosphère de tension entre T. Philippe, prêtre et «autorité spirituelle» et J. Vanier, «chef» et «berger» de communauté jusqu'en 1980, régulièrement rapportée par des tiers.

Les membres de la commission sont cooptés par le prêtre. Comme T. Philippe l'écrit, il s'agit pour lui de s'entourer de personnes qualifiées pour le conseiller et le soutenir dans son ministère. L'analyse révèle qu'il regroupe autour de lui plusieurs catégories de membres. D'abord, des membres de la communauté en responsabilité (comme

1. CR de la rencontre du corps électoral du 22 mai 1975, p. 1, AAI.

2. «Commission près du prêtre délégué à Trosly par l'évêque pour représenter l'Église de Jésus», mai 1977, p.2. Document manuscrit de la main de Thomas Philippe et version dactylographiée, tous les deux signés «Père Thomas». AAI.

3. CR de la réunion de la commission pastorale, 2 octobre 1980, p. 3, AAI.

A. Saint-Macary, Claire de Miribel, Cecilia). Il invite également «les personnes [désignées] pour l'aider [le prêtre] dans la distribution de la Sainte Communion et qui sont par là un peu comme les diacres». Cette catégorie désigne de jeunes hommes qui ont exprimé le désir de se préparer à la prêtrise (Gilbert Adam, John Dare, Marc Prunier, Jean-Pierre Millard). Enfin, une troisième catégorie désigne les personnes «particulièrement compétentes ou spécialement intéressées par la liturgie». Elle comprend des femmes responsables de l'aménagement des lieux de prière, des sacristies et de l'animation liturgique (Françoise Pasturaud, Jacqueline d'Halluin, Marie-Hélène Desjeux).

De manière générale, on observe que T. Philippe se voit comme le représentant de l'Église catholique et l'autorité religieuse et spirituelle supérieure à L'Arche. Il n'hésite pas à comparer L'Arche avec d'autres communautés nouvelles pour défendre la supériorité de L'Arche du point de vue des vocations, ainsi que sa capacité à faire naître des vocations religieuses :

«Je vous avoue qu'après [...] avoir repris contact avec l'Emmanuel, que je connais depuis longtemps, ainsi qu'avec le Chemin Neuf, je vois que tous disent qu'ils ont des liens très intimes avec L'Arche mais que nous avons une vocation propre dont ils ont absolument besoin. [...] Beaucoup de gens ont été formés ici par les pauvres et les foyers de L'Arche et aimeraient revenir à la Ferme pour profiter d'une direction [...] Proportionnellement, il y a plus de vocations chez nous qu'au Lion de Juda. Le p. Marie-Dominique aime dire que L'Arche est comme la gare de triage du Saint-Esprit¹.»

UN PRESBYTERIUM AUTOUR DU «SAINT»

T. Philippe dispose ainsi d'une grande légitimité dans la communauté. Son anniversaire est fêté chaque année lors de la fête de fin d'année de la communauté de Trosly². Il est vénéré par beaucoup comme un saint, et son «expérience mystique» fondatrice est connue et célébrée : la mémoire collective raconte que lors des premiers pèlerinages à Rome, J. Vanier amenait le groupe prier devant la fresque de *Mater Admirabilis*.

1. T. PHILIPPE, «Les trois buts essentiels de La Ferme», présentés lors de la rencontre de La Ferme du 13 septembre 1986. AAT.

2. CR de la commission pastorale, 21 mai 1981, p. 1, AAI.

Une telle réputation attire des personnes qui se posent la question d'une vocation religieuse. En 1977, T. Philippe souhaite réunir, selon ses propres termes, «un petit presbyterium à L'Arche¹», en réunissant les jeunes assistants se préparant à la prêtrise. À cette période, quatre jeunes hommes (dont les noms sont cités à la page précédente) se préparent à l'ordination sacerdotale. En effet, alors que le débat entre prêtre «de L'Arche» et prêtre «pour L'Arche» est lancé, T. Philippe penche pour la première option et affirme que les prêtres officiant au sein des communautés de L'Arche doivent être issus de L'Arche :

«L'Arche a une spiritualité qui est très riche au plan chrétien. [...] Plus une communauté de L'Arche se fortifie, plus elle s'approfondit, plus il est difficile que n'importe quel prêtre y devienne aumônier – cela pourrait entraîner beaucoup de tensions².»

S'appuyant sur cet argument, il affirme sa propre légitimité pour former et soutenir les «prêtres de L'Arche», mieux que toute autre institution³.

LE PÈRE GILBERT ADAM

La fréquence de la mention de G. Adam dans les chapitres qui suivent impose de donner quelques éléments de sa trajectoire. Il est né le 16 juillet 1940, dans la ferme familiale à Basse-sur-le-Rupt, dans les Vosges. D'après son propre récit autobiographique conservé dans les archives de la communauté de Trosly-Breuil⁴, son enfance est pauvre et difficile, marquée par la misère, la violence et l'alcoolisme de son père. Ce dernier exploite la ferme familiale, sa mère travaillant à l'usine textile du village. G. Adam entre dans le monde du travail à 14 ans comme apprenti boucher-charcutier à Épinal. Il obtient un CAP de boucher-charcutier et un emploi qu'il exerce jusqu'à ses 18 ans, puis fait son service militaire dans l'intendance à Tübingen (Allemagne). Le service militaire est selon lui un temps d'ouverture décisif pour le reste de sa vie, qui lui permet non seulement de rattraper ses lacunes scolaires, mais

1. Terme désignant l'ensemble des prêtres réunis autour d'un évêque dans un diocèse.

2. CR de la réunion de la commission pastorale du 19 septembre 1977, p. 2, AAI.

3. *Idem*.

4. L'ensemble de la trajectoire ainsi que les citations mentionnées dans cette section du chapitre proviennent de ce récit autobiographique : Gilbert ADAM, texte autobiographique, AAT.

aussi d'amorcer une quête existentielle, qui devient rapidement spirituelle. Devenu sous-officier, il envisage une école d'officiers et s'engage pour trois ans supplémentaires. Il est envoyé à Ouargla en Algérie où il se lie à la communauté des Pères blancs avec lesquels il «commence un itinéraire de conversion». Multipliant alors les lectures d'ouvrages spirituels et de vies de saints, il commence un discernement vocationnel. À Alger, il fait la connaissance des Petits Frères de Jésus, chez lesquels il décide de faire un essai de vie religieuse.

Il rejoint leur postulat à Montbard où, au bout de 6 mois :

«D. Voillaume me proposait d'aller faire des études plutôt que poursuivre chez les Petits Frères. J'ai vécu douloureusement ce départ que je considérais alors comme un rejet des Petits Frères à mon égard.»

Il se tourne alors vers les Pères blancs et entre dans leur centre de formation pour les vocations tardives à Bonnelles, en région parisienne. Là, il fait la connaissance de L'Arche à travers une conférence que J. Vanier vient y donner. Il fait alors son premier séjour à Trosly en 1965. Il poursuit cependant son cheminement chez les Pères blancs et commence sa théologie dans leur séminaire de Kerlois (Morbihan). Au début de 1966, le supérieur le convoque pour lui conseiller de «rejoindre le monde».

C'est alors qu'il décide de rejoindre Trosly-Breuil, où il devient assistant au foyer de L'Arche, puis responsable du foyer du Val Fleuri et obtient un diplôme d'éducateur spécialisé.

Cependant le désir d'une vocation sacerdotale ne l'a pas abandonné. C'est désormais sous la direction de T. Philippe et avec les conseils de M.-D. Philippe qu'il discerne et se forme :

«Je passais alors mes repos à accompagner le P. Marie-D. Philippe en conférence et en cours à Paris. Je pouvais ainsi bénéficier de son enseignement ! Le P. Thomas faisait des cours aux étudiants d'Ourscamp à la chapelle puis à la ferme le samedi, je les appréciais beaucoup. Il y avait ainsi une belle harmonie entre mon travail à L'Arche, la vie en communauté et mes études. [...] Je découvrais que si la dimension «intellectuelle» était nécessaire, le sens affectif était un lieu de connaissance de soi très important. Il rejoignait la «conscience d'amour» dont parlait beaucoup le P. Thomas. Par cette ouverture spirituelle je me suis «bâti» à partir de cette intériorité, de ma relation à Jésus et aux autres en privilégiant la dimension affective, intérieure.»

C'est donc à l'école des frères Philippe qu'il poursuit ce qu'il perçoit comme ses « études », dans la perspective du sacerdoce. On voit qu'il absorbe le concept cher à T. Philippe de « conscience d'amour » et, d'une certaine manière, son anti-intellectualisme. Pour obtenir un diplôme officiel, il entame en 1974 une licence de théologie à l'Institut catholique de Paris, dans laquelle il ne se sent guère à l'aise :

« Je sentais dans ces études que l'enseignement qui était donné là était bien différent de celui des P. Thomas et Marie-Do ! Je n'étais pas forcément en accord avec certaines idées qui émanaient de mai 68 ! Le P. Thomas et le p. Marie-Do m'aidaient à faire l'équilibre. Il me fallait seulement ne pas le manifester trop fort ! Je choisissais l'écrit comme mode de validation, je pouvais ainsi être en sécurité. »

Si cette attitude peut s'expliquer par les débats théologiques vifs des années 1970, elle fait aussi écho à la culture du secret caractéristique des « initiés », que G. Adam semble bien avoir rejoints, à une date et dans des circonstances qui nous échappent.

C'est Mgr Desmazières qui lui offre la possibilité d'accéder au sacerdoce. Par le même mouvement qui le pousse à soutenir la dernière demande d'ordination de J. Vanier, l'évêque présente à Rome plusieurs dossiers de demande d'ordination pour des membres de la communauté de Trosly-Breuil. Lors de la visite *ad limina* de janvier 1977, où il défend la demande de J. Vanier auprès de Paul VI, il présente ces dossiers à Mgr Garonne, préfet de la congrégation pour l'éducation catholique, pour les séminaires et les institutions d'enseignement. Il demande d'ordonner des candidats ayant déjà réalisé tout ou partie de leur formation théologique, avec un passage très court au séminaire. Deux dossiers sont validés : ceux de Marc Prunier et de G. Adam. Ils seront ordonnés le 8 septembre 1978 à Compiègne, après une année de formation allégée au séminaire de Reims (une semaine de cours et une semaine en insertion paroissiale par mois). G. Adam devient alors le second de T. Philippe à L'Arche, tout en étant nommé curé de Pierrefonds dès 1980, puis il le remplace comme aumônier après son départ en 1991. Il occupe ces deux postes durant plusieurs décennies, jusqu'à ce qu'une femme, en 2013, dise avoir subi des abus de sa part¹.

1. Comme nous le verrons au chapitre 18, un signalement a été fait auprès du procu-

UNE ÉGLISE CLÉRICALE, AUTONOME ET CONSERVATRICE

Autour de T. Philippe, on observe un rapport traditionnel aux rituels et aux sacrements, à la fois dans le suivi scrupuleux du calendrier liturgique et la célébration non seulement des solennités et des fêtes mais aussi de rites traditionnels comme la liturgie des Rogations, célébrée à Trosly les trois jours précédant l'Ascension, selon l'usage traditionnel antérieur à Vatican II.

T. Philippe, avec G. Adam à compter de 1980, insiste régulièrement sur le caractère prioritaire de la participation à la messe quotidienne, qui doit être considérée « un peu comme la messe conventuelle », mais aussi sur la pratique de l'adoration à la grande chapelle, présentée comme le temps fort de la vie communautaire, le vendredi¹. Ils expriment leur souci constant d'évangéliser et d'administrer les sacrements et rappellent régulièrement leur autorité en la matière. T. Philippe effectue des « visites pastorales » dans les foyers chaque année, semble-t-il, pendant le Carême². De même, la commission rappelle régulièrement au cours des années 1980 la nécessité que les prêtres T. Philippe et G. Adam soient informés du profil religieux de tous les membres de la communauté de Trosly, y compris les personnes en situation de handicap accueillies pour un temps de stage, par exemple³. La vie religieuse est quasi indépendante de celle de la paroisse locale. Par exemple, les sacrements d'initiation (baptême, première des communions, confirmation) sont célébrés à l'intérieur de la communauté, en présence de l'évêque pour le troisième.

Le rapport traditionnel aux rituels et aux sacrements est visible dans le contenu des échanges au sein de la commission pastorale. Par exemple, la désignation de ceux qui peuvent « donner la Sainte

reur de Beauvais, qui a diligenté une enquête préliminaire pour viol sur personne vulnérable, aboutissant à une décision de classement sans suite le 26 octobre 2015. Les faits étant déjà anciens, le procureur a estimé qu'il n'était pas possible d'infirmier ou de confirmer l'existence de relation sexuelle et d'un éventuel état de contrainte. Durant cette procédure, G. Adam a nié toute relation sexuelle et seulement admis des gestes d'affection sans portée sexuelle. Plus d'éléments sont apportés dans les chapitres suivants.

1. CR de la commission pastorale du 9 septembre 1982, p. 3, AAI.

2. CR de la commission pastorale, 10 janvier 1983, p. 1, AAI.

3. CR de la commission pastorale, 21 mai 1982, p. 1, AAI.

Communion¹» fait l'objet d'une attention particulière et soutient une forme de cléricisme, attribuant une autorité supérieure et un droit de contrôle aux prêtres. Lors de la commission pastorale du 27 septembre 1983, par exemple :

« Le Père Thomas et le Père Gilbert rappellent qu'ils sont les SEULS habilités à désigner une ou plusieurs personnes pour donner la Communion au cours de la messe (ou à la place des fêtes en l'absence de messe) et pour porter la Communion aux malades². » En outre, « Il est important de donner chaque fois que cela est possible la priorité à la messe de communauté célébrée par le Père Thomas ou par le Père Gilbert³. »

L'autorité du prêtre s'articule ici avec une personnalisation de l'autorité presbytérale.

Le rappel de l'autorité et du contrôle des prêtres de la communauté sur les affaires religieuses est quasi systématique, qu'il s'agisse de la catéchèse (« Le Père Gilbert [rappelle] qu'il devait être la référence dernière pour tout ce qui regarde la catéchèse ») ou de la nomination des personnes autorisées à participer au service de la liturgie (« service de sacristie ») ou autorisées à porter « la Sainte Communion aux personnes malades ». Les nominations sont une « prérogative » du prêtre et sont inscrites dans les comptes rendus successifs. À l'exception de Cecilia McPherson, seuls des hommes sont désignés pour « donner la Sainte Communion⁴ », tandis que la sacristie est tenue par des femmes exclusivement⁵. Au respect de cette distinction de genre dans l'attribution des tâches s'ajoute une seconde distinction : la plupart, hommes ou femmes, sont des célibataires ayant annoncé l'Alliance. Beaucoup occupent des responsabilités dans L'Arche⁶. Par tous ces aspects, ces nominations personnelles sanctionnées par les prêtres contribuent à façonner des

1. CR de la commission pastorale, 15 avril 1983, p. 2, AAI.

2. CR de la commission pastorale, 27 septembre 1983, p. 2, AAI.

3. CR de la commission pastorale, 4 novembre 1982, p. 2, AAI. Les majuscules et les éléments soulignés respectent le texte du CR.

4. Pour l'année 1983 par exemple, les personnes habilitées sont Joseph Muzi, Jean Vanier, Marc Gilbert, Alain Saint-Macary, Cecilia MacPherson. Compte-rendu de la commission pastorale, 9 septembre 1982, p. 3, AAI.

5. Par exemple, en 1982 : Françoise Pasturaud, Martine Haeck, Patricia Wigglesworth (Wigglesworth ?), Marian Mc Kinney (McKinney ?), Jacqueline Sacré. *Idem*.

6. *Idem*.

distinctions et des hiérarchies entre les membres de la communauté. La conformation de tous à ce système renforce le pouvoir des prêtres par effet ricochet. Ces marques conservatrices insistant sur les distinctions de statut, de genre et sur la supériorité de l'autorité cléricale introduisent utilement les récits des personnes victimes présentés dans les chapitres suivants.

CONCLUSION

Jusqu'à son départ en 1991, T. Philippe demeure l'autorité supérieure de La Ferme, même après que G. Adam est ordonné prêtre et nommé par l'évêque pour accompagner la communauté de Trosly (chapitre 11). L'autorité supérieure et l'autonomie de T. Philippe ne sont contestées par personne. Les récits et les documents d'archive laissent entrevoir que J. Vanier, tout en les respectant, reste attentif à La Ferme. Cette attention est visible dans sa vigilance constante à l'égard de la préservation de l'autonomie de La Ferme (démarches d'autonomisation légale, interpellation du conseil communautaire – chapitre 11, fondation et administration des « Chemins de L'Arche »), ainsi que dans sa participation systématique à la sélection du responsable du foyer de La Ferme. Elle apparaît également au détour des récits des membres de La Ferme. Ainsi Agnès Humeau, alors responsable, raconte le fait suivant :

« Un jour, Jean Vanier vient me trouver en me disant « Écoute, je voudrais te parler de la part du Père Thomas. Il faut que tu renvoies untel [homme accueilli depuis peu à la Ferme à la demande de T. Philippe] parce que... [hésitation] c'est dangereux. Il t'a menti le Père Thomas. C'est quelqu'un qui a déjà tué sa femme et qui est prêt à recommencer, il est sur le point de recommencer¹. »

Dans un certain nombre de cas, J. Vanier a en effet joué le rôle d'intermédiaire entre T. Philippe et d'autres membres de la communauté, preuve non seulement du maintien d'une relation de confiance étroite entre eux, mais aussi du fait que J. Vanier demeurait informé de ce qui se déroulait dans l'espace de La Ferme.

1. Entretien 25.

1991-2019. Un héritage problématique

ORPHELINS ET SUCESSEURS

Le départ brutal de T. Philippe en 1991 provoque un bouleversement à La Ferme. Officiellement parti retrouver son frère M.-D. Philippe à Saint-Jodard, il effectue en réalité un périple en Europe accompagné par une femme, avant de s'y installer. Il décède en 1993 : « Les membres de La Ferme sont restés orphelins et désemparés¹. » Ils tentent de trouver des manières de continuer à rendre présent T. Philippe qui demeure, dans l'esprit de tous, la figure centrale et la raison d'être de La Ferme. Immédiatement, G. Adam reprend les prérogatives de T. Philippe :

« Gilbert a voulu prendre sa place de façon assez autoritaire. Il voulait remplacer le Père Thomas, mais ce n'était pas le Père Thomas². »

En plus des sacrements, de la messe quotidienne dans la grande chapelle, il poursuit les « Rencontres de La Ferme » qui étaient animées par T. Philippe les samedis matin. Autour de l'écoute d'enregistrements des enseignements de T. Philippe, G. Adam développe un discours destiné à entretenir le sentiment d'appartenance à La Ferme autour de T. Philippe :

« Nous avons encore plus besoin de la voix du Père Thomas pour nous rassembler, et en même temps pour nous confirmer, dans notre marche en avant. »

Son vocabulaire et ses thèmes de prédilection prolongent ceux de son maître :

« Alors je crois que c'est un petit peu les deux grâces que nous allons demander les uns pour les autres pendant tout ce mois : c'est que Marie en faisant de nous des adorateurs nous apprenne un peu plus à entrer dans sa vie cachée, et c'est lorsque nous n'avons pas la grâce sentie de l'adoration, mais que nous sentons très fort toutes les tentations, et que nous sentons très fort toutes les attaques du démon, et toutes nos faiblesses, que nous supplions Marie de nous faire la grâce de pouvoir entrer dans le mystère de l'agonie de Jésus, etc.³ »

1. Veronika Ottrubay, Présentation de La Ferme aux responsables des assistants de zone, 2010.

2. Entretien 25.

3. G. Adam, enseignement, « Rencontre de La Ferme », 4 octobre 1992.

La dévotion à l'égard de la figure de T. Philippe se maintient. Plusieurs refusent de déplacer les meubles et les effets de T. Philippe, sa chambre est transformée en mausolée. La date anniversaire de son décès prend place dans le calendrier liturgique de la communauté.

Dans ce contexte, Jacqueline Sacré est « appelée » à prendre la responsabilité du foyer en 1996. Son mandat se caractérise par les questions de la redynamisation de La Ferme et de la clarification du rôle de G. Adam :

« Le groupe des personnes de la Ferme à l'époque, c'était vraiment très hétéroclite, ça m'a pris beaucoup de temps, et j'ai toujours pas compris comment ça pouvait fonctionner [...] Tous, ils avaient un lien très fort avec le P. Thomas, mais ils n'arrivaient pas à faire quelque chose ensemble. Les gens se croisaient plutôt que de se rencontrer. À un moment donné, quand on a commencé à faire des plans, j'ai dit : "Il faut vraiment prévoir un lieu pour la communauté." Ils m'ont répondu : "POUR QUOI FAIRE ?!" [rires]. Incapables de dire, de formuler quelque chose de cohérent¹. »

En outre, la situation économique de La Ferme se dégrade. Les locaux sont vétustes. Dans ce contexte, en 1997, le conseil d'administration de L'Arche, responsable légal de la communauté de Trosly, intègre La Ferme ainsi que ses membres. Selon J. Vanier, il s'agit là d'un geste destiné à « sauver La Ferme », dans une situation critique².

UN NOUVEAU DÉPART ?

En 2000, Odile Ceyrac est nommée responsable de La Ferme. Les bâtiments sont rénovés grâce à « des amis donateurs de La Ferme³ », à l'OCH⁴, ainsi qu'à une aide financière majeure de la Fondation des amis de L'Arche, propriétaire des lieux, dont J. Vanier est président⁵. Peu après la réintégration des locaux rénovés par l'équipe de La Ferme en 2002, une nouvelle association est fondée, à l'initiative de J. Vanier, pour réinstaurer l'indépendance du lieu. Nommée « Association La Ferme de

1. Entretien 20.

2. J. Vanier, Lettre aux membres de La Ferme, 29 mars 2005.

3. *Idem*.

4. CR du conseil d'administration de « La Ferme de Trosly », lundi 7 octobre 2002, AAT.

5. J. Vanier, Lettre aux membres de La Ferme, 29 mars 2005.

Trosly», elle est présidée par J. Vanier. T. Philippe et J. Vanier sont nommés à l'article 5 en qualité de fondateurs¹. La reprise en main par O. Ceyrac et J. Vanier s'appuie sur un subtil équilibre entre références à l'héritage de T. Philippe et imposition de transformations radicales. En 2002, à l'occasion du premier conseil d'administration de l'association La Ferme de Trosly, O. Ceyrac et J. Vanier confirment, à propos des travaux :

«On souhaite que “le Jardin du Paradis” et la tombe du Père Thomas soient faits en premier. Sylvie se prépare pour que tout soit beau pour l'inauguration officielle².»

De même, dans un courrier adressé aux membres de La Ferme, J. Vanier commence par rappeler la sainteté de T. Philippe :

«Le Père Thomas, comme le Curé d'Ars, Padre Pio et d'autres saints prêtres, a rassemblé des hommes et des femmes qui voulaient vivre une vie d'oraison et d'adoration et le soutenir dans son ministère sacerdotal afin de ramener le plus de personnes à Dieu. La ferme était le lieu d'accueil pour ces personnes venues pour rencontrer le Père Thomas. Et c'est vrai, le Père Thomas était un instrument privilégié de Dieu pour beaucoup et aussi pour chacun de nous³.»

Il inscrit ses initiatives dans la continuité :

«Le Conseil d'administration avait pour but de mettre en œuvre une Ferme nouvelle dont le but n'était pas juste de garder la mémoire du Père Thomas et d'accueillir des individus, mais d'être au cœur de L'Arche un centre spirituel, une communauté à la fois rattachée à l'Église catholique et à L'Arche – deux éléments chers au Père Thomas.»

Cela ne l'empêche pas, plus loin dans la lettre, d'affirmer le caractère indiscutable d'une construction «nouvelle», «renouvel[ant] la vision de La Ferme», appelant à «une nouvelle façon de vivre». Il conclut en imposant des changements aux membres de La Ferme, en les excluant de la décision et en soumettant la question du maintien de chacun à La Ferme à son autorité personnelle :

1. Statuts de l'association «La Ferme de Trosly», 2003 (dépôt à la sous-préfecture de Compiègne le 13 mai 2002).

2. CR du conseil d'administration de «La Ferme de Trosly», lundi 7 octobre 2002, AAT.

3. J. Vanier, Lettre aux membres de La Ferme, 29 mars 2005.

«La constitution sera approuvée par le Conseil d'administration, le Conseil de zone et l'évêque mais ne sera pas soumise à un vote des membres de la Ferme. [...] Je demanderai alors à chacun d'écrire une lettre à moi comme Président et au Conseil d'administration, spécifiant votre désir d'être membre de la Ferme selon cette nouvelle constitution¹.»

L'autonomie et la singularité de La Ferme dans l'écosystème archien sont formalisées. Elle se dote d'un nouveau texte de constitution en 2005. Il est approuvé non seulement par le conseil d'administration de l'association, mais aussi par le conseil de zone de L'Arche en France et par l'évêque de Beauvais. À partir de 2004, Mgr Jean-Paul James visite annuellement La Ferme et s'implique dans le processus destiné à formaliser la vocation de La Ferme, sa constitution et la vie de ses membres. Il formule des demandes précises, donne des directions et l'affirme : «Je vais accompagner cette démarche².» Un mandat, confié au «prêtre accompagnateur de La Ferme» est rédigé par le conseil communautaire de Trosly et l'assemblée consultative de La Ferme.

En 2006, Veronika Ottrubay est «appelée» pour prendre la suite d'O. Ceyrac comme responsable. Elle restera à ce poste jusqu'en 2016. Selon les membres, un temps de prière et de réflexion de 3 jours, en 2008, aurait permis de «recevoir un appel³» pour La Ferme. La mission du foyer est reformulée tout en demeurant dans la continuité : il s'agit d'un lieu «d'accueil, de soutien spirituel et de diffusion de la spiritualité de L'Arche telle que celle-ci est définie par la Charte des communautés de L'Arche⁴». La Ferme organise des retraites, des week-ends spirituels, exerce une activité d'hôtellerie. Quelques années plus tard, en 2009, l'association «La Ferme de Trosly» signe une convention d'affiliation avec L'Arche en France. Celle-ci reconnaît la singularité de la mission de La Ferme de Trosly dans le réseau de L'Arche.

1. *Idem.*

2. CR de la visite de Mgr Jean-Paul James aux permanents de La Ferme, 18 février 2004.

3. Veronika Ottrubay, «Présentation de La Ferme aux responsables des assistants de la zone», 2010, AAI.

4. Statuts de l'association La Ferme de Trosly, article 2, 2005.

QUESTIONS AUTOUR D'UN DISCERNEMENT VOCATIONNEL

On voudrait présenter ici la trajectoire à L'Arche d'Anne-Marie Christmann (1968-1994) qui illustre les graves problèmes posés par l'accompagnement délivré à La Ferme par T. Philippe puis par G. Adam. Il faut interroger l'accompagnement qu'elle a reçu de G. Adam dans le « discernement » d'une vocation carmélitaine.

Anne-Marie découvre la communauté de L'Arche à Trosly-Breuil en 1989 en venant assister au mariage de sa sœur qui y est assistante. Elle y passe quatre ans et demi (dont deux ans au foyer du Val Fleuri et 6 mois au foyer de La Ferme)¹. Elle a 21 ans quand elle rejoint L'Arche. Issue d'une grande fratrie, elle est éduquée dans un protestantisme strict qu'elle rejette. En 1989, selon sa sœur : « Elle était athée de chez athée². » Mais elle se sent bien à L'Arche et renouvelle son engagement d'année en année. Elle est appréciée, puisqu'on lui confie des responsabilités et notamment celle du foyer du Val Fleuri. Sa santé est fragile et elle connaît, à l'été 1990, un épisode de paralysie qui l'oblige à rester alitée plusieurs semaines. C'est là qu'elle se lie avec « Nicolas »³. Une amitié s'installe entre eux, qui évolue chez Anne-Marie vers un sentiment amoureux qu'elle lui avoue mais qui n'est pas partagé. Une prise de distance s'ensuit.

Elle se laisse prendre peu à peu par la dimension spirituelle de L'Arche. Des formations communautaires la font entrer dans une démarche introspective qui la conduit à se tourner vers Gilbert Adam. Elle le rapporte dans une lettre à son amie Julie, en juillet 1990 :

« J'étais donc allée voir Gilbert [Adam] pour lui partager mon angoisse profonde. Alors, pendant une bonne heure, j'ai pu m'exprimer, il a su me conseiller et me diriger. [...] Je crois que j'ai des blessures à guérir et seule, je suis incapable d'y parvenir⁴. Alors, bien décidée, j'ai envoyé un mot à

1. Ce parcours est présenté grâce à sa correspondance avec sa sœur Jacqueline (61 lettres) et son amie Julie (13 lettres) et aux entretiens réalisés avec sa sœur Brigitte Roux et son ami « Nicolas » (nom d'anonymat). Sa mort tragique qui a marqué profondément la communauté de Trosly-Breuil a été évoquée dans de nombreux entretiens.

2. Entretien 30.

3. Assistant dans la communauté.

4. Parmi les éléments que l'on a pu rassembler concernant A.-M. Christmann, plusieurs révèlent des fragilités importantes. Elle reconnaît ici ses « blessures » et son « angoisse profonde ». Les deux épisodes de paralysie qu'elle connaît en sont peut-être un autre signe. Malgré les séries d'exams qu'elle réalise avec l'aide de son beau-frère médecin

Gilbert pour lui confirmer mon souhait de vouloir être accompagnée et guidée par lui¹. »

Les besoins exprimés ici relèvent plus du champ psychologique et affectif que de la démarche spirituelle. Mais Anne-Marie explique qu'elle a « découvert en lui une personne de confiance² ». Six mois plus tard, elle évoque à nouveau cet accompagnement :

« J'ai demandé à Gilbert, pendant un week-end, un temps de recul et un temps de partage avec lui. Oh oui, je suis si contente de pouvoir enfin partager, décrire et dire tout ce qui m'habite à une personne en laquelle j'ai acquis une confiance totale³. »

Le 9 février 1992, un événement tragique survient qui bouleverse Anne-Marie : la mort dans un accident de voiture de Bernard Verbeke, assistant avec elle. La perte de cet ami proche est le point de départ d'une intensification de sa quête spirituelle. Elle l'exprime dans une lettre adressée à sa sœur Jacqueline le 12 juillet 1992 :

« Cette épreuve m'a fait découvrir beaucoup de choses merveilleuses. C'est que dans la souffrance, Dieu lui-même peut se révéler et se montrer à nous. [...] Aujourd'hui, à travers les expériences de la vie, je peux dire que j'ai découvert en toute vérité Dieu. L'amour de Jésus et la tendresse de Marie, la maman de Jésus ! Je me sens tellement aimée de Dieu, que je suis parfois prête à mourir s'il le fallait, car j'ai comme atteint mon but dans ma vie⁴ ! »

Cette conversion a des effets visibles, remarqués par tous dans la communauté. Nicolas, qui renoue avec elle à ce moment, est étonné de ce changement radical :

« C'était un peu excessif ; elle était passée de quelqu'un qui pouvait avoir des propos assez cyniques par rapport à la religion, à quelqu'un qui disait que, si elle n'arrivait pas à se concentrer pendant qu'elle priait, c'était le diable qui venait la distraire et tout ça⁵. »

et de sa sœur Brigitte, aucun diagnostic ne peut être posé. Ces troubles d'allure neurologique sans substratum organique pourraient peut-être correspondre à ce que les psychiatres nomment syndrome conversif, appelé précédemment hystérie de conversion.

1. Lettre d'A.-M. Christmann à Julie, 21 juillet 1990.

2. *Idem*.

3. Lettre d'A.-M. Christmann à Julie, 7 février 1991.

4. Lettre d'A.-M. Christmann à Jacqueline, 12 juillet 1992.

5. Entretien 61.

Ce tournant débouche sur un questionnement vocationnel. Elle fait un premier séjour au carmel d'Abbeville au début de décembre 1993 et un second, en clôture, à l'été 1994. La date du 14 septembre 1994 est alors fixée pour son entrée. La lettre qu'elle écrit à sa sœur à la fin d'août 1994 donne le sentiment d'une décision mûrement réfléchie et sereinement assumée¹. Pourtant, à partir de décembre 1993, une série de signes inquiète son entourage. Elle vit un second épisode de paralysie qui commence huit jours après son premier séjour à Abbeville en décembre 1993. Elle note que sa maladie commence « le 14 [décembre] exactement, jour de la St Jean de la Croix²!!! ». Cette allusion révèle l'hyperspiritualisation dont elle, G. Adam et certains membres de la communauté entourent cette maladie, qui va durer jusqu'en mai suivant alors qu'aucune cause médicale n'est établie. Elle passe les premières semaines chez sa sœur, incapable de bouger. G. Adam est alors présent à son chevet et installe le Saint Sacrement dans sa chambre. Autour d'elle certains peuvent dire : « C'est quand même un grand mystère, la souffrance. Elle n'a rien... que de similitudes avec la vie de la petite Thérèse, quand même³. » Au bout de trois semaines, elle commence à pouvoir se lever et la décision est prise de l'installer au foyer de La Ferme. Agnès Humeau se rappelle son séjour :

« Mirella, qui était en charge de l'accueil, m'a dit : "Elle est très fatiguée, elle a besoin d'une chambre confortable et un peu isolée, il ne faut pas qu'on la dérange, c'est Gilbert qui viendra la voir et s'occupera d'elle, il nous dira si elle a besoin de quelque chose." [...] elle était très joyeuse, exubérante, mais on sentait qu'elle se donnait une façade pour cacher une grande détresse, dans les conversations elle était très fuyante on sentait un jardin secret qu'il ne fallait pas toucher⁴. »

La chambre d'Anne-Marie comprend une fenêtre intérieure donnant sur la chapelle. C'est dans ce climat hyperspiritualisé qu'elle se remet lentement. Elle passe les deux jours précédant la date prévue pour son entrée au carmel chez sa sœur. Mais, dès son arrivée, son état moral et psychologique se révèle préoccupant :

1. Voir lettre d'A.-M. Christmann à Jacqueline, 24 août 1994.

2. Lettre d'A.-M. Christmann à Julie, 25 août 1994.

3. Entretien 30.

4. Entretien 25.

« À partir du moment où elle a passé le pas de la porte, son visage se transforme. Voilà que des cernes jusque-là descendent, un visage, des traits complètement crispés, une espèce de souffrance morale. [...] C'était terrible de la voir comme ça. Comme s'il y avait un effondrement tout d'un coup¹. »

Le surlendemain, 13 septembre, l'inquiétude de sa sœur et de son mari est telle qu'ils contactent G. Adam et J. Vanier :

« Alors, il y a un coup de fil de Jean Vanier qui lui dit : "Anne-Marie, si t'es pas en état, repose-toi." Un coup de fil du Carmel qui dit : "Mais reposez-vous, on va différer votre entrée." Et donc ça veut dire qu'Anne-Marie savait, en fait, que son mal-être commençait à se savoir. Et là, ça a commencé à être de pire en pire². »

Anne-Marie quitte alors la maison. G. Adam, appelé, part à sa recherche sans parvenir à la trouver. Quelques heures plus tard, le maire vient annoncer qu'on l'a retrouvée pendue.

Le récit de cette trajectoire et son issue dramatique suscitent des interrogations quant à l'accompagnement qu'elle a reçu dans le discernement de sa vocation. Elles se posent d'autant plus que cette trajectoire entre en résonance avec de nombreux résultats de l'enquête de la Commission : d'abord, la vocation est destinée au carmel d'Abbeville, dont on a vu qu'il faisait partie de la géographie des « initiées » ; ensuite, elle participe aux démonstrations d'efficacité vocationnelle auxquelles nous avons vu que T. Philippe et son successeur sont attachés. Enfin, ce récit fait écho par certains aspects à ceux des deux femmes rapportant avoir vécu une relation abusive avec Gilbert Adam, révélant aussi une pratique de l'accompagnement problématique et déséquilibrée, comme le montrent les chapitres suivants.

Sur ce cas précis, on manque d'éléments concernant la réalité de cet accompagnement. Nous observons cependant une tendance à l'isolement de la jeune femme dans la communauté, un accompagnateur qui semble prendre en charge seul des difficultés multiformes rencontrées par la jeune femme, qui plus est en les spiritualisant d'une manière excessive, à la manière caractéristique de T. Philippe et de ses « initiés ». On peut penser qu'à cause de cette spiritualisation, G. Adam accompagnateur est

1. Entretien 30.

2. Entretien 30.

resté aveugle à des troubles affectifs et psychologiques, dont certains signes étaient pourtant visibles et qui auraient dû être accompagnés par des professionnels. On peut se demander comment le carmel d'Abbeville et lui ont pu valider la vocation d'Anne-Marie Christmann pour une vie religieuse aussi exigeante. En outre, un dernier élément soutient l'interrogation relative à cette vocation religieuse. Deux jours avant la date prévue pour son entrée au carmel, Anne-Marie rencontre son ami Nicolas et lui conseille de devenir prêtre, en concluant : « Si j'entends que tu te maries, ça va être très, très blessant pour moi, ça va être très dur. Je ne pense pas que je supporterai¹. »

UNE IMPOSSIBLE RUPTURE DE LOYAUTÉ ?

Dès le début des années 1990, le rôle joué par G. Adam paraît problématique aux yeux des membres en responsabilité :

« C'était une emprise pas possible. C'était... "et puis, si vous ne me suivez pas" ! enfin, on étouffait, quoi. Gilbert, c'était... cette puissance sur les personnes, une espèce de mainmise sur les personnes. [hésitation] Moi j'en avais beaucoup parlé à ce moment-là avec les responsables de la communauté de l'époque... Parce que ce n'était plus vivable. Et le conseil communautaire avait même demandé à Gilbert [hésitation] de prendre du recul vis-à-vis de La Ferme et de ne plus venir nous faire de conférences ou de réunions². »

Les archives soulignent que ses évaluations en tant que « prêtre accompagnateur » sont plutôt négatives. Pourtant, il demeure en place. Le sentiment se répand, à La Ferme et dans la communauté, que G. Adam est « intouchable »³. Sollicité à ce sujet par différentes personnes en responsabilité, en de multiples occasions, J. Vanier donne

1. Entretien 61. Un dernier élément partagé par sa sœur doit être mentionné. Le jour même du suicide d'Anne-Marie, G. Adam demande à récupérer son journal intime. Sa sœur le lui confie, pensant qu'il cherchait à comprendre. Après les publications relatives à J. Vanier en janvier 2020, elle s'est souvenue de ce journal et l'a réclamé au prêtre qui lui a dit l'avoir brûlé. Le jour même également, G. Adam lui livre son explication sur l'acte d'Anne-Marie : « elle est morte par présomption » (un des six péchés contre l'Esprit-Saint, qui consiste à penser que la miséricorde de Dieu est si grande que le fait de pécher importe peu), limitant une fois de plus son analyse au champ du spirituel et accusant Anne-Marie, responsable d'avoir cédé au tentateur.

2. Entretien 25.

3. Entretien 46.

l'impression de « ne pas écouter » et de « beaucoup excuser¹ » G. Adam. La consultation des archives révèle que d'autres pistes ont bien été explorées par le conseil communautaire, pour trouver un remplaçant à G. Adam dans la communauté, mais sans succès.

Cette situation nourrit un sentiment, partagé par les responsables successifs de La Ferme que nous avons rencontrés, que G. Adam, J. Vanier et O. Ceyrac faisaient bloc, dans une « relation fermée et enfermante² », créant au passage des situations « dures pour tout le monde »³.

Dans le cas de J. Vanier, la protection de l'héritage de T. Philippe et des pratiques de son disciple semble s'être accompagnée d'un sentiment d'angoisse :

« J'ai dit : "Tu sais, le père Thomas n'était pas un bon berger". Parce qu'il parlait toujours du bon berger... Et j'ai senti Jean Vanier... la tête et l'angoisse ! Je le connaissais comme ça. Il y avait des moments où il était uniquement dans l'angoisse⁴. »

Malgré le lien qui unit J. Vanier et O. Ceyrac à G. Adam, les deux premiers manifestent à plusieurs reprises leur opposition – pour des raisons qui nous échappent en partie – à ce que le dernier devienne l'aumônier de La Ferme. Cette opposition pourrait-elle être fondée sur une forme de conscience des pratiques de G. Adam, ou du caractère empoisonné de l'héritage laissé par T. Philippe ? La question reste ouverte.

En 2016, Antoine Paoli succède à Veronika Ottrubay à la tête du foyer. Ancien de L'Arche, il a vécu dans trois communautés différentes (Trosly-Breuil, Paris, L'Isle-sur-la-Sorgue) entre 1976 et 1994, puis a travaillé durant près de deux décennies comme responsable du centre spirituel Jésuite de La Baume à Aix-en-Provence. Disposant d'une solide expérience pour poursuivre le processus de refondation et de normalisation de La Ferme, il négocie notamment les départs des derniers disciples de T. Philippe et diversifie l'offre de retraite et de formation. Il laisse la place en 2019 à Tim Kearney qui poursuit ce travail d'ouverture et de normalisation.

1. Entretien 25.

2. Entretien 20.

3. Entretien 46.

4. *Idem*.

Conclusion : La Ferme, nouvelle Eau vive ?

Bien des aspects du développement et de l'identité de La Ferme justifient la question et permettent d'apporter des éléments de réponse. La Ferme présente des similitudes fortes avec l'Eau vive. La plus évidente est qu'elle est centrée sur T. Philippe, dont l'autorité est fondée sur une légitimité charismatique institutionnalisée, en toute autonomie et sans contrôle. Imposant sa marque aux deux communautés, il est logique que celles-ci présentent des caractéristiques communes. La désorganisation en est une. Dès l'Eau vive, T. Philippe se montre réticent à l'élaboration de règles claires qui empêcheraient selon lui de suivre le « bon plaisir » de l'Esprit saint. La dimension contemplative en est une seconde. L'Eau vive était « un foyer contemplatif et missionnaire ». Cette dimension se retrouve à La Ferme, où le primat est donné à la prière et à l'adoration, et qui se pense comme un foyer contemplatif au cœur de L'Arche. En outre, comme l'Eau vive, La Ferme est un lieu de conversion qui suscite des vocations. Enfin, les deux lieux permettent à T. Philippe de perpétrer de nombreux abus sexuels qui sont présentés dans les chapitres suivants.

La dimension intellectuelle, très présente dans le projet initial de l'Eau vive, pourrait être perçue comme un élément de différenciation, puisque La Ferme se veut un lieu d'accueil et de prière pour « les pauvres ». Mais cette différence n'est qu'apparente. Les mesures qui frappent T. Philippe à partir de 1952 ont entraîné chez lui et ses « initiés » le développement d'un fort anti-intellectualisme, présent dans les dynamiques de l'Eau vive entre 1952 et 1956¹ et que l'on retrouve à La Ferme. Cet anti-intellectualisme n'est pas sans contradiction puisque, comme l'Eau vive, La Ferme développe une activité de formation où T. Philippe, unique intervenant, développe longuement ses enseignements en parodiant la méthode thomiste.

Enfin, comme L'Eau vive, La Ferme traverse une grave crise au moment du départ de son fondateur, sans lequel elle peut difficilement exister. L'insertion de La Ferme dans L'Arche lui permet cependant de

persister et d'entreprendre un lent et douloureux travail de dissociation. Celui-ci semble se terminer dans la seconde moitié des années 2010 avec le départ des derniers disciples de T. Philippe, l'éloignement progressif de J. Vanier, et des réformes qui donnent à La Ferme un cadre de vie commune solide.

1. Voir ici le texte de T. PHILIPPE, « L'Eau vive et la Légion de Marie », 1954, (APJV) et l'analyse qui en est faite par A. MOURGES, *op. cit.*, p. 263-269. T. Philippe y regrette l'orientation trop élitiste et intellectuelle de l'Eau vive à ses débuts et recommande son ouverture au « peuple » et aux « pauvres ».

CHAPITRE 14

Séduire

par *Claire Vincent-Mory*

Qui sont les femmes et les hommes qui ont fait l'expérience d'une relation abusive avec J. Vanier, T. Philippe, et qui disent en avoir fait l'expérience avec G. Adam ? Comment ont-ils été identifiés par ces derniers ? De quelle manière les relations abusives ont-elles commencé ? Sans prétendre à la représentativité, le nombre de situations pour lesquelles la Commission a recueilli un ensemble de preuves permet de repérer des régularités dans les profils des personnes prises dans des relations abusives ou transgressives, mais aussi des régularités dans la manière dont ces relations ont été initiées.

Établir une relation de « confiance »

De 1971 à la fin des années 2000, le processus de séduction par J. Vanier semble recourir à des schémas récurrents. Pour les femmes concernées, la première rencontre avec le fondateur est similaire à celle de beaucoup d'autres membres de L'Arche. À l'occasion d'une retraite, d'une conférence, d'un *katimavik*, etc., les quelques minutes d'échange à deux sont l'occasion, pour J. Vanier, de recruter pour L'Arche en invitant quasi systématiquement à venir à Trosly, et pour les jeunes femmes, de se sentir invitées personnellement à une aventure humaine et spirituelle qui leur paraît répondre à leur attente :

«Il ne m'a pas demandé, il n'a posé aucune question, il a dit tout simplement "viens". Et pour moi c'était presque comme quand Jésus parlait à ses disciples "Viens!" C'était à peu près... il y a des résonances¹.»

Quelques-unes viennent à Trosly par l'intermédiaire d'un tiers et font la connaissance de J. Vanier dans le cadre de la vie communautaire. Parfois, la première rencontre a pu avoir lieu dans un autre cadre que celui de L'Arche, comme dans une autre œuvre religieuse pour laquelle J. Vanier joue un rôle important de co-fondateur, de guide ou de compagnon de route (Foi et Lumière), ou bien dans une communauté religieuse dans laquelle il se rend régulièrement (comme le foyer de charité de Tressaint). Attentif aux «signes de l'Esprit», J. Vanier semble également avoir repéré des femmes dans des contextes différents, non religieux, comme dans le cadre universitaire, par exemple, lorsqu'il participait encore à la vie académique jusqu'au milieu des années 1970 au Canada. Ainsi par exemple, une femme nous a raconté comment, à l'occasion d'un événement scientifique auquel elle participait en tant que conférencière, J. Vanier, présent dans l'assistance, l'avait interpellée. Un jeu de séduction s'engagea très vite entre eux, autour d'un déjeuner au cours duquel J. Vanier l'invita à venir à Trosly lui rendre visite et découvrir L'Arche² – ce qu'elle fit.

Si les événements et les lieux communautaires de L'Arche ne sont pas toujours les espaces d'exercice des abus, ils apparaissent comme un cadre idéal de séduction, avec la complicité généralement involontaire³ de membres plus anciens qui invitent – parfois avec insistance, comme l'a montré le chapitre 12 – à rencontrer individuellement J. Vanier ou T. Philippe et qui diffusent leur réputation de sainteté. Dans le cas de J. Vanier (mais aussi de G. Adam, nous le verrons), la vie en communauté de L'Arche de la personne prise dans une relation abusive ou transgressive n'est pas indispensable pour que la relation s'approfondisse. Par exemple, à une époque récente, une jeune femme, après avoir été assistante et avoir bénéficié d'un accompagnement de la part de

1. Entretien 45.

2. Entretien 77.

3. Dans le cas de T. Philippe seulement, notre connaissance du matériau historique et sociologique a montré que certaines femmes ont invité ou confirmé d'autres personnes dans leurs relations abusives avec lui.

J. Vanier, a quitté L'Arche. La relation d'accompagnement s'est prolongée, et les situations abusives ont eu lieu par la suite, en dehors du cadre et des lieux de L'Arche.

La comparaison entre les différentes configurations de rencontre révèle que J. Vanier a toujours l'initiative. Il est celui qui, à l'occasion d'un premier et (souvent très) court échange, invite à prolonger l'expérience. L'invitation entremêle deux dimensions : découvrir et expérimenter l'«esprit de L'Arche», approfondir une relation interpersonnelle avec lui, comme en témoigne une femme :

«Une connaissance souhaitait que je demande à Jean Vanier s'il pouvait la rencontrer, sa réponse fut "oui mais je ne pourrai pas l'accompagner, mais si toi tu souhaites que je t'accompagne un petit peu, je pourrais le faire". Voilà, ce fut un petit peu le départ de cette relation [...] Et donc, c'est sûr que j'étais heureuse de cet accompagnement de Jean. Il n'a jamais été, même au début, ni directif, ni très... Je n'avais jamais eu d'accompagnement spirituel avant, donc je ne peux pas comparer, ni voir comment cela aurait dû se passer, ou aurait pu se passer. Mais j'ai trouvé que Jean était très à l'écoute, très... très respectueux du choix de mon propre chemin. Je n'ai jamais senti de pression, de quelque façon... Je pense qu'il était quelque part heureux de sentir que j'avais une vraie quête spirituelle¹.»

Toutes les situations font un état d'une première phase de construction d'une relation interpersonnelle avec J. Vanier. La relation de confiance avec le fondateur semble se bâtir progressivement, parfois au fil de plusieurs années, sous la forme d'un «accompagnement». Si les descriptions du format et du contenu de ces relations d'accompagnement sont variées, ces dernières ont en commun d'être multidimensionnelles et d'entremêler plusieurs aspects parmi l'accompagnement spirituel, psychologique, professionnel, vocationnel, à l'image de ces combinaisons confuses, terreau favorable aux relations d'emprise que le chapitre 12 a exposées. L'entretien avec Judy Farquharson, membre de L'Arche pendant plusieurs années à partir de 1968, en France et en Inde, en témoigne :

1. Entretien 2.

«Je suis venue à L'Arche pour la première fois durant l'été 1968 pour rendre visite à mon cousin, sans rien connaître. Je suis revenue un mois plus tard et j'ai parlé à Jean pour lui demander si je pouvais rester pour l'année, et Anne-Marie a dit que je pouvais mais que je n'étais pas prévue et qu'ils ne pouvaient rien me payer. Donc je n'ai rien reçu pour cette année-là. Mais je pouvais rester. Alors, les autres jeunes que j'ai rencontrés et qui étaient là, ils avaient tous déjà écouté parler Jean et ils étaient venus faire une année de travail. [...] Et père Thomas était là et vous savez, tout le monde allait à la messe. (J'étais anglicane, pas catholique.) Je me souviens que c'est en 68 que j'ai parlé pour la première fois à père Thomas parce que je voulais recevoir la communion. Alors, nous avons parlé et quoi qu'il en soit, il est ensuite allé voir l'évêque de Beauvais et j'ai obtenu la permission de communier. Alors, j'ai communié. Oui, et je... vous savez, pour moi, il y a eu un éveil spirituel très fort, c'était avant tout le reste... juste, il y avait quelque chose qui m'attirait et j'y ai trouvé beaucoup de paix. [...] Et je me souviens... Cette dimension n'était pas sous le contrôle par Jean, mais il y avait des discussions, il y avait beaucoup de discussions sur les communautés du tiers-monde qui commençaient. Et j'ai ressenti le désir d'aller en Inde. J'en ai donc parlé à Jean, qui m'a dit : "Ce n'est pas prêt de commencer avant au moins un an." Je n'avais pas rencontré Gabrielle¹, mais on parlait beaucoup d'elle. [...] il y avait un nouveau programme de soins infirmiers de deux ans qui commençait à Toronto, alors j'ai décidé de le faire, alors j'ai pensé : "Je serai bien préparée pour aller en Inde et être infirmière." Mais je n'ai pu y aller qu'un an après le début de la communauté. Et je pense que c'était l'été où je suis devenue catholique, lors d'une retraite que Jean a donnée, et il est devenu mon parrain².»

Ce récit montre la présence de différents ingrédients que le rapport a déjà exposés : engagement gratuit dans une communauté de L'Arche, expression d'une quête spirituelle et conversion (ici au catholicisme), désir de solidarité avec le «Tiers-Monde» et curiosité pour la découverte culturelle. Dix ans plus tard, une autre femme, «Corinne» (nom d'anonymat), vit une expérience proche :

«Quand je suis arrivée, après une année, je me demandais si je m'engageais – J. V. était très habile pour me convaincre. Il était quelqu'un de charismatique et de très habile pour convaincre les jeunes à s'engager dans

1. Cofondatrice de la première communauté de L'Arche en Inde, en 1969-1970.
2. Entretien 90.

L'Arche. J'ai ensuite quitté L'Arche et Jean Vanier a continué à être mon accompagnateur, 3 fois par an. Vers 30 ans, je cherchais ma voie, j'étais célibataire, j'étais engagée dans ma recherche chrétienne, mais j'étais perdue, je ne savais pas quoi faire. Jean Vanier était très soutenant, présent, attentionné. Prénant¹.»

Comme le précédent, cet extrait manifeste la primauté de la dimension spirituelle dans l'accompagnement multiforme offert par J. Vanier, même si lui-même ne semble pas avoir explicitement nommé ces temps à deux de cette manière :

«Il n'appelait jamais cela direction spirituelle. C'était "viens me voir", et ensuite nous parlions, "comment ça va..." Il s'agissait surtout de savoir comment ça se passe à L'Arche, puis de dire quelques mots de sagesse, et enfin de prier ensemble².»

Enfin, ces relations avec J. Vanier ne sont ni dissimulées, ni secrètes et n'ont nul besoin de l'être dans la mesure où elles empruntent au même schéma de rencontre et d'accompagnement multiforme bien connu dans les communautés de L'Arche, et dont beaucoup d'autres personnes bénéficient. Par conséquent, même lorsque le contenu des temps d'accompagnement se transforme pour inclure des attouchements justifiés par des éléments de croyance mystico-sexuelle, les relations n'ont pas besoin de devenir secrètes («Beaucoup savaient notre amitié, mais c'est tout. Et il avait plein d'amis³»). En outre, nous soulignons que si le travail d'appropriation et de mise en confiance de ces femmes, par J. Vanier, semble s'être exercé prioritairement lors de ces temps d'accompagnement interpersonnel privilégiés, il a pu également avoir lieu de manière progressive dans de nombreuses autres situations, «avec lui au milieu d'autres personnes⁴», à l'occasion d'un temps de travail, lors d'un événement, ou d'un moment ordinaire de la vie communautaire.

Dans le cas de T. Philippe, le processus de séduction emprunte toujours au même schéma remarquablement stable au fil de son histoire. Depuis le début de son ministère, et particulièrement au cours de la période de l'Eau vive, il consacre beaucoup de temps à recevoir

1. Entretien oral de GCPS avec Corinne, mis en note par GCPS, 12 juillet 2019.
2. Entretien 92.
3. Entretien 52.
4. Entretien 52.

individuellement, que ce soit pour des conseils, pour une direction spirituelle ou pour l'administration d'un sacrement. Il s'agit, selon les périodes, de religieuses de monastères dans lesquels il confesse et dirige, d'étudiants, mais aussi de toute personne qui le sollicite. Les deux premières parties du rapport ont dressé un panorama de la diversité de ce public.

Au cours des 28 années qu'il a passées à L'Arche (de son arrivée à Trosly au cours de l'année 1963 jusqu'à son départ en 1991), T. Philippe a continué sans surprise à consacrer de nombreuses heures chaque semaine à accueillir, diriger, administrer un sacrement à toute personne le sollicitant. Dans sa première chambre-bureau située dans la maison de Mlle Gsell à Trosly, puis dans sa chambre-bureau à La Ferme à partir des années 1970, toutes les personnes qu'il a abusées sont allées le rencontrer dans ce cadre. Comme pour J. Vanier, l'environnement à L'Arche a joué un rôle important : des femmes et des hommes, disciples et admirateurs de T. Philippe invitent vivement les nouvelles et nouveaux venus à Trosly à aller le rencontrer, certaines se proposant même de servir de traductrices pour les non-francophones. Une femme, identifiée comme « la secrétaire de T. Philippe » organise les demandes de rendez-vous.

Dans son cas, mais particulièrement dans celui de G. Adam, les entretiens avec des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive soulignent une véritable entreprise de séduction, mobilisant adroitement prévenance, petites attentions, disponibilité, grande douceur, marques d'affection qui apparaissent à première vue aux yeux des personnes de l'ordre de l'affection paternelle. Élodie exprime le sentiment d'avoir « reçu énormément » de la part de G. Adam, c'est-à-dire à la fois beaucoup de temps et d'énergie pour dialoguer autour de sujets qui la questionnent (« il donnait de sa personne », « on parlait énormément »), mais aussi matériellement (« beaucoup de cadeaux, de dons d'argent », « dès que j'avais besoin »)¹. Pauline, membre de L'Arche et qui a témoigné avoir été abusée sexuellement pendant 10 ans (1996-2006) par G. Adam, décrit de la manière suivante l'une des premières marques d'attention dont elle a le sentiment d'avoir été l'objet :

1. Entretien 53.

« Au milieu du repas il a déposé un petit cœur de Salade [sic] dans mon assiette, il était très aimable, plein de joie et de vie, de spontanéité et cela m'a fait très plaisir, ce petit geste très gentil et attentionné et qui mettait à l'aise aussi, très fraternel. Et puis j'ai pensé, "C'est Jésus qui me donne son cœur", car pour moi, à cette époque, je voyais dans le prêtre, de par son ordination et la grâce reçue, le représentant de Dieu¹. »

Cet extrait introduit une dimension supplémentaire que l'on retrouve chez les victimes de T. Philippe et chez les personnes déclarant avoir été victimes de G. Adam à L'Arche et sur laquelle nous reviendrons plus loin : l'idéalisation et la sacralisation de la figure du prêtre, qui facilitent l'établissement de relations d'emprise.

Enfin, le tour d'horizon des modalités de recrutement ne serait pas complet si nous ne faisons état de cas, certes peu fréquents en l'état actuel de nos connaissances, mais qui se retrouvent plusieurs fois : le recrutement d'une future victime auprès d'un autre abuseur. Ainsi, Michèle-France Pesneau a décrit la manière sordide par laquelle M.-D. Philippe, dont elle subissait les abus sexuels depuis plusieurs années, l'avait invitée à aller vivre d'autres « grâces mystiques » avec son frère T. Philippe, ce qui sera le cas pendant les deux décennies qui suivront. Dans au moins un cas porté à la connaissance de la Commission (J. Farquharson), l'abus sexuel de J. Vanier a été prolongé par une expérience d'agression sexuelle par T. Philippe, auprès de qui elle venait pourtant chercher aide et conseil pour échapper à une relation abusive qu'elle ne comprenait pas et dont elle se sentait prisonnière.

Que peut-on dire du profil des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive ?

L'étendue de la période concernée par les faits (de la décennie 1950 à la décennie 2010 en l'état actuel de nos connaissances), mais aussi la diversité des nationalités et des appartenances culturelles empêchent de définir un profil socio-démographique précis.

Nous nous limiterons à souligner que les personnes prises dans une relation abusive ou transgressive avec J. Vanier dont nous avons

1. Témoignage écrit de Pauline auprès de l'officialité de l'archidiocèse de Paris, 25 janvier 2014, archives personnelles de Pauline (APP).

connaissance sont toutes des femmes, majeures, sans handicap, chrétiennes (majoritairement catholiques, sans que ne se distingue de profil catholique particulier¹), possédant un capital culturel élevé (études universitaires², multilinguisme). La moitié d'entre elles sont issues de milieux sociaux privilégiés (c'est-à-dire fortement dotés en capitaux économiques, sociaux, culturels et symboliques) et de familles aristocratiques ou grand-bourgeoises. Il semble y avoir une forme de proximité sociale dans le choix des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive. Au moment où s'initient les premiers actes mystico-sexuels, presque toutes ces femmes sont de jeunes adultes (20-35 ans). Elles sont célibataires, mariées, ou ont prononcé des vœux religieux. Enfin, ces femmes sont originaires de quatre pays européens et du Canada et parlent des langues différentes.

Particulièrement dans les cas de T. Philippe et G. Adam, il est possible de dire que les personnes recrutées correspondent au profil de la «jeune fille pieuse», c'est-à-dire ayant bénéficié d'une éducation genrée «insistant sur l'obéissance, la piété», la discrétion, marquée par «un tabou familial sur la sexualité», une insistance sur la morale et la discipline catholiques – ce qui aurait pour résultat, dans de nombreux cas, une naïveté voire une immaturité affective et sexuelle à l'âge adulte. De nombreux travaux de sciences humaines et sociales, mais aussi de psychologie, ont montré combien ce profil était particulièrement à

1. Par exemple, la typologie des catholiques en France établie en 2014 par Yann Raison du Cleuziou, décrivant quatre «nébuleuses», des «conciliaires», des «observants», des «charismatiques» et des «émancipés», pour utile et pertinente qu'elle soit pour analyser une réalité catholique française complexe, ne permet pas de gagner en intelligibilité face à la situation que nous étudions pour les raisons que nous mentionnons dans le corps du texte (étendue de la période; diversité culturelle, nationale). Yann RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

2. La fréquence du parcours universitaire des femmes que nous avons rencontrées ne peut en l'état être considérée comme un marqueur significatif du profil des personnes qui ont vécu une relation abusive ou transgressive avec J. Vanier. Elle peut être aussi bien un effet de notre méthode d'enquête qualitative: la littérature en sciences humaines et sociales a largement montré les biais de sélection d'enquêtés, particulièrement les formes de mise en retrait et de maintien du silence de la part des personnes moins dotées en capitaux culturels, témoignant souvent d'un sentiment d'illégitimité et d'une moindre habitude à la prise de parole publique.

risque d'être «incapable d'identifier une avance ou un acte sexuel» et de réagir avec «docilité» – malgré les doutes – à des sollicitations venues d'un clerc¹.

Il semble que toutes ces femmes partagent, au moment de leur relation abusive ou transgressive, une quête spirituelle active, manifestée notamment par le discernement d'une vocation religieuse («J'avais un désir et une quête spirituelle purs²»). Les récits montrent que J. Vanier a initié des comportements abusifs justifiés par une croyance mystico-sexuelle ou mystico-affective avec des femmes qui pour certaines avaient prononcé des vœux religieux, et qui pour d'autres se posaient sérieusement à ce moment-là la question de la vocation religieuse. D'autres enfin étaient de jeunes converties au catholicisme (parfois après avoir vécu une recherche spirituelle dans différents horizons – Zen, Bouddhisme, etc.) et J. Vanier est d'ailleurs le parrain de l'une d'elles (J. Farquharson). Dans un certain nombre de trajectoires, J. Vanier a joué un rôle déterminant sur le chemin personnel de conversion et dans les choix vocationnels. La question de l'engagement dans le célibat à et pour L'Arche est un point nodal du dialogue avec J. Vanier.

Cette attention privilégiée portée à des personnes exprimant un appel à une vocation religieuse (qu'elles soient en discernement, aient fait des essais dans des communautés religieuses ou qu'elles aient déjà prononcé des vœux religieux) est un point commun de l'identification des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive avec J. Vanier, T. Philippe et dans celles rapportées concernant G. Adam. En ce qui concerne T. Philippe, la période qui couvre la décennie 1940 jusqu'au procès de 1956 est marquée par l'initiation de religieuses contemplatives ou bien de jeunes femmes laïques sortant de la vie religieuse ou se préparant à y entrer. Ce sont toutes des jeunes femmes issues de l'aristocratie ou de la moyenne et grande bourgeoisie catholique françaises. Après la période de mise à l'écart, et à partir de la fondation de L'Arche en 1964 et plus précisément à partir de la fondation de La Ferme en 1972, on observe que les profils se diversifient. Les

1. *Les violences sexuelles dans l'Église catholique...*, op. cit., p. 108,

2. Entretien 91.

origines sociales des victimes sont plus hétérogènes, de même que les nationalités (états-unienne, française, canadienne). De plus, aux côtés de femmes laïques sorties de la vie religieuse ou en discernement à propos de leur vocation religieuse, des femmes mariées ou célibataires peuvent faire partie des victimes ciblées. Ces dernières ont toutefois en commun avec les premières d'avoir exprimé à T. Philippe le fait d'avoir exploré (au présent ou au passé) un projet vocationnel de vie religieuse. Une femme agressée sexuellement par T. Philippe dit avoir eu le sentiment que le fait de lui avoir exprimé son sentiment d'être appelée à une vocation religieuse avait déclenché (*triggered*) chez lui les gestes d'atouchement. Il en est de même pour G. Adam, enfin, pour qui la question de la quête spirituelle et de la vocation religieuse semble avoir été un marqueur déterminant de la sélection des deux personnes affirmant avoir été prises dans une relation abusive ou transgressive. Il s'octroie par exemple le rôle de directeur de conscience de Pauline, l'accompagnant et la conseillant dans le discernement d'une vocation carmélitaine, et la recevant quotidiennement pour lui administrer le sacrement de réconciliation pendant plusieurs années.

Les trajectoires permettent d'identifier une autre catégorie de marqueurs communs aux personnes recrutées avec succès pour les pratiques mystico-sexuelles. Les discours des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive que nous avons rencontrées présentent en effet un second point commun : au moment de la rencontre avec l'auteur d'abus, plusieurs femmes affirment avoir été dans une situation de « fragilité » psychique¹. M.-F. Pesneau relate de la manière suivante l'état qui était le sien lorsqu'elle rencontre M.-D. Philippe, qui l'abusera spirituellement, psychologiquement et sexuellement pendant plus de deux décennies :

1. Nous n'affirmons pas que les femmes et les hommes ayant vécu une relation abusive ou transgressive avaient des « fragilités psychiques » aux périodes concernées – nous n'avons ni les compétences, ni le matériau, ni l'intention de le faire. Nous relevons la récurrence de cette dimension dans les discours qui nous ont été confiés en entretien. La majorité de ces personnes a depuis bénéficié d'un accompagnement psychologique par une personne qualifiée, en dehors de L'Arche et, en l'état actuel de nos connaissances, les propos tenus en entretien s'appuient sur le travail personnel qu'elles ont fait dans ce cadre.

« Quand Marie-Dominique Philippe intervient dans ma vie, je suis dans un état de grande souffrance psychologique et spirituelle. Il m'apporte une écoute attentive, compatissante. Il m'apparaît alors comme “ mon sauveur ”. [...] Je pense qu'à mes yeux naïfs, le Père Marie-Dominique venait “ soigner ” mon état de mort psychologique et spirituelle. Il avait certainement repéré ma fragilité, ma difficulté à dire non, à m'opposer à une personne détentrice d'autorité. Ma confiance en lui est totale, fortifiée par la réputation de sainteté qui est la sienne auprès de mes sœurs du Carmel¹. »

De même, D. Maronde Varnau, agressée sexuellement par T. Philippe en 1975 décrit de la manière suivante la situation psychologique qui était la sienne au moment de sa rencontre avec celui-ci :

« Pendant cette retraite [ignatienne], j'ai éprouvé une détresse psychologique assez profonde. En même temps, j'ai projeté des qualités exceptionnelles sur ce père jésuite, comme s'il était mon sauveur. Malheureusement, il n'était pas capable de m'aider dans les aspects psychologiques de ma souffrance. Quand je suis retournée à Trosly après la retraite, je me sentais brisée et désespérée. J'ai décidé d'aller parler avec le père Thomas. J'étais très vulnérable, et je me sentais réconfortée et rassurée lorsque j'étais assise près de lui. Je le voyais aimable, vieux, comme un saint. Je lui ai partagé les projections que je faisais sur le jeune Jésuite, et mes désirs d'avoir dans ma vie un homme, bien-aimé. Alors que je partageais mon histoire avec lui, j'ai remarqué que son bras gauche avait glissé de mon épaule à mon dos, et que sa main gauche était maintenant sur mon sein gauche. Je ne savais pas quoi penser, mais je me suis dit : “ Ce doit être parce que mon cœur est dur, et il essaie de briser mon cœur de pierre avec son énergie ”². »

La mention d'un état de fragilité revient aussi – bien que moins systématiquement – dans les discours des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive avec J. Vanier. Plusieurs ont souligné avoir été confrontées à d'importantes et douloureuses problématiques personnelles, familiales (décès, ruptures amoureuses, difficultés familiales, avortement, grossesse non désirée, etc.), de santé (troubles de l'alimentation, troubles dépressifs, etc.), pour lesquelles elles ont sollicité J. Vanier, pour son écoute, ses conseils, sa présence.

1. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 69.

2. Témoignage auprès de l'AVREF de Donna Maronde Varnau sous le pseudonyme de « Mary Donnelly », consulté le 12 août 2022., URL : <https://www.avref.fr/temoignage-de-mary-donnelly.html>

Les ingrédients des configurations d'emprise

Dans leur diversité, les processus de recrutement montrent la présence récurrente d'un ensemble d'ingrédients susceptibles de favoriser des relations d'emprise¹. D'abord, les relations peuvent prendre la forme de relations de salut, dans lesquelles J. Vanier, T. Philippe, ou G. Adam sont considérés par les personnes recrutées comme leur sauveur :

«En fait il a sauvé ma vie. Enfin, si seulement ça avait pu se passer sans tout ça... Mais lui, il répondrait que c'est au prix de tout ça².»

L'emploi du terme «sauveur» revient régulièrement dans les entretiens comme dans les témoignages des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive avec les trois hommes.

En second lieu, les discours des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive signalent un sentiment d'admiration, voire de fascination pour leur accompagnateur, à qui elles reconnaissent de très nombreuses qualités, une sainteté en puissance, ainsi qu'une autorité charismatique qui emprunte, dans le cas de J. Vanier, aux trois registres identifiés dans le chapitre 11 – soit ses qualités prophétiques, sa capacité à établir et maintenir un lien étroit et interpersonnel de confiance, sa clairvoyance. D'ailleurs, plusieurs femmes reconnaissent *a posteriori* avoir répondu positivement à son «appel» de venir à Trosly pour le voir plus souvent, convaincues d'être privilégiées, du fait d'avoir été repérées, choisies et d'être à présent accompagnées par le grand homme. C'est le cas d'Ivy :

«Je cherchais quoi faire et, je pense, en regardant mes journaux intimes, qu'un facteur important était Jean. [...] Je savais que d'autres personnes allaient le voir, mais je pensais que c'était... une bonne chose. [silence] Vous savez, "wow, je peux aller voir le fondateur de tout ça, parce qu'il vit ici dans la communauté", et d'autres personnes vont le voir aussi, et je suis consciente que d'autres personnes viennent de loin pour le voir. Il rencontrait beaucoup de gens, et des journalistes, et il voyageait³...»

1. Pour une définition de l'emprise, forme de domination douce, progressive, difficilement détectable et fondée sur une asymétrie de prises, voir le chapitre 12.

2. Entretien 53.

3. Entretien 45.

Troisièmement, on observe dans les trois cas que cette séquence de recrutement et d'établissement d'une relation de confiance mobilise les ressorts d'une forme d'emprise qui peut être qualifiée de dispositif d'emprise vocationnelle : c'est-à-dire qu'elle prend le prétexte de l'accompagnement au discernement de la vocation pour asseoir la légitimité de l'autorité de l'initiateur des actes abusifs et conforter ses chances d'être obéi. L'accompagné se sent «appelé», «choisi», «élu» par un autre qui, par son autorité de fonction (le prêtre), son autorité charismatique (le prophète), son statut dans L'Arche, la notoriété dont il jouit au sein de l'espace de L'Arche, de l'espace catholique, mais aussi plus largement dans d'autres espaces sociétaux, est lui-même considéré comme choisi ou élu par Dieu, voire sacralisé. L'emprise vocationnelle s'appuie également sur une illusion, présente notamment dans la culture de l'Église catholique, selon laquelle toute interaction avec une personne dotée d'une autorité de fonction, avec un «élu» ou «entre élus», aurait en principe un caractère asexué¹. Cette croyance implicite, que l'on retrouve dans la plupart des entretiens, particulièrement ceux des victimes de T. Philippe et des femmes se disant victimes de G. Adam, se combine particulièrement bien avec une culture et des normes sociales (que nous avons évoquées précédemment dans le cas de la jeune fille pieuse) codifiant tous les comportements sexualisés comme étant inappropriés : dans ce cas, les individus «ont du mal à reconnaître la distinction entre une interaction [...] appropriée et inappropriée. Les adultes sont souvent mal équipés pour gérer leurs désirs sexuels [...] les jeunes sont souvent incapables de résister aux avances sexuelles des adultes²».

Quatrièmement, dans le cas de T. Philippe et de son disciple G. Adam, prêtres tous les deux, cette emprise «vocationnelle» s'articule avec une emprise que l'on peut qualifier de «sacramentelle», particulièrement efficace auprès de personnes issues d'un milieu catholique observant. Cette forme d'emprise s'appuie sur «l'instrumentalisation des rites

1. Sur la croyance en l'«atypie de genre» ou le caractère «angélique» du prêtre catholique, homme ayant «sacrifié la sexualité», et sur ses conséquences, voir par exemple Constance LALO, Josselin TRICOU, «Si cet homme n'avait pas été prêtre... Patriarcalité du pouvoir, script catholique et pédocriminalité dans l'Église», *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 147, 2020, p. 76.

2. *Les violences sexuelles dans l'Église catholique...*, *op. cit.*, p. 109.

[sacramentels] auxquels les fidèles ne peuvent accéder que par le clerc, en tant qu'il est – comme le définit Pierre Bourdieu : « Le mandataire d'un corps sacerdotal qui, en tant que tel, est détenteur du monopole de la manipulation légitime des biens de salut¹. »

Enfin, la mise en place de ces configurations d'emprise doit beaucoup aux complicités inconscientes des communautés dans lesquelles elles se sont déroulées. Le fait d'être « accompagné » fait partie de la vie ordinaire de tout membre de la communauté (à Trosly comme ailleurs), de même que le fait d'exercer sa piété catholique et d'avoir recours aux sacrements, à Trosly en particulier, *a fortiori* à La Ferme. Pour certaines victimes, la famille est proche de la communauté (spirituellement, géographiquement) et « fait confiance » au prêtre, à la communauté et à ses membres, comme en témoigne par exemple le cas de Pauline :

« Jamais personne ne m'a posé de question sur mes allées et venues 1 à 2 x / semaine et de rentrer si tard. C'est vrai que là-bas il n'y avait pas de surveillance, on pouvait aller et venir dans le village, de jour comme de nuit, rencontrer le Prêtre² à tout moment si c'était nécessaire. Beaucoup le faisaient, en priorité [autre femme], qui comme moi allait se confesser chaque jour au Père Gilbert Adam. Alors personne ne se rendait vraiment compte, même mes parents. Il y avait un petit groupe, une communauté, qui tournait autour du Père Gilbert Adam. Cela énervait quand même certains et beaucoup aussi ne faisaient pas cela dans la communauté³. »

1. Cet emploi sociologique de l'expression « dispositif d'emprise sacramentelle » est tout à fait différent de l'expression « emprise sacramentelle » en usage en théologie catholique. L'expression sociologique veut signifier l'instrumentalisation d'un sacrement dans le cadre d'un processus d'emprise et son détournement, au profit personnel d'un clerc, *Ibid.* p. 63-64. « Ce “dispositif d'emprise transversale mobilisé par les clercs abuseurs réside dans la charge sacrée des rites, au sein desquels ces derniers, en tant que seuls dispensateurs légitimes des biens de salut en catholicisme, sont censés agir *in persona christi*, comme le dit la tradition catholique : à savoir les sacrements, mais aussi un certain nombre de pratiques para-sacramentelles, réservées aux prêtres jusqu'à il y a peu, comme la “direction de conscience”. L'instrumentalisation de cette charge sacrée vise stratégiquement à surmonter toute résistance et/ou à s'assurer du silence des personnes abusées après coup. [...] le dispositif d'emprise sacramentelle [peut] être activé via d'autres rituels, notamment pour faire taire. Par exemple, lorsque l'abusé accepte, fusse à contrecœur, que son abuseur le marie à l'église ou baptise ses enfants, le caractère « sacré » de ces autres sacrements vient renforcer la honte qu'il éprouve et rendre plus indicible encore les violences subies. » *Ibid.*, p. 108.

2. La majuscule est de l'autrice.

3. Témoignage de Pauline, texte cité, APP.

Le recrutement et la mise en place de relations d'emprise se fait d'autant plus aisément qu'il n'existe aucune interpellation efficace, aucun contrepoids véritable qui auraient été en capacité d'entraver le processus.

Si dans certains cas ce processus de recrutement est efficace et atteint ses objectifs, comme nous le verrons par la suite, il faut reconnaître qu'il ne l'a pas toujours été. Sollicités, des femmes et des hommes ont rapidement identifié et refusé les avances sexuelles qui leur étaient faites, mettant ainsi en échec le processus d'emprise et coupant court à tout déploiement de l'argumentaire fait de croyances mystico-sexuelles qui le fonde. Ainsi par exemple, Donna Maronde Varnau, qui subit des gestes d'attouchement de la part de T. Philippe, comme l'a exposé son propre témoignage dans les pages qui précèdent, dit avoir réagi de la manière suivante :

« Puis j'ai remarqué qu'il avait pris ma main droite, qu'il tenait jusque-là avec chaleur et tendresse, et que maintenant il la maintenait sur ses genoux dans la région de l'entrejambe en appuyant doucement. Je me suis dit : “Non, ce n'est pas ce que tu penses...” Enfin, il s'est tourné vers moi et m'a dit : “Prends Jésus dans tes bras”... alors je l'ai entouré de mes bras, trouvant cela très bizarre et malvenu, mais en essayant quand même de rester ouverte pour comprendre ces actions. Peut-être qu'il voulait me montrer comment c'est, concrètement, d'aimer et de “tenir” Jésus... et un prêtre est le représentant de Jésus. Je suis sortie de ce moment de “direction spirituelle” avec une impression très étrange. Le même soir, je ne me sentais pas bien et j'étais restée dans ma chambre. Je me trouvais toute seule dans le bâtiment. Le père Thomas est venu me rendre visite. Quand il est entré dans la chambre, il s'est assis à côté de moi sur le lit. Quand il a voulu mettre son bras autour de moi, j'ai reculé. Une voix intérieure m'a dit : “Vieux dégueulasse.” C'était comme si une lumière s'allumait dans ma tête. Quand je lui ai dit de foutre le camp, son visage s'est transformé en celui d'un adolescent rejeté. Après cet épisode, je me suis sentie déstabilisée. Un prêtre à la réputation de sainteté, le “saint prêtre de L'Arche”, s'était transformé en “vieux dégueulasse”. C'était comme si Dieu s'était transformé en diable. Il n'y avait personne à qui j'aurais pu en parler. Personne ne m'aurait crue. J'ai quitté L'Arche quelques mois plus tard, à peine capable de fonctionner de façon autonome¹. »

1. Témoignage de Donna Maronde, texte cité.

CHAPITRE 15

Que s'est-il passé ?

par *Claire Vincent-Mory*

Les situations, les gestes et les actes que nous considérons dans ce chapitre sont hétérogènes. Certains actes d'agression ou d'abus sexuels ont eu lieu dans le cadre d'une relation d'emprise, d'autres non, comme en témoigne le cas de D. Maronde Varnau – ce qui ne change rien à leur gravité. Pourtant, il est nécessaire de les analyser ensemble dans la mesure où ils s'inscrivent dans un continuum de violences sexuelles¹ marqué par l'expérience de l'emprise, de l'abus d'autorité et plus généralement par la confusion des sphères spirituelles, affectives et sexuelles.

1. Comme le rappellent les éditrices de la traduction française du célèbre article de Liz Kelly, l'expression «*continuum* de la violence sexuelle» ne signifie pas le «nivellement de la gravité des violences ou une mise en équivalence des formes et des effets» mais constitue plutôt un rappel que ces formes multiples sont liées entre elles, de manière structurelle, par la domination et l'appropriation du corps des femmes par les hommes (L. KELLY, «Le *continuum* de la violence sexuelle», *op. cit.*). Dans ce chapitre, nous avons recours à l'expression «continuum de la violence sexuelle» parce qu'elle permet de décrire l'étendue et la variété de la palette de comportements d'abus et de contraintes auxquels sont confrontées des femmes (Kelly, 2019, p. 21) et des hommes. Elle vise à prêter attention aux liens entre des comportements considérés comme «habituels», et d'autres ordinairement considérés comme «anormaux» – pour mieux les comprendre (Kelly, 2019, p. 25). Par conséquent, la perspective en matière de «continuum des violences sexuelles» invite à saisir ensemble un certain nombre d'incidents, de gestes et de mots difficiles à distinguer ou séparer les uns des autres; elle permet aussi de tenir compte du fait que des femmes et des hommes «peuvent ne pas partager la même définition d'un incident spécifique»; enfin que les expériences vécues «peuvent être redéfinies au cours du temps» par les personnes qui les ont vécues (Kelly, 2019, p. 32) – ce qui est précisément la situation à laquelle notre enquête fait face. Du point de vue de l'analyse en sciences sociales, il est entendu qu'à un incident spécifique ne correspond pas une définition fixe, univoque et partagée par tous.

Les actes abusifs impliquant Jean Vanier

De la fin des années 1960 aux années 2010, les situations impliquant J. Vanier qui nous ont été confiées se distinguent par leur période d'approche progressive (jusqu'à une dizaine d'années dans un cas), au fil de laquelle la proximité et les gestes tactiles s'intensifient progressivement pendant la prière et l'accompagnement (se tenir les mains, têtes rapprochées les fronts se touchent, se prendre dans les bras l'un de l'autre). Une jeune femme raconte son expérience de la manière suivante :

« Je me souviens, parfois il avait sa tête sur ma poitrine. Parce que c'est un peu comme ce truc de cœur à cœur, vous savez, et je suppose qu'il agissait à partir de l'image de saint Jean, appuyant sa tête sur la poitrine de Jésus et... Je crois que j'ai eu l'impression qu'il se reposait sur mon cœur, et que d'une certaine manière, ça le nourrissait. [...] Et puis je me souviens d'une fois où je portais ce médaillon de Notre-Dame ou quelque chose comme ça, et je pouvais voir l'empreinte sur sa joue à l'endroit où il avait été. Et j'ai dit : "Oh, je peux le voir" alors il a essayé de l'attraper, et puis il a dit : "C'est parti ?", comme s'il était préoccupé par l'intimité ou le secret, on pourrait dire. Je crois que je l'ai vu souvent au cours de cette retraite. Et donc à un moment donné... Il s'est soudainement mis à genoux devant moi et, d'une manière ou d'une autre, il a mis ses mains sur mes genoux. Je ne comprenais pas de quoi il s'agissait... et il a dit : "Je t'aime." Et là, je me suis dit : "Ah, d'accord, alors je comprends." Et donc, ensuite je pense que je l'ai probablement embrassé, vous savez, "je t'aime aussi", ce genre de chose. Et je... ma mémoire n'est pas très claire à propos de notre posture... mais nous étions juste en silence, allongés l'un contre l'autre et nous nous sommes tenus en quelque sorte pendant un long moment. Sans mot... Et puis voilà, et puis il m'a embrassée, il m'a embrassée sur les lèvres. Mais, vous savez, sans ouvrir la bouche ou quoi que ce soit. Ça m'a frappée à l'époque, c'était un baiser très chaste, et... J'ai eu le sentiment qu'il était vraiment contrôlé dans ses gestes¹. »

La posture que décrit cette jeune femme (à genoux, tête posée sur la poitrine) est régulièrement décrite par d'autres « accompagnées », y compris lorsqu'elles l'étaient par d'autres « accompagnateurs » comme T. Philippe, mais aussi M.-D. Philippe ou G. Adam. Selon les récits, l'accompagnateur comme l'accompagné peuvent être placés dans cette position, de préférence sur la poitrine nue de celui qui reste assis. Ce

1. Entretien 92.

geste est une interprétation étrange d'un passage de l'Évangile selon saint Jean décrivant le geste de l'apôtre Jean se penchant vers Jésus pendant la cène (voir chapitre 2). On retrouve dans les différents récits de ces temps d'accompagnement une gamme similaire d'attouchements¹ recouvrant en particulier des « baisers sur la bouche chaque fois plus appuyés, passionnels », « voluptueux, passionnés », et des caresses sur les zones érogènes des deux parties, particulièrement la poitrine féminine. Dans plusieurs cas, les attouchements ont progressé vers ce qui pourrait s'apparenter à des actes d'agression sexuelle² :

« Nous avons eu des séances de [hésitation] de mentorat, de conseil, dans son bureau où il y avait... vous savez, les têtes se rapprochaient et se touchaient, mais rien de plus. [...] c'était [hésitation] à la limite, mais c'était, je suppose que c'était juste une prière, un toucher doux. [...] Ça a commencé en 71 quand j'ai passé ces mois à L'Arche [Trosly]. Oui, parce qu'avant ça, il n'y avait rien eu de tel. Et donc, juste c'était comme une préparation ["grooming³"], je pense que c'était une préparation

1. Le mot « attouchement » n'est pas un terme juridique en droit français. Nous l'employons ici pour désigner un contact sexuel non consenti exercé par une personne sur une autre, généralement avec la main, sur des zones considérées par les personnes impliquées comme sexuelles : la poitrine, les fesses, les parties génitales.

2. Dans son sens juridique actuel en France (depuis la réforme du Code pénal de 2018), l'agression sexuelle désigne toute atteinte sexuelle avec contact physique commise avec violence, contrainte, menace ou surprise, sans consentement clair et explicite de la personne. On précise que la « contrainte » implique aussi la « contrainte morale », étant entendu qu'aucun témoignage parvenu à ce jour à la Commission n'a fait état, dans le cas des situations impliquant J. Vanier, de violence physique ou verbale, ni de menaces. Si la Commission n'est absolument pas en mesure et n'a aucune ambition d'interférer dans un processus judiciaire, l'usage ici de l'expression « agression sexuelle » paraît utile à l'autrice du propos pour décrire efficacement (sans lourdeur d'écriture inutile) les actes qui ont été rapportés et qui sont cités.

3. Dans ce contexte, le terme « grooming » spontanément mobilisé par cette femme au cours de l'entretien fait référence au « sexual grooming », défini par la justice états-unienne, par exemple, comme « un processus préparatoire au cours duquel l'auteur gagne progressivement la confiance d'une personne ou d'une organisation dans l'intention de commettre un acte sexuellement abusif ». Le processus de « grooming » implique le ciblage d'une victime ; la sécurisation de l'accès à la victime et son isolement ; la conquête de la confiance de la victime ; le contrôle et la dissimulation de la relation. (Daniel POLLACK and Andrea MACIVER, « Understanding Sexual Grooming in Child Abuse Cases », *Child Law Practice*, Vol. 34, No. 11, nov. 2015, p. 161). Le terme français « préparation » par lequel il est ici (difficilement) traduit ne rend pas compte de la dimension manipulatrice sous-entendue dans le terme « grooming ».

[“grooming”], un peu plus familière. Et je le voyais beaucoup, tous les deux soirs [...] J’allais lui parler. Mais juste parler. Oui. Oui, il y avait peut-être des prières, mais on avait juste nos têtes inclinées, c’est tout. Pas, pas au niveau où ça a été en 71 et puis [...] je ne sais pas, trois semaines après, il y a eu cette invitation à le rencontrer à Paris. Tu sais, il m’a donné la clé. “Viens à telle heure.” Et puis j’ai su plus tard que c’était l’appartement de Jacqueline [...] Eh bien, laissez-moi dire que c’était plus pour lui que pour moi, en termes de... je ne peux pas dire que tout ça a été particulièrement satisfaisant pour moi. Il jouissait parfois. [...] Et il y avait toujours ce flux continu de Jésus et Marie, de mots... [...] Donc, on était partiellement déshabillés. Je n’étais jamais complètement nue, lui non plus. Et c’était peut-être différent avec d’autres personnes mais... Et [hésitation] je dois dire que ça a été ma première expérience sexuelle, donc ça m’a fortement marquée, vous savez comme ces choses-là le sont... Cette nuit-là¹... »

Dans un témoignage écrit transmis à L’Arche, J. Farquharson précise au sujet de cet épisode qui aura pour elle des conséquences psychologiques durables et importantes : « C’était très intime – il a tout fait sauf un rapport sexuel complet. C’était très intime². » Ce qu’elle qualifie aujourd’hui d’« abus sexuel, psychologique et spirituel » se répète au cours des années qui suivent, en fonction semble-t-il des opportunités de déplacement de J. Vanier :

« En Inde, j’allais dans sa chambre, je devais traverser une cour avec des serpents la nuit pour y arriver. Et quand j’y pense, j’y allais et j’en revenais, c’est comme une domestique... Mais il y avait des caresses physiques, des gestes... et il jouissait, et je me demandais ce qui se passait. C’est-à-dire, je n’avais pas l’impression qu’il y avait beaucoup... J’étais juste son aide. [...] Je pensais simplement que c’était comme ça qu’on faisait ce truc de Jésus et Marie... »

« J’ai fait de nombreux voyages entre le Canada, Trosly, l’Inde entre 1971 et 1974. Pendant l’un de mes séjours au Canada, Jean Vanier parlait dans les prisons (au Canada), je voyageais avec lui et j’étais la dernière à le voir le soir pour des “prières” impliquant des actes sexuels. J’ai également participé à quelques retraites où des choses similaires se sont produites³. »

1. Entretien 90.

2. Notes issues du témoignage oral de J. Farquharson auprès de GCPS, juin 2019.

3. Entretien 90 puis notes issues du témoignage oral de J. Farquharson auprès de GCPS, juin 2019.

D’autres témoignages féminins ont décrit des expériences similaires, à la même période comme au cours des décennies postérieures. Parmi les points récurrents, nous soulignons la nudité partielle, l’absence de coït, ainsi que l’usage d’un discours de justification qui est présenté en détail dans le chapitre suivant. L’absence de coït ainsi que la justification spirituelle de l’agression sexuelle conduisent J. Vanier – comme d’autres, nous le verrons – à considérer qu’il s’agit là d’une pratique non-sexuelle ou, pourrait-on dire, de « sexualité chaste ». On relève également des récurrences dans le dispositif organisationnel. Les lieux dans lesquels se déroulent les accompagnements abusifs de J. Vanier sont fréquemment des lieux situés dans l’espace de communautés de L’Arche. À Trosly, les chambres/bureaux successifs de J. Vanier semblent avoir été un des lieux privilégiés. Toutefois, plusieurs témoignages ont révélé que J. Vanier avait accès à des espaces plus discrets, comme des lieux de résidence appartenant à des tiers – les appartements parisiens de Jacqueline d’Halluin, en particulier, ont été mis à la disposition de plusieurs auteurs d’abus sexuels dont il est question dans notre rapport. En outre, parmi ces lieux plus discrets, on identifie des lieux monastiques où J. Vanier séjournait pour des temps de repos ou à l’occasion de retraites ou d’événements lors desquels il « donnait la Parole ». Les témoignages écrits et oraux des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive signalent une certaine prudence et, semble-t-il, une conscience, chez J. Vanier, de devoir dissimuler sa grande proximité avec certaines femmes. Ainsi, alors qu’elle lui rend visite dans un monastère dans lequel J. Vanier passe un temps de vacances, après avoir vécu l’une de ces séances d’« accompagnement spécial » dans la cellule du monastère dans laquelle il loge, Ivy dit avoir observé combien J. Vanier était attentif à conserver une certaine distance physique et à « bien se comporter », lorsqu’ils étaient tous deux en présence des moines¹. En outre, si les rendez-vous avec J. Vanier sont parfois établis ensemble par les deux protagonistes, ils sont fréquemment fixés avec l’aide de la secrétaire de J. Vanier qui assure la gestion de son planning. Comme le révèlent également les correspondances auxquelles nous avons eu accès,

1. Entretien 45.

J. Vanier a souvent l'initiative de la proposition de rendez-vous, et les créneaux de rencontre sont presque toujours proposés et fixés par J. Vanier, parfois à des heures tardives de la nuit.

La description ne serait pas complète sans ajouter deux précisions. En premier lieu, les actes abusifs sont hétérogènes par leur durée. Si deux cas rapportés ont été tout à fait ponctuels, tous les autres cas d'accompagnement impliquant l'ensemble des actes que nous avons décrits se sont prolongés pendant plusieurs années, voire plusieurs décennies. Ils ont toujours été précédés et souvent suivis par des relations d'accompagnement de plusieurs mois ou plusieurs années sans attouchements ni gestes ambigus, qui se sont toutefois ensuite «espacés¹» jusqu'à s'interrompre progressivement. En second lieu, pour bien comprendre ce dont il est ici question, il paraît important de préciser que plusieurs femmes ont vécu ces expériences abusives aux mêmes périodes. Comme le prouve l'ensemble du matériau écrit et oral que la Commission a recueilli, il n'y a pas d'exclusivité de l'accompagnement abusif et plusieurs accompagnements abusifs ont pu avoir lieu avec des femmes différentes en même temps. D'ailleurs plusieurs femmes disent en avoir été très tôt conscientes :

«Je suis allée dans la chambre de Jean Vanier, dans la nuit. Je me suis toujours demandée qui était venu avant ou après moi. Je savais au fond de moi qu'il y avait d'autres personnes avec lesquelles il avait des relations "spéciales"².»

De même, parce qu'il considère ces expériences comme de la «sexualité chaste», J. Vanier y a invité indifféremment des femmes célibataires, en couple, mariées³ ou ayant prononcé des vœux religieux de chasteté ; des femmes ayant déjà une sexualité active ou des femmes n'ayant jamais eu d'expérience sexuelle avec un partenaire. Les entretiens que nous avons conduits nous ont mis en présence de l'ensemble de ces cas.

1. Entretien 52.

2. Entretien 90.

3. Un seul cas de femme mariée avant le début de sa «relation» avec J. Vanier, en l'état actuel des connaissances de la Commission.

Les actes abusifs impliquant Thomas Philippe

La même multiplicité (diversité d'états de vie et concomitance des relations abusives) se retrouve parmi les femmes victimes ou survivantes de T. Philippe. Par cet aspect comme par d'autres, les «relations spéciales» initiées par J. Vanier manifestent des similarités avec les abus initiés par son maître T. Philippe. On note ainsi le caractère systématique de la proximité physique et des gestes tactiles pendant les temps d'accompagnement/confession, mais aussi l'absence de coït¹. Cependant, les entretiens, les témoignages et les correspondances révèlent que les abus sexuels commis par T. Philippe s'écartent de ceux commis par J. Vanier par – semble-t-il – leur nature, leur fréquence et leur violence. Le chapitre 2 a décrit ceux qui ont été identifiés par l'enquête vaticane des années 1950 et pour lesquels il a été condamné en 1956. L'ouvrage autobiographique de Michèle-France Pesneau, membre de L'Arche pendant plus de quatre décennies, et qui a subi abus sexuels, spirituels et psychologiques de la part de T. Philippe à Trosly pendant de nombreuses années, est sur ce point éloquent². Sans exposer à nouveau ce que son témoignage exprime avec beaucoup de netteté, nous soulignons ici plusieurs points utiles à l'analyse développée dans ce chapitre.

Tout d'abord, par leur violence et leur intrication dans une situation d'abus spirituel et psychologique, les cas d'abus les plus récents commis par T. Philippe dont la Commission a eu connaissance (début des années 1990) ont de nombreux points communs avec ceux du début des années 1950. En 1952, une femme religieuse témoignait ainsi de son expérience :

«Il m'a fait agenouiller et a posé longuement ses deux mains sur ma tête. Je me suis mise à trembler, il m'a pris contre lui et a posé ma tête sur sa poitrine. Je n'ai eu aucune réaction extérieure. Dans l'entrevue suivante, [...] après avoir prié avec moi et m'avoir longuement entretenue du Sacré-Cœur de Jésus, de son amour de flamme, de son amour de feu, il a découvert sa poitrine en me disant de me reposer sur le Cœur de N. S. et de me consumer dans son

1. T. Philippe n'a pas toujours pratiqué de «sexualité chaste» sans coït, comme en témoigne l'avortement d'A. de Rosambo. Dans son cas, il est possible que l'absence de coït ne soit pas véritablement un point doctrinal, mais plutôt un accommodement pragmatique compte tenu des «risques» associés. Une femme, victime de T. Philippe dans les années 1970, témoigne ainsi qu'il exprime oralement qu'«ainsi, c'est sans risque, c'est plus sûr».

2. *Op. cit.*

amour. Petit à petit il a posé ses mains sur mon cœur, a détaché mon corsage et a pris ma poitrine en me demandant si je craignais. Je n'étais nullement troublée et ai répondu que non. À l'entrevue suivante, il a osé une caresse sur les parties sexuelles. Là, je n'ai pas eu non plus de réaction extérieure car j'ai cru mourir de frayeur et ne pouvais ni parler, ni remuer tellement j'étais horrifiée. Il a perçu mon trouble et m'a demandé si j'avais peur. À ma réponse affirmative, il n'a plus tenté aucun geste et m'a laissée partir en me bénissant avec beaucoup de douceur. Je ne saurais dire ce qui s'est passé dans les entrevues suivantes, comment il a endormi ma conscience. [...] Je ne citerai que les faits – Le Père se livrait sur moi à toutes sortes de lubricités en invoquant les raisons ci-dessus. Il me faisait monter dans sa chambre, me faisait déshabiller, se déshabillait lui-même, me faisait coucher dans son lit, se livrait sur moi à toutes sortes de caresses. Il éprouvait une véritable jouissance sexuelle et m'a demandé maintes fois de boire le sperme me disant de boire ainsi au Cœur de N. S. Jamais il n'a eu de rapports conjugaux normaux du moins avec moi. Je ne donnerais pas plus de détail car, qui peut le plus, peut le moins¹.»

Plusieurs décennies après, d'autres femmes livrent des récits tristement similaires. En l'état actuel de nos connaissances, la violence des agressions et des viols² commis par T. Philippe a provoqué chez au moins deux femmes membres de L'Arche une amnésie traumatique partielle, c'est-à-dire une perte de mémoire temporaire causée par le traumatisme. J. Farquharson a été successivement abusée par J. Vanier puis par T. Philippe :

«Je suis allé voir le père Thomas pour lui demander conseil. Je voulais parler de ma relation secrète avec Jean Vanier et aussi de la pression que je ressentais de sa part pour retourner en Inde. Je crois que j'y suis allée deux fois, peut-être. Donc, il y a le canapé et vous vous asseyez côte à côte. On ne se fait pas face. Il prenait juste mes mains et posait ma tête sur son épaule... Je n'ai jamais pu lui parler de Jean. On parlait et puis je pense que c'était seulement après deux visites qu'il m'a dit : “Venez ce soir, vers 10h, frappez à la

1. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

2. Emprunté au vocabulaire juridique français contemporain, le viol est défini comme «un acte de pénétration sexuelle commis sur la victime ou sur l'auteur de l'acte avec violence, contrainte, menace ou surprise (dans ce dernier cas, la victime est trompée par la ruse de l'agresseur)». Tout acte de pénétration sexuelle est visé : vaginale, anale ou buccale. La pénétration peut être effectuée par le sexe de l'auteur du viol, par ses doigts ou par un objet. Une fois encore, sans avoir aucune intention d'interférer dans un processus judiciaire ou dans une qualification juridique des faits, nous utilisons ce terme pour désigner, par commodité de langage, l'acte de pénétration sexuelle.

porte” vous savez la porte de derrière. “Frappez fort, parce que je suis sourd” [rires] [en français dans l'entretien ndla]. Donc il y a encore du français, vous voyez... Je ne sais pas, je pensais que c'était juste une visite tardive ou autre. Et puis il m'a emmenée dans sa salle de repos et il s'est immédiatement allongé, a relevé son habit et est entré tout de suite dans le vif du sujet. Et il a dit les mêmes mots. Alors, j'ai eu l'impression d'être de retour dans la toile d'araignée... À un moment donné [hésitation] il a enlevé son habit – les premières fois, il l'avait juste relevé et il portait de longs sous-vêtements et ils descendaient là où il mettait sa main, là – et... c'était vraiment plus pour lui, ça c'est sûr. Avant que j'aie eu l'occasion de parler de mes préoccupations concernant Jean Vanier, des choses similaires – physiques, sexuelles – ont donc commencé avec lui aussi. Il n'était pas aussi tendre que Jean Vanier, mais il y avait les mêmes gestes, des mots comme “élu, spécial, Jésus et Marie, et union mystique” étaient utilisés pendant les actes physiques et sexuels, tout sauf des rapports sexuels complets. Et ses yeux roulaient dans ses orbites. C'était comme, comme s'il avait une vision ou est-ce que ça a l'air fou ? Je ne sais pas [soupirs]. Je veux juste dire qu'il agissait comme un animal ! Je suis désolée... Je me suis sentie encore plus confuse, seule, avec le sentiment que personne ne comprendrait. J'ai quitté Trosly et L'Arche peu après et je n'ai jamais parlé de mes “secrets” pendant de nombreuses années jusqu'à ce que je commence une thérapie¹.»

Au cours d'un entretien avec la Commission, elle évoque l'amnésie traumatique partielle causée par les viols :

«J'ai eu un trou noir. Je veux dire, j'ai vraiment oublié. Donc, je pense que ça m'a retourné la tête. Avec Père Thomas. C'était comme si... il n'y avait pas d'espoir. Et puis je ne sais plus combien de temps il a fallu ensuite avant que mon ami n'arrive. Et c'était... je ne sais pas si j'aurais, combien de temps il m'aurait fallu pour me ressaisir et partir, vous savez... Donc, oui, oui, ça n'allait pas du tout².»

Bien plus sédentaire géographiquement que J. Vanier, malgré quelques séjours ponctuels à l'étranger, T. Philippe a fait de sa chambre-bureau (particulièrement à La Ferme, à partir du début des années 1970) le lieu privilégié pour abuser en toute tranquillité des personnes qui viennent à lui. M.-F. Pesneau, livre ainsi une description précise des lieux :

1. Ce récit a été partiellement réédité en insérant des éléments issus d'un entretien de J. Farquharson de 2019 dans la transcription de l'entretien 90.

2. Entretien 90.

«Il continue à me donner régulièrement rendez-vous tard le soir : il est convenu que je l'attends à la chapelle, et qu'il vient me chercher quand il s'est libéré des nombreux "clients" qui attendent de lui un conseil, un réconfort, une absolution, voire le règlement de conflits internes à la Ferme – ils sont nombreux. Il sort de son logement, situé en face de la chapelle, de l'autre côté du cloître, par la porte de derrière, et c'est par là aussi qu'il me fait entrer. Ce logis, que quelques assistants irrévérencieux ont surnommé "la case de l'oncle Tom" est très bien conçu pour des rendez-vous discrets : il dispose de trois entrées. La plus fréquentée, celle de tout le monde, donne sur la cour de la Ferme ; elle comporte un sas entre deux portes, pour plus de discrétion. La seconde, qui donne sur le cloître, donne accès directement au coin "chambre" qui n'est séparé du bureau où le Père reçoit que par une armoire. D'ailleurs, dans son bureau, le Père Thomas accueille ses visiteurs sur un canapé à deux places, sur lequel il invite son interlocuteur ou interlocutrice à prendre place à ses côtés, ce qui facilite les gestes de "tendresse paternelle", ou plus s'il sent qu'il peut aller plus loin sans prendre trop de risques. Il y a encore un dernier accès, par une petite pièce où le Père Thomas prend ses repas et qui comporte aussi une porte donnant sur le cloître. Je n'ai jamais emprunté cette porte, ni ne suis entrée dans la petite pièce en question, mais, une fois au moins, le Père Thomas, m'a fait entrer en urgence dans le bout de couloir qui y conduit, à cause d'une visite nocturne qu'il n'attendait pas et qu'il expédie assez rapidement (je crois que c'était un visiteur), puis nous reprenons "les choses" où elles en étaient restées. Près de son lit, le Père a disposé deux chaises, une à la tête, où il dépose ses vêtements – non sans baiser pieusement son habit avant de le poser, et je crois aussi avant de le remettre, et une deuxième chaise au pied du lit, pour les vêtements de sa partenaire. Quand il est motivé, il peut se montrer très organisé. C'est ainsi qu'il ne se trompe jamais dans ses rendez-vous nocturnes (ou à l'heure de la sieste, ou même parfois très tôt le matin), alors qu'il donne souvent rendez-vous à plusieurs personnes différentes dans le même créneau horaire quand il s'agit d'un rendez-vous "normal"¹.»

Les actes abusifs impliquant G. Adam

Ainsi que le rapport l'a démontré au cours des premiers chapitres historiques, T. Philippe a formé à son école de nombreux disciples au cours de sa vie. En l'état actuel des connaissances accumulées par la Commission, il apparaît que deux membres de L'Arche au moins (un

1. *Op. cit.*, p. 99-100.

homme et une femme) ont reproduit le format de «prières» ou d'«accompagnement» abusifs de leur maître. Parmi eux, G. Adam semble avoir mis en œuvre un panel de comportements, de propos et d'actes similaires à ceux de T. Philippe.

On insistera toutefois sur un point de nuance. À la différence de J. Vanier et de T. Philippe, il semble que l'usage de gestes intimes et la proximité physique avec des jeunes femmes aient été particulièrement de notoriété publique dans le cas de G. Adam. Des témoignages de personnes prises dans une relation abusive ou transgressive, mais aussi de nombreux membres de la communauté qui ont partagé avec lui des temps de toute nature (temps de travail, dans la mission, vie quotidienne, temps fraternels, etc.) ont souligné sa propension à faire des gestes intimes (baisers, caresses) en public, y compris en contexte liturgique (pendant la messe) sur des jeunes femmes. Les expressions relatives au sentiment de «malaise», d'«incompréhension», voire de «dégoût» face à ces scènes sont fréquemment revenues dans les entretiens avec des spectateurs de ces scènes, sans, semble-t-il, que cela ne se soit jamais traduit à l'époque par des mots et des actes destinés à les faire cesser. De même, des signaux d'emprise morale et spirituelle forts (confessions quotidiennes d'une heure en moyenne avec G. Adam pour plusieurs jeunes femmes, pendant plusieurs années...) ne soulevaient que des commentaires amusés, compréhensifs («elle est fragile»), éventuellement interrogatifs ou moqueurs («on ne peut tout de même pas pécher autant!»). L'entreprise de séduction par la manifestation d'une grande prévenance, de cadeaux et de gestes d'affection qui semble être, comme nous l'avons vu, l'une des méthodes privilégiées de séduction de G. Adam, est donc visible de tous dans la communauté. Dans ce contexte d'emprise spirituelle et psychologique par G. Adam, et d'aveuglement de la communauté de L'Arche qui l'entoure, l'imposition répétée de paroles attentives, de gestes affectueux et de contacts intimes en public a pu s'apparenter à une forme de harcèlement¹ qui s'est transformée pour plusieurs jeunes femmes en ce qu'elles ont ressenti comme

1. Nous entendons ici le harcèlement sexuel comme toute forme d'imposition de propos ou de comportement à connotation sexuelle ou sexiste à une personne, (qu'elle ait lieu de manière récurrente ou de manière non répétée) dans le but réel ou apparent d'obtenir un acte sexuel, au profit de l'auteur des faits ou d'un tiers.

des agressions sexuelles. Pauline a témoigné de la manière dont l'entreprise de séduction de G. Adam a conduit à une situation d'emprise dans laquelle des abus sexuels sont devenus possibles :

«Comme à son habitude, il m'a fait allonger tout entière sur lui. Il était allongé sur son lit et là, il m'a fait reposer sur son cœur longtemps pendant que je lui parlais de mon parcours, de ma vie, de mes problèmes, c'était la 1^{re} fois que cela arrivait ainsi. [...] Comme je vous le disais il avait pris l'habitude de me prendre sur ses genoux, comme une petite fille, et moi, je ne me rendais pas compte que cela ne devait pas se faire. J'avais une telle confiance en lui et comme cela me détendait, moi qui étais d'une nature si angoissée. Puis un jour il s'est approché de moi, il a approché ses lèvres de ma bouche et m'a embrassée. [...] J'étais donc toute nouvelle assistante au foyer, il m'a fait venir chez lui pour la 1^{re} fois chez lui de nuit, vers 21 h. C'était la veille de la Fête de Notre Dame du Rosaire, une très grande fête mariale et moi qui aimais tant la Vierge Marie, après ce que m'avait dit le Père Gilbert Adam, je ne pouvais que penser que c'était bien Marie qui nous conduisait et que cela était bien la volonté de Dieu cette union et que c'était donc d'ordre mystique. Pourtant ce jour-là, au moment de l'acte sexuel, j'ai eu très peur, pour la 1^{re} fois et j'ai dit au Père Gilbert Adam : "J'ai peur ! vous allez m'écraser !" et il m'a aussitôt rassurée en me disant de ne pas m'inquiéter que tout allait bien se passer. Je suis revenue tard au foyer, 22 h 30-23 h. J'ai commencé à avoir beaucoup d'angoisse par la suite et le disais au Père Gilbert Adam et chaque fois, plus j'avais d'angoisses, plus il cherchait à me rassurer, à me serrer fort dans ses bras, à me consoler. Je me souviens que durant toute cette année, j'ai beaucoup pleuré devant mon coin prière dans ma chambre mais j'ignorais pourquoi je pleurais ainsi. [...] Au départ les rencontres étaient de l'ordre d'une fois par semaine le dimanche entre 21 h et 23 h le plus souvent. Mais dans les 1^{res} années, le Père Gilbert Adam revenait très tard de ses accompagnements et de ses réunions. Parfois cela durait jusqu'à 23 h ! Il m'est arrivé une fois, alors que je travaillais à mi-temps à l'atelier, ce devait être un jeudi, en milieu de semaine. Car plus tard les rencontres étaient plutôt de l'ordre de 2 X / semaine et cela a duré 10 ans, cad de 1996 à 2006. [...] Il est donc arrivé que je rentre à 1 h du matin et j'étais dans un état d'épuisement physique total et tenais à peine debout aux ateliers¹. »

1. Témoignage cité, APP.

La démonstration publique d'une affection particulière à l'égard de jeunes femmes n'empêche pas G. Adam, semble-t-il, d'être attentif à garder secrète une forme de relation dont il est conscient qu'elle s'oppose aux normes sociétales et ecclésiales ordinaires, ainsi que nous le confirme Élodie («mais il s'en fout des cadres. Lui, il le fait consciemment»). Cette dernière décrit de la manière suivante les précautions dont il s'entoure pour ne pas être surpris dans une situation compromettante :

«On ne rentrait pas chez lui comme on voulait, il y avait des petits trucs, des petites cloches qui le prévenaient... Quand j'étais juste accompagnée par lui je me disais que c'était bizarre ce système d'alerte, de machins qui sonnaient... quand on rentrait dans son bureau il y avait des petits oiseaux qui sifflaient, enfin voilà il y avait des petites alertes quoi. C'était un système infrarouge qui détectait la présence... Voilà, enfin il y avait des systèmes pour passer d'un côté et d'un autre. C'est-à-dire que je comprenais bien que je n'étais pas la première avec qui il vivait ça. Je comprenais que c'était expérimenté¹. »

En outre, les relations abusives entretenues par G. Adam semblent se distinguer de celles de J. Vanier et T. Philippe par la pratique du coït, ce qui serait lié, selon les entretiens, au fait qu'il n'y aurait pas de risque de grossesse non désirée du fait d'une infertilité.

L'encouragement à la transgression ?

Enfin, des entretiens ont montré que J. Vanier, T. Philippe et G. Adam ont encouragé d'autres membres de L'Arche à l'exercice de pratiques affectivo-sexualo-spirituelles, au-delà de leur propre cercle. Des femmes et des hommes les consultent à propos de la validité de relations (affectives et sexuelles) cachées qu'ils entretiennent alors avec un clerc ou avec une femme ayant prononcé des vœux religieux, c'est-à-dire à propos de relations qui paraissent contraires aux normes sociales et ecclésiales ordinaires auxquelles ils ont en apparence souscrit. Une personne célibataire, membre de L'Arche, raconte ce dialogue de la manière suivante :

1. Entretien 53.

«J'ai vécu une relation avec un jésuite [...]. Et évidemment, on s'est demandé "mais qu'est-ce qu'on en fait?" Et avec les questions normales qu'une telle relation entraîne! J'en ai parlé à Jean et j'en ai parlé à Gilbert. Et leurs réactions étaient plus que curieuses... Et là, je me suis dit "qu'est-ce qui se passe, là?" Je ne comprenais pas, mais aujourd'hui, je comprends. [...] j'étais relativement proche de Jean. Et surtout, surtout, de Gilbert. Et quand je leur ai raconté cette histoire, la réaction de Jean a été de dire... il était en extase. Oui, oui, il était carrément en extase [rire] et il m'a dit "mais c'est si beau chez toi que toujours le physique et le psychologique vont ensemble!" Et je me suis dit [rire]: "Je m'attendais à tout sauf ça!"».

Elle ajoute :

«Quant à Gilbert, il a voulu tout savoir sur ce jésuite. C'était comme un entretien de recrutement – interprétation que j'ai donnée plus tard. À l'époque, je l'ai trouvé intrusif et chez lui, il y avait une excitation que j'ai repérée sans la comprendre : était-il à sa première relation avec une femme? Tu le ressens (sexuellement) expérimenté? Est-ce que je pensais être la seule en ce moment? Comment je l'ai senti dans son sacerdoce, affaibli ou fortifié par notre relation? Je me suis dit : dis donc, il a des questions précises... Il doit avoir bcp d'expérience! [...] Avec un air d'approbation, il me parle de la prostitution au temple "oui, oui, ça existe". J'ai senti à ce moment que là, il ne parlait plus de moi, de nous, qui n'étions nullement dans le registre de la prostitution, mais d'autre chose...»

Cette mention de la prostitution au temple fait écho à la référence biblique au prophète Osée et à sa « femme perdue » (il épouse une prostituée sacrée) qui sera analysée au chapitre suivant. Cette femme précise enfin :

«J'en ai aussi parlé avec un autre prêtre et je me suis rendu compte de la différence de réaction. C'est à ce moment que j'ai commencé à prendre mes distances par rapport à Gilbert.»

Les actes et les situations que nous avons présentés dans ce chapitre montrent des différences importantes entre les trois personnes autrices d'abus. En particulier, si des mots forts sont utilisés par des femmes pour dire la violence et la brutalité des agressions sexuelles et des viols commis par T. Philippe, ce n'est pas le cas pour G. Adam, ni pour J. Vanier. Dans le cas de ce dernier, nous soulignons que plusieurs femmes ont évoqué des gestes intimes de nature sexuelle et des gestes d'attouchements (baisers sur les lèvres, caresses), sans évoquer d'actes sexuels plus poussés.

Toutefois, malgré leur hétérogénéité de nature et de violence, les actes et les situations que nous avons décrits appartiennent à un même ensemble d'expériences que les auteurs d'abus nommaient «prier ensemble». J. Vanier lui-même, à propos de sa propre expérience initiatique avec Jacqueline d'Halluin l'a décrite avec ces mêmes mots : alors qu'ils «priaient ensemble», ils se seraient retrouvés «dans les bras l'un de l'autre». Cette relation se serait prolongée pendant plusieurs jours et aurait représenté, pour reprendre ses mots, «un sommet dans [sa] vie spirituelle», «une expérience spirituelle fondatrice à l'origine de sa vocation, de son choix de vie¹».

1. Patrick FONTAINE, «Rencontre J.V.; S. Posner; P. Fontaine le 2 juin 2016 à Trosly», AAI.

CHAPITRE 16

Convaincre

par *Antoine Mourges*

«Le Père n'a jamais usé de violence avec moi. J'ai toujours agi en toute liberté, du moins extérieure, car intérieurement j'étais liée par la crainte de déplaire à la très Ste Vierge en refusant comme il me le répétait toujours et aussi par un vœu d'obéissance¹.»

Ces lignes du témoignage de Madeleine Brunet, qui dénoncent les actes de T. Philippe en 1952, expriment un élément caractéristique de l'emprise qui s'exerce dans ce système d'abus. Elle ne s'établit pas par la violence physique, mais par le déploiement d'une contrainte morale soutenue par des arguments appartenant aux registres théologique, spirituel, affectif et psychologique, ainsi que par le recours à la validation des pairs. Ce sont ces arguments donnés par les auteurs d'abus que l'on va analyser ici en s'appuyant sur leurs propres mots exprimés dans les documents à notre disposition (correspondances et récits autobiographiques) ou sur ceux des personnes qu'ils ont entraînés dans ces relations. Ce corpus présente une limite : l'analyse se base sur la parole de ceux et celles qui ont rompu avec le système et ignore celle de ceux qui y demeurent encore par conviction. Dans ce chapitre qui aborde les croyances du groupe, cette limite pèse, car c'est sans doute la parole de ceux qui restent aujourd'hui convaincus qui permettrait de les connaître

1. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

le mieux¹. Ces sources, produites sur une période allant de 1952 à nos jours, concernent quatre personnes: J. Vanier, G. Adam, M.-D. et T. Philippe. Cela conduit à se demander s'il existe une continuité des arguments entre eux, mais aussi dans le temps. La réponse à ces questions permettra de mesurer le degré de cohérence et la capacité de persistance de l'argumentaire justifiant ce système et de savoir si chaque auteur d'abus se l'approprie de la même façon.

Justifier des pratiques hétérodoxes

Dans le système que l'on cherche ici à comprendre, les auteurs d'abus adhèrent à des croyances et pratiques mystico-sexuelles, dont le caractère hétérodoxe par rapport aux dogmes catholiques suscite immanquablement l'interrogation et généralement la réprobation. Eux-mêmes en sont conscients et cela avant même que n'interviennent les sanctions de 1956. Ils savent que, pour en entraîner d'autres à leur suite, il faut expliciter ces croyances et convaincre de leur conformité avec la doctrine traditionnelle.

Ainsi, le premier type d'argument relève du registre mystique et théologique. On a vu que cette déviance s'origine dans le contexte de la famille Dehau-Philippe et que Thomas Dehau en a été vraisemblablement l'initiateur, selon des modalités qui nous échappent presque complètement. On ignore comment il a pu justifier ses actes et y a initié ses neveux. Les premières justifications dont nous avons connaissance sont celles développées par son neveu T. Philippe qui, dans la perspective de ce travail centré sur L'Arche, est le modèle dominant. On a déjà présenté dans le chapitre consacré à l'Eau vive les principaux arguments par lesquels il avait cherché à se justifier. Rappelons que ce sont pour lui des «grâces spéciales», reçues en 1938 à Rome, durant lesquelles il pense avoir vécu une union mystico-sexuelle avec la Vierge Marie, qui lui aurait révélé un «secret» dont on ignore le contenu exact, mais qui semble englober l'argument central de sa croyance: Jésus et Marie

1. La Commission a tenté de prendre contact par différents moyens avec des personnes ayant exprimé à des tiers ou publiquement leur soutien aux auteurs d'abus, voire qui avaient justifié ces pratiques, dans l'espoir d'entendre la parole de celles et ceux qui partagent aujourd'hui ces croyances. Nos tentatives ont échoué.

auraient eu des relations mystico-sexuelles dans le but de réhabiliter la chair et d'inaugurer les relations mystico-amoureuses qui se vivront dans le Royaume. La perspective n'est pas ici de présenter l'ensemble de ce système de croyances, ni d'en faire une analyse théologique¹, mais de comprendre la façon dont il a été mobilisé par les auteurs d'abus pour convaincre leurs victimes.

Bien que les témoignages concernant T. Philippe soient nombreux, on en privilégiera ici trois en raison de leur qualité. Deux datent de 1952 et le troisième de 2021 (pour des faits des années 1970 et 1980), ce qui permet de faire un état des lieux à l'Eau vive puis à L'Arche. Les plus anciens sont ceux de Madeleine Brunet et de Madeleine Guérault. Celui de cette dernière est important, car c'est la première à avoir dénoncé ce qu'elle avait subi entre septembre 1950 et avril 1951. Son fort tempérament donne un intérêt particulier à son témoignage. Elle discute avec âpreté chacun des arguments de T. Philippe, et le pousse à les préciser.

Même s'ils ne sont pas très fréquents, indiquons que les premiers éléments qu'elle rapporte sont des références à l'Ancien Testament, à la tradition ou à l'œuvre de Thomas d'Aquin :

«Il a commencé des théories, pour essayer de me convaincre, celles que j'ai déjà rapportées : la femme perdue d'Osée, le sacrifice d'Abraham, les mystères glorieux, la transcendance de la mission prophétique (de sa mission) par rapport aux normes de la morale².»

M. Brunet mentionne seulement qu'il se référait «à saint Thomas pour expliquer que toutes ces choses n'étaient pas une faute»³. Pour comprendre ces arguments, il faut les rapprocher d'un passage d'une supplique que T. Philippe adresse au pape Jean XXIII en janvier 1963. Il y écrit au sujet de son attitude durant son procès :

«J'ai cru de mon devoir de tenter l'unique chance qui m'était offerte de défendre ceux qui avaient eu confiance en moi, en montrant bien que je n'avais pas agi sous l'impulsion de la passion, ou en vertu d'une doctrine

1. Nous renvoyons pour cela aux travaux du père Thierry-Marie Hamonic, o.p., consacré aux aspects théologiques des justifications de T. Philippe, ainsi qu'au rapport produit par les frères de Saint-Jean.

2. Témoignage de M. Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

3. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

erronée ; comme personne privée certes et non pas en vertu de mon mandat reçu par l'Église, mais comme une personne privée prenant consciemment et délibérément ses responsabilités, parce qu'elle croyait sincèrement à une volonté exceptionnelle de Dieu, qui ne lui apparaissait pas certes en harmonie avec la doctrine commune de l'Église, mais qui pouvait peut-être ne pas être absolument impossible à cause d'exemples analogues dans l'Ancien Testament, retenus par St Augustin et St Thomas comme ayant toujours valeur en théologie spéculative, non à titre d'enseignement commun, mais d'exception, que Dieu se réserve absolument comme Auteur de la nature elle-même, et comme Moteur propre d'une vie nouvelle selon les vertus théologiques et les dons du St Esprit, au-dessus de la nature elle-même¹. »

Avec cet extrait, on comprend qu'en se référant à des passages bibliques où Dieu commande de tuer (Abraham et Isaac), d'épouser une prostituée (Osée et Gomer), T. Philippe veut montrer que parfois Dieu demande à l'homme d'aller à l'encontre de ses commandements. Thomas d'Aquin, à la suite d'Augustin, explique ainsi que Dieu étant le maître des commandements, peut demander le contraire de ce qu'ils dictent². T. Philippe dépasse et déforme leurs propos et s'en sert pour justifier l'exception morale de ces «grâces». Ces dernières reposent aussi sur le fait que ces relations charnelles auraient existé entre Jésus et sa mère. Cet argument est en tout cas rapporté par M. Brunet :

«Il a toujours expliqué ces faits comme des grâces insignes de N.S. qui voulait renouveler en son prêtre et sa petite épouse, le mystère d'intimité ayant existé entre Jésus et Marie. [...] Il laissait d'ailleurs sous-entendre que ces rapports avaient existé entre Jésus et Marie³. »

Sur ce point, le témoignage d'une des sœurs du carmel de Nogent-sur-Marne, déjà évoqué dans le chapitre 8, apporte un élément supplémentaire qui permet d'éclairer un peu la référence aux «mystères glorieux» évoquée par M. Guérout :

1. Supplique de T. Philippe au pape Jean XXIII, janvier 1963, III M 815, ADPF.

2. Sur la question du sacrifice d'Abraham, voir par exemple *Somme Théologique, Prima pars*, question 100, «Les préceptes moraux de la loi ancienne», article 8, «Les préceptes du décalogue souffrent-ils dispense?» Sur celle d'Osée, voir la *Secunda pars*, question 154, «Les parties de la luxure», article 2, «La fornication est-elle un péché mortel?».

3. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

«Le P. Thomas a écrit une douzaine de pages sur les mystères glorieux qui ont été donnés à Simone Leuret ~~après la visite apostolique~~ [barré dans le texte] en 1953 : les corps glorieux se compénètrent et il y a intimité physique entre N.S. et la TSV, qu'on pouvait commencer entre nous ici bas [sic]¹. »

Les mystères glorieux sont la quatrième série de «mystères» qui se méditent dans la récitation du rosaire. Ils sont au nombre de cinq : la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, l'Assomption et le couronnement de la Vierge. Le passage, vague, suggère que pour T. Philippe, c'est à partir de la résurrection du Christ et probablement après l'Ascension et l'Assomption que l'établissement d'un lien mystique et charnel entre Jésus et Marie arrive à son achèvement.

La référence à cette relation entre Jésus et Marie n'est pas exprimée aussi clairement par M. Guérout. Mais elle mentionne qu'il lui a «confié ce fameux secret» qu'elle n'a «voulu répéter à personne». Il est probable qu'elle fasse ici référence directement à ces relations, qu'un autre passage de son témoignage vient préciser. T. Philippe y avance que «par ces mystères (ces caresses), il avait précisément pour fonction de transsubstantier mon corps en celui de la T. Ste V.». T. Philippe va ici très loin, puisqu'il utilise le terme appliqué à l'eucharistie (transsubstantiation) à ces échanges sexuels, qu'il tend ainsi à assimiler à un sacrement. Mais dans ce cas, ce n'est plus une matière inerte (le pain et le vin) qui change de substance, mais le corps lui-même, qui se change en un autre corps. Il semble aussi que ce n'est pas la personne qui est transsubstantiée, mais uniquement son corps, comme si l'identité profonde n'était pas ici impliquée. Cet élément est tellement invraisemblable que la plupart de ceux qui l'entendent peinent à le considérer comme un «argument», même si T. Philippe et ses suiveurs y restent attachés. Un autre propos rapporté par M. Guérout permet de voir qu'il cherche à justifier ce modèle incestueux en affirmant «qu'il n'y avait aucune ligne de démarcation entre amour maternel et amour conjugal, qu'il y avait l'amour tout court, qui exigeait une totale liberté²».

Dans le sillage de cet argument, les deux femmes en rapportent d'autres destinés à venir justifier un peu plus la nature mystique de ces relations. À M. Brunet, T. Philippe explique que «ce qui pour d'autres

1. Déposition de R1, 19 février 1956, ACDF.

2. Témoignage de M. Guérout, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

aurait été péché, était dans ce cas, grâce de purification, d'amour, d'union intime etc.¹». Sur ce point – capital vu l'énormité de ce qui est demandé – l'imagination de T. Philippe semble sans limite. C'est probablement dans cette optique qu'il faut comprendre un autre propos, que M. Guérault rapporte dans une lettre au P. Ducatillon :

« Cette autre donnée m'est revenue à la mémoire : “ Il y a une virginité négative, celle que j'ai vouée à Dieu, et qui est matière des vœux de religion, et une virginité positive, celle que l'on acquiert dans ces rapports avec lui.” Je ne sais d'ailleurs pas très bien ce que cela veut dire². »

Même si la formule, obscure, nous échappe en partie, on peut penser que cette « virginité positive » est celle que l'on atteint dans cet état de grâce au-dessus de la morale, où les actes sexuels se trouveraient purifiés. D'ailleurs, le dominicain lui confie également que « tout cela honorerait grandement N.S. et la T. Ste V., parce que les organes sexuels étaient le symbole du plus grand amour beaucoup plus que le Sacré-Cœur³ ».

Considérons maintenant le témoignage donné publiquement depuis 2016 par Michèle-France Pesneau. On se réfère ici à la version détaillée qu'elle a donnée dans son livre autobiographique. Voici d'abord la façon dont T. Philippe introduit le premier rapport sexuel qu'il s'apprête à avoir avec elle :

« [II] m'explique gravement que les parties de nos corps que nous cachons le plus soigneusement, ce qui, dit-il, est très bien, seront au ciel les plus glorifiées⁴. »

Un peu plus loin, elle compile dans un long passage les différents éléments que T. Philippe lui a livrés sur ces « grâces » au cours de leur relation :

« J'apprends ainsi que cela s'est passé à Rome, alors qu'il enseignait à l'Angélicum, [...] Il avait alors, me dit-il, l'habitude d'aller se recueillir dans une petite chapelle de l'église de la Trinité des Monts devant un tableau représentant la Vierge Marie. C'est là que la Vierge Marie commence à lui faire ressentir des grâces très intimes, semblables, dit-il, aux

1. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

2. Lettre de M. Guérault au p. Ducatillon, 31 mars 1952, III O 59, ADPF.

3. Témoignage de M. Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

4. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 90.

relations mystiques qu'elle entretenait ici-bas, d'après lui, avec son fils Jésus. Le Père Thomas a alors, me dit-il, la grâce de vivre avec elle “une véritable nuit de noces”. Il en est encore tout rempli en m'en parlant. Ces noces spirituelles sont également charnelles, si bien qu'il me dit n'avoir pas osé s'y abandonner avant de consulter son oncle dominicain le Père Dehau [...]. Il a décidé, me dit-il, que, sauf si le Père Dehau était d'un avis absolument contraire, il s'abandonnerait à “ces grâces”. Or le Père Dehau lui dit seulement : “Oh ! avec la Sainte Vierge, tu sais...” tout en ajoutant que le Père Thomas allait sûrement connaître à cause de cela de grandes épreuves. Et de fait, me disait le Père Thomas, “c'est cela qui m'a valu mes épreuves”¹. »

On retrouve là des arguments identiques à ceux rapportés 22 ans plus tôt par M. Guérault, auxquels il est certain de M.-F. Pesneau n'a pu avoir accès avant la publication de son livre. Elle reçoit aussi un « récit des origines » qui correspond à celui que T. Philippe fait dans son *Pro-memoria* de 1956. Sur le fond, il y a bien une continuité des arguments entre le début des années 1950 et sa mort en 1993. Notons cependant que chez les autres victimes des années 1970 et 1980, l'exposé des arguments est souvent bref. Ainsi Céline, femme mariée (les abus commencent avant son mariage) et mère de famille, membre de L'Arche, qui subit des abus dans les années 1970 et 1980 à La Ferme ne mentionne que l'argument donné lors de son « initiation » :

« Un jour il me propose de passer à côté... c'est-à-dire dans son lit... Il me dit que ce sont des grâces mystiques très spéciales, que c'est Jésus lui-même qui se donne et que moi je me donne à Jésus². »

Comment interpréter cet appauvrissement apparent ? Nous faisons l'hypothèse que T. Philippe sent moins le besoin de convaincre dans certaines situations, ou que cela a à voir avec la volonté propre à chaque personne d'entrer ou non dans le détail d'une expérience traumatique. Il est en tout cas difficile d'en déduire une modification de l'argumentaire, qui se trouve par ailleurs repris par ses disciples après sa mort.

Marie-Dominique Philippe n'apparaît pas à notre connaissance comme auteur d'abus directement dans l'espace de L'Arche. Cependant, on sait grâce au cas de M.-F. Pesneau qu'il a pu entretenir des relations, en même

1. *Ibid.*, p. 103.

2. Entretien 104.

temps que son frère, avec une femme vivant à Trosly-Breuil. Mentionnons, en nous appuyant sur les travaux rendus publics par les frères de Saint-Jean, que M.-D. Philippe partage bon nombre des arguments de son frère, notamment ceux visant à qualifier ces actes de «grâces» permettant de vivre une sexualité au-delà de la morale commune. Cependant, il semble ne pas admettre l'argument de la relation entre Jésus et Marie. Le travail d'analyse des textes et d'écoute des victimes réalisé par les frères de Saint-Jean ne recense aucune occurrence de ce thème si fréquent chez T. Philippe et ses suiveurs. Une hypothèse (difficilement vérifiable en l'état actuel de nos connaissances) serait que cet argument découle des «révélation» reçues en 1938, qui seraient venues «augmenter» chez T. Philippe le corpus de croyances que lui et son frère auraient reçu de leur oncle.

Pour leur part, les arguments de J. Vanier se situent clairement dans la continuité de ceux délivrés par son maître. Même s'il n'était pas adressé directement à l'une de ses interlocutrices, le récit de son initiation avec J. d'Halluin indique clairement la reconnaissance qu'elle reproduisait des gestes reçus de T. Philippe, en affirmant par exemple que «ce qui était recherché, c'était d'abord une expérience de communion plutôt qu'une expérience sexuelle, même si cela y conduisait¹». On retrouve ici des éléments s'inscrivant dans la continuité de T. Philippe, comme la volonté de minimiser la nature sexuelle des actes au profit de la primauté de la communion spirituelle.

Considérons maintenant les arguments mystiques que J. Vanier a avancés auprès de cinq des femmes avec qui il a entretenu ce type de relation. Quatre d'entre elles se considèrent comme victimes et une, Brigitte, affirme que cette relation a eu un effet positif dans sa vie, tout en prenant conscience progressivement de sa dimension abusive. Un premier argument vient résolument situer J. Vanier dans le sillage de T. Philippe, puisqu'il consiste à garantir la sainteté et la justesse de ces pratiques en les rattachant à l'autorité de ce dernier, comme dans le cas de Brigitte, avec qui la relation débute à la fin des années 1980 :

«Mais à ce moment-là, je lui ai exprimé ça [les questions sur la nature de la relation qui s'amorçait] et il m'a dit : "Écoute, je comprends les questions. Tu as tout à fait raison de les poser." [...] il m'a dit : "En fait, il faut

1. Rencontre avec J. Vanier du 5 juillet 2016, compte rendu de P. Fontaine, AAI.

que tu sois rassurée, [...] ce que nous vivons, ce que tu vis, c'est un petit peu... Ça me fait penser à la relation que moi, j'ai vécue avec le Père Thomas. Oui." Et donc il m'a dit ça et il m'a dit : "Tu ne dois pas t'inquiéter. C'est vrai que c'est le Seigneur qui nous conduit et qui te conduit, et il faut faire confiance [...] oui. C'était au début des années 50 et si tu veux, je t'en parlerai un jour"¹. »

L'usage de cet argument est significatif du poids que J. Vanier donne à son maître et du crédit que ce dernier peut avoir dans la sphère de L'Arche. Cet argument est aussi employé une fois sous une forme moins affirmative auprès d'une femme à qui il vient justement de livrer des arguments d'ordre «mystique». Il conclut la séquence en disant : «Sinon ça remettrait en cause tout ce que j'ai appris du Père Thomas². » Ensuite, il reprend souvent la référence à Jésus et Marie. Cette référence est présente explicitement dans deux des cinq témoignages, et de manière partielle dans deux autres. Elle est d'abord rapportée par J. Farquharson :

«Il a dit "ce n'est pas nous, c'est Marie et Jésus. Tu es choisie, c'est spécial, c'est secret" (il ne s'agit pas de nous, c'est Marie et Jésus. Tu es l'élue, c'est très spécial, c'est secret). C'est ainsi qu'il a essayé de me convaincre³. »

Si sur le fond l'argument est bien identique à celui de T. Philippe dont il provient, son expression varie un peu avec la formule «ce n'est pas nous, c'est Marie et Jésus». Avec J. Vanier, l'affirmation est posée catégoriquement et revient d'après J. Farquharson comme un leitmotiv pour expliciter ces pratiques. Le terme de transsubstantiation n'est pas employé. Mais ce qu'il suggère ici suppose au moins une forme d'assimilation mystique aux personnes de Jésus et Marie qu'on a déjà observée dans les lettres des carmélites (chapitre 8). Une argumentation similaire est rapportée par Eva :

«À plusieurs reprises, je lui ai manifesté mon étonnement en disant que je ne comprenais pas comment je pouvais manifester mon amour à Jésus en tant que consacrée, et à lui. Il me répondait à chaque fois "Mais Jésus et moi ça ne fait pas deux, nous sommes un" et "c'est Jésus qui t'aime à travers moi"⁴. »

1. Entretien 2.

2. Entretien 52.

3. Notes issues du témoignage oral de J. Farquharson auprès de GCPS en juin 2019.

4. Témoignage écrit d'Eva pour GCPS.

J. Vanier n'assimile pas ici sa partenaire à Marie, mais il se positionne comme assimilé au Christ. À cette même personne, il répète souvent une expression formée à partir du prologue de l'Évangile de Jean : « Il aimait cette phrase : "la Parole s'est faite chair pour que la chair devienne Parole", et il allait très loin dans cette expression de ce qu'il disait être l'amour de Jésus. » La formule se retrouve dans une lettre qu'il adresse à Brigitte le 3 mai 1991 : « Merci pour ce texte d'Isaïe. Le mystère du Verbe qui s'est fait chair pour que notre chair devienne verbe est un grand mystère. Oui vraiment, Dieu est amour¹. » L'expression, si elle ne se retrouve pas chez T. Philippe, se situe bien dans la continuité de ses croyances. Le thème de l'assimilation à Jésus et Marie est ainsi omniprésent dans les 132 lettres que J. Vanier adresse à Brigitte entre 1987 et 2019. Ce corpus, déjà largement présenté et analysé dans le chapitre 6 consacré aux « correspondances intimes », permet de mesurer la place centrale que cette croyance occupe chez lui. Marie y est nommée 179 fois, Jésus 517 fois, et le thème de l'assimilation à Jésus et Marie se retrouve régulièrement tout au long de la correspondance. Citons en deux exemples. Le premier, au début de la relation (1987), décrit cette assimilation comme une sorte de processus spirituel en cours :

« Oui, je suis heureux de t'accompagner, de marcher pauvrement avec toi, prier avec toi, porter avec toi tout ce qui est lourd, pénible, pour Jésus. Heureux d'être le témoin de l'amour de Jésus dans ta vie, de te rappeler cet appel profond à devenir le cœur de Marie saisi par Jésus. Mais toi aussi, tu es appelée à me porter, à être Marie, à me soutenir. [...] Ce serait bon de m'écrire un peu la naissance, la croissance de cet appel de Jésus à devenir Marie². »

Des propos similaires se retrouvent quatre ans plus tard :

« Ô, comme il faut remercier de ce don de son corps. Son corps, temple de Dieu, instrument privilégié de l'Esprit-Saint, de l'Amour du Père. C'est le don du corps de Jésus à Marie qui l'a transformée, fait d'elle la Reine de l'Univers, des Cieux, figure de l'Église, l'Épouse... Oui ma petite bien-aimée, il faut tant remercier Jésus, Marie de ce don de Dieu. Il faut que nous devenions si si petits, si si humbles pour le recevoir. Cette semaine fête le corps de Jésus, son cœur sacré, et demeure une semaine importante pour moi³. »

1. Lettre de J. Vanier à Brigitte, 3 mai 1991, APB.

2. Lettre de J. Vanier à Brigitte, 2 septembre 1987, APB.

3. Lettre de J. Vanier à Brigitte, 27 mai 1991, APB.

La destinataire ne le sait pas, mais la Fête-Dieu que J. Vanier nomme « la fête du corps de Jésus », est pour lui la fête anniversaire de son initiation. Il est enfin utile de rappeler que dans une lettre à Brigitte du 3 juin 2006, évoquant l'opération de la prostate qu'il doit subir, J. Vanier y qualifie ses organes génitaux de « sacrés » et évoque à leur sujet « le sacrement de l'amour ». Sur ce point aussi il s'inscrit dans la continuité de son maître qui cherchait à donner une dimension sacramentelle à ses pratiques mystico-sexuelles.

Il reste enfin à considérer les arguments mis en avant par G. Adam. Sans surprise, on retrouve chez lui un argumentaire mystique et théologique similaire à celui de T. Philippe qui est, pour lui aussi, la référence ultime. On en a une nette affirmation dans l'étrange courriel qu'il envoie le 6 avril 2013 aux parents de Pauline, alors que celle-ci vient de leur révéler avoir subi des abus de sa part :

« Je veux que vous sachiez que j'ai été accompagné par le Père Thomas comme superviseur dans l'accompagnement de Pauline. Si je n'ai pas bien compris et conduit cet accompagnement spirituel, je lui en demande pardon. S'il y a erreur, c'est au P. Thomas qu'il nous faut nous en prendre car il a tout suivi et guidé. Cet homme a tellement souffert des "grossièretés" du monde devant la beauté et la richesse du mystère de Jésus et Marie dans l'Incarnation du Verbe de Dieu. C'est un mystère de for interne devant lequel le monde ne comprend rien. Le P. Thomas a dû s'en expliquer lui-même, cela lui a coûté cher et il en a terriblement souffert¹. »

Ce message (aux accents surréalistes) a été publié dans le reportage d'Arte de mars 2019. On voit que G. Adam affirme que son « accompagnement » aurait été entièrement supervisé par T. Philippe, pourtant décédé trois ans avant qu'il ne débute. Comme J. Vanier, il donne T. Philippe en garant, malgré le caractère invraisemblable de son propos. Ce courriel est envoyé deux ans avant la publication par L'Arche des résultats de la « seconde affaire » T. Philippe. Cela explique que G. Adam, qui nie la dimension sexuelle de la relation, la compare à celles qui ont valu à T. Philippe d'avoir « tellement souffert ». Par ce propos, G. Adam revendique ouvertement sa filiation. Il a fait de même auprès d'Élodie. Interrogée par la Commission au sujet d'une

1. Courriel de G. Adam aux parents de Pauline, 6 avril 2013, APP.

éventuelle référence à T. Philippe comme source de ses croyances et pratiques (« est-ce qu'il se référait à T. Philippe ? »), celle-ci a répondu : « Oui, tout le temps. Tout le temps. Le père Thomas et tous les autres, Marie-Dominique, le père Dehau¹. »

Dans sa lettre aux parents de Pauline, la référence au « mystère de Jésus et Marie dans l'incarnation du Verbe de Dieu » renvoie certainement à l'argument central de T. Philippe qu'il développe dans l'intimité avec Pauline :

« Il me disait que cela venait de Dieu, que c'était un don de Dieu qui nous était fait, que c'était unique, que c'était "mon secret avec Marie". [...] J'étais une petite Marie que Dieu avait choisie, que c'était unique ; un peu comme une nouvelle incarnation². »

Ainsi qu'avec Élodie :

« C'était, en fait, un petit peu... Comme si, lui, il était l'instrument de Dieu pour que Dieu me dise son amour. À l'image de... Marie avec Jésus. Alors ça, j'ai toujours dit "Mais pourquoi Marie avec Jésus ?", je ne comprenais pas, mais bon. [...] c'était ça l'idée quoi. Qu'il y aurait une liaison entre Marie et Jésus³. »

À la suite de cet argument central, G. Adam en décline d'autres, eux aussi familiers :

« Élodie : C'était mystique. Pour lui, c'était mystique. »

Membre de la Commission (MC) : D'accord... Parce que ce n'est pas le mariage, on est bien d'accord... On n'est pas dans une relation conjugale ?

É. : Non, parce que pour lui, il était vraiment prêtre. Et... il ne se sentait absolument pas dans le péché, pour lui c'était vraiment... En accord avec sa vie de prêtre. Et c'était... Ce fameux secret, de l'ordre du secret⁴... »

Comme T. Philippe avant lui, il définit donc ces relations comme des « grâces mystiques » qui les situent au-dessus de la morale commune. N'appartenant pas à ses yeux au registre de la sexualité triviale et ordinaire, elles sont compatibles avec l'état sacerdotal. Auprès de Pauline,

1. Entretien 53.
2. Témoignage cité, APP.
3. Entretien 53.
4. Entretien avec Élodie.

il mobilise d'ailleurs un argument voisin de celui de la « virginité positive » : « Il est allé jusqu'à me dire que Dieu voulait tout revirginiser en moi, à travers lui bien évidemment¹. »

Autorité sacerdotale, sentiment amoureux, culpabilité

Les auteurs d'abus ne mobilisent pas seulement des arguments mystiques et théologiques pour emporter l'adhésion des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive. Ils font aussi usage de toute une gamme d'arguments d'autorité par lesquels ils espèrent obtenir obéissance. Trois ressortent particulièrement.

La sacralité de l'état sacerdotal est un argument fréquemment mis en avant par T. Philippe ou G. Adam pour asseoir un peu plus leur emprise. Il faut ici souligner qu'à son origine (des prêtres dominicains de la famille Dehau-Philippe intervenant dans des monastères de contemplatives cloîtrées), ce système de croyances et de pratiques semble avant tout destiné aux prêtres et aux religieux et religieuses. L'argumentaire mystique et théologique que l'on vient de présenter repose largement sur la dimension sacramentelle de la fonction sacerdotale, ainsi que sur la conception du prêtre comme un *alter Christus*. Toutes deux alimentent des formes d'emprise sacramentelle et d'emprise vocationnelle.

Dans les témoignages des personnes victimes, les arguments visant à souligner l'importance de la fonction sacerdotale sont récurrents. M. Brunet, décrivant les premières avances que lui fait T. Philippe, écrit : « Il m'a demandé de me livrer à lui, de me livrer au prêtre » et ajoute :

« Des grâces insignes de N.S. qui voulait renouveler en son prêtre et sa petite épouse, le mystère d'intimité ayant existé entre Jésus et Marie. [...] N.S. par son prêtre voulait me sanctifier, me purifier². »

Quant à M.-F. Pesneau, elle rapporte qu'au moment où s'amorcent les relations sexuelles avec T. Philippe, ce dernier lui écrit : « Tu es la petite victime de tes prêtres, de leur messe³. » Chez G. Adam, on a vu

1. Témoignage écrit de Pauline auprès de l'officialité de l'archidiocèse de Paris, 25 janvier 2014j APP.
2. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.
3. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 91.

qu'il soulignait auprès des femmes rapportant une relation abusive ou transgressive le sens et la cohérence de ces «grâces» avec son état sacerdotal. Pauline raconte :

«Le Père Gilbert Adam me disait [mot ajouté illisible] que ma vocation à L'Arche était la prière. Il me demandait de prier pour son sacerdoce. Ce que j'ai fait pendant 10 années, j'ai prié chaque jour la prière de vocation pour les prêtres¹.»

Évidemment, un tel argument ne se retrouve pas dans les témoignages concernant J. Vanier. On peut même se demander si son rôle dans ce système de croyances ne marque pas le point de départ d'un d'élargissement de ces «grâces» hors de leur milieu d'origine. Mais on a déjà vu que par son parcours et son aura prophétique, il a acquis au fil du temps un statut de quasi-prêtre. Il peut ainsi faire des propositions relevant de la fonction sacerdotale et agir en ce sens : accompagnement, discernement vocationnel, conseil sur le célibat, etc. Sa situation ambiguë lui permet de mobiliser complètement le registre argumentaire de T. Philippe.

La dimension affective occupe une place centrale dans le système que l'on étudie. On a vu que T. Philippe affirmait «qu'il n'y avait aucune ligne de démarcation entre amour maternel et amour conjugal, qu'il y avait l'amour tout court, qui exigeait une totale liberté²». Le propos est essentiel pour comprendre la façon dont le registre affectif est perçu et mobilisé par les auteurs d'abus. Ils le considèrent de la même manière que le sexuel : surnaturalisé, purifié ou encore «virginisé» par les grâces qu'ils reçoivent et qui abolissent les distinctions de la morale commune. Ainsi, ils considèrent que l'affectivité qu'ils vivent (associée au sexuel) dépasse les catégories communes et quelque part les englobe toutes : affection filiale, conjugale, amicale, etc. Toutes seraient fondues et dépassées en un amour suprême et divin.

Le premier argument relevant de ce registre affectif vise à faire naître un sentiment d'élection, à convaincre l'autre qu'il ou elle a été choisi(e) pour recevoir des manifestations spéciales de l'amour divin. Cependant, dans son expression, l'argument de l'élection à l'amour divin est

1. Pauline, témoignage cité, APP.

2. Témoignage de M. Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

souvent formulé de telle manière qu'il peut être entendu également comme l'expression d'un amour personnel, ouvrant la voie à une confusion entre Dieu et la personne qui déclare son amour. Cela se retrouve chez tous nos auteurs d'abus. M. Guérault écrit que dès les premières rencontres, T. Philippe «disait des choses très enflammantes sur l'amour de Dieu pour moi...» ou encore : «Il essayait de la persuasion, de la confiance, de la tendresse. Il me tutoyait et m'appelait sa bien-aimée¹.» Vingt ans plus tard, M.-F. Pesneau s'entend déclarer par M.-D. Philippe : «Je vous aime de plus en plus.» Dans le même temps, elle se retrouve placée sous la protection de la figure tutélaire du panthéon familial : «Vous êtes la petite enfant du Père Dehau, j'en suis sûr².» Quant à T. Philippe, elle rapporte ce souvenir de sa première rencontre avec lui :

«Il garde son bras autour de moi et se met à respirer très fort en murmurant : "Mon amour, je t'aime... mon amour, je t'aime"³.»

Des mots similaires se retrouvent dans la bouche et sous la plume de J. Vanier. On a vu qu'il reçut lui-même de T. Philippe une mission divine, ainsi que la promesse de récompenses mystiques exceptionnelles. Il est peut-être un des seuls pour qui cette promesse a pu sembler se réaliser, à travers la fondation de L'Arche et un parcours de vie hors du commun. On peut même se demander si elle n'a pas fonctionné chez lui comme une prophétie autoréalisatrice. Cela vient probablement nourrir la conviction avec laquelle il affirme ces mêmes arguments aux femmes qu'il séduit. Ainsi, on a vu qu'il répète à J. Farquharson : «Tu es choisie, c'est spécial, c'est secret.» Quant à Brigitte, il lui écrit en 1991 :

«Ma petite sœur Brigitte, j'étais si ému de tes deux lettres. Si ému de la parole de l'aumônier [...], puis de la parole que Jésus te donne. Que Jésus t'invite à une confiance folle. Il te choisit. Il t'appelle pour ces grâces d'amour que le monde ne veut pas recevoir⁴.»

Des expressions très similaires se retrouvent sous la plume d'Ivy, qui note dans son journal intime : «Il a dit qu'il m'aimait et c'est une

1. Témoignage de M. Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 67.

3. *Ibid.*, p. 87.

4. Lettre de J. Vanier à Brigitte, 1991, APB.

communion. Il en retire quelque chose. Je lui donne aussi. [...] Il a dit qu'il se sentait lié à moi. En Jésus¹.» Plus loin elle rapporte le dialogue suivant :

«Il m'a dit, en souriant, que non, c'est bon. Je t'aime inconditionnellement. Je peux voir qu'il y a en toi plus que cela. Plus que les peurs et la culpabilité. Il m'appelle "bien aimée" [*beloved*] quand il me caresse. C'est un si joli mot. Bien mieux que "chéri" ou quelque chose comme ça. Et ça veut dire quelque chose de bien. Dans le dictionnaire, bien-aimé = très aimé, une personne très aimée².»

De nombreux autres passages de ce type pourraient être cités, au point que l'on peut se demander si cette importance donnée à la dimension affective (définie comme une quête de communion mystico-amoureuse), ne révèle pas quelque chose de la façon personnelle qu'a J. Vanier d'assimiler les croyances et pratiques de T. Philippe. Cela rejoint aussi les références plus nombreuses au Cantique des cantiques qu'on constate chez lui. Des propos similaires se retrouvent chez son maître, mais dans une proportion moindre. Cet aspect affectif semble aussi en décalage avec des pratiques sexuelles qui semblent compulsives et débridées chez T. Philippe, là où, pour J. Vanier, elles semblent prendre une place plus discrète et modérée. Ses propos se situent donc peut-être plus sur un plan mystico-affectif que mystico-sexuel, même si, comme il le reconnaît en décrivant son initiation par J. d'Halluin, le premier conduit au second.

Dans l'argumentaire déployé par les auteurs d'abus, cette élection affective et divine ne peut exister sans un renoncement à la raison présenté comme un combat spirituel à mener contre soi-même. Souvent, ce dernier argument intervient sur un mode accusatoire, quand la personne prise dans la relation questionne, commence à douter et à demander des explications. C'est particulièrement visible dans le témoignage de M. Guérout, dont les résistances sont fortes. Ainsi, quand elle oppose à T. Philippe que ses croyances ne coïncident pas avec les dogmes du catholicisme, il n'hésite pas à la mettre en accusation et à lui affirmer sa supériorité dans un rapport de domination brutal : «Il disait que j'avais un grand orgueil, de l'esprit, mais que je n'avais pas fait de théologie,

1. Extraits du journal d'Ivy, archives personnelles d'Ivy (API).

2. Extraits du journal d'Ivy, API.

d'oser lui tenir tête ainsi¹.» L'accusation de péché par orgueil se retrouve dans le témoignage de M. Brunet :

«[Il disait que] me refuser aurait été une grande infidélité à la grâce, un manque de foi et d'humilité (donnant toujours en exemple la foi d'Abraham et l'humilité de Marie)².»

Accuser d'un des péchés capitaux est une façon de susciter chez elle de la crainte et de la culpabilité. Le dominicain et ses émules s'en servent essentiellement quand la mobilisation des arguments «mystiques» et «théologiques» ne parvient pas à convaincre. L'antidote à ce péché capital de l'orgueil est l'humilité, son opposé dans le registre des vertus. C'est ainsi que la «toute petitesse» devient une des vertus essentielles des membres du groupe. Cela manifeste une autre caractéristique de ce système de croyances : son anti-intellectualisme ou plutôt une dénonciation sans cesse réitérée de l'orgueil que les théologiens et les philosophes tireraient de leur intelligence. Le renoncement à la raison devient ainsi une condition essentielle de l'initiation. C'est ce que T. Philippe indique avec force à M. Guérout, selon cette dernière :

«Il m'expliquait que ce n'était pas à moi de faire cette discrimination [sur ce qui est divin ou pas], qu'il était instrument de Dieu, donc actuellement et directement mû par Dieu, que c'était donc à Dieu même que je me refusais, par le barrage de mon intelligence humaine.»

C'est aussi ce que demande M.-D. Philippe à M.-F. Pesneau dès le début de la relation :

«Il pose pour moi, comme une exigence de vie spirituelle, un interdit de penser : "Il ne faut surtout pas essayer d'analyser", me dit-il³.»

Dans ces deux exemples, le renoncement à l'intelligence va de pair avec un abandon complet à la volonté de l'auteur d'abus qui cherche à confirmer son emprise. Dans le cas de J. Vanier, un tel usage de l'accusation de péché d'orgueil ne s'exprime pas aussi brutalement que dans

1. Témoignage de M. Guérout, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

2. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

3. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 72.

les exemples que l'on vient de citer. Il se manifeste plutôt en creux, par déduction, comme dans le passage de la lettre de 1991 à Brigitte que l'on a déjà citée et où il évoque « ces grâces d'amour que le monde ne veut pas recevoir¹ ».

Clore le cercle

La dernière série d'arguments que l'on peut identifier vise à isoler la personne sous emprise en faisant valoir d'une part, que « le monde » ne peut pas comprendre ces grâces, et qu'en conséquence, il faut chercher ailleurs, auprès de personnes désignées par l'auteur d'abus, des garanties de ce que l'on vit.

Un premier argument de ce registre prend la forme d'une injonction au silence par l'invocation du secret qui entoure naturellement ces grâces que « le monde ne veut pas recevoir » et ne peut comprendre. Il se retrouve avec divers degrés d'intensité et de clarté chez tous les auteurs d'abus et il est clairement exprimé dès les témoignages de 1952 :

« Il m'avait suprêmement recommandé de ne jamais parler de cela à qui que ce soit, pas même au Père M-Do mon directeur, parce qu'il n'était pas à la hauteur pour comprendre de tels mystères². »

On voit que T. Philippe cherche même ici à se cacher de son frère qui soutient pourtant ses actes auprès de la femme concernée. Cette réserve de T. Philippe tient probablement aux reproches d'imprudences que celui-ci lui faisait, ainsi qu'à son absence d'adhésion aux « révélations » de 1938³. On note aussi l'insistance forte avec laquelle T. Philippe demande le secret et le silence :

« Il m'avait dit qu'il fallait être dans la disposition de préférer mourir, plutôt que de dévoiler de tels mystères, à qui que ce soit, fût-ce en confession et à l'article de la mort. Et il voulait me lier par promesse, ce que je n'ai pas voulu⁴. »

1. Lettre de J. Vanier à Brigitte, 1991, APB.

2. Témoignage de M. Guérout, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

3. Sur les nuances subtiles qui distinguent les deux frères et leurs réseaux, voir ce qui en a été dit précédemment dans ce chapitre et le chapitre 9.

4. Témoignage de M. Guérout, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

La même injonction est rapportée vingt ans plus tard par Céline dans le contexte de Trosly-Breuil : « Le Père Thomas me disait souvent de n'en parler à personne car, disait-il, on ne me comprendrait pas¹... » La même insistance se retrouve chez M.-D. Philippe auprès de M.-F. Pesneau : « Il me répète alors que, si j'ai des doutes, je dois lui en parler à lui "en premier lieu... et en unique lieu"² ! » Quant à G. Adam, Élodie explique ainsi la façon dont ce dernier présentait les choses :

« C'est-à-dire que c'est quelque chose qui ne peut pas être connu du grand public, qui serait... Qui est... juste moralement mais qui ne pourrait pas être compris. Donc il y avait cette histoire des perles aux pourceaux, "On ne jette pas les perles aux pourceaux"³. »

Des propos similaires se retrouvent enfin chez J. Vanier que nous avons déjà cités plus haut (« C'est très spécial, très secret » ; « que le monde ne veut pas recevoir »).

La dimension systémique est particulièrement visible lorsque les auteurs d'abus interviennent directement les uns pour les autres, afin de renforcer l'emprise exercée sur leurs victimes respectives ou tenter d'empêcher leur prise de parole. Il s'agit aussi parfois, comme nous l'avons vu, de se « partager » les victimes. On observe ainsi que le système fonctionne à travers le réseau humain qui le constitue.

On présentera ici les situations les plus caractéristiques concernant différents auteurs d'abus, en commençant par M.-D. Philippe. Les témoignages concernant ses interactions avec les victimes de son frère sont, par bien des aspects, emblématiques. Le plus ancien, qui est aussi un des plus développés, est celui de M. Guérout, qui est dirigée par M.-D. Philippe et arrive à l'Eau vive sur ses conseils. Subissant les premiers assauts de T. Philippe, c'est naturellement qu'elle veut se tourner vers son référent spirituel. Mais ce dernier étant en voyage en Amérique du Nord à ce moment, elle se tourne vers un dominicain du Saulchoir, le P. Bonduelle, cousin germain des Philippe. Ce dernier fait une première intervention auprès de son cousin, qui confesse un unique égarement. Selon M. Guérout, la ligne de conduite du père Bonduelle a « été

1. Entretien 104.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 70.

3. Entretien 53.

sage, ferme et précise ». Mais au retour de M.-D. Philippe, elle lui confie les actes qu'elle subit et leurs justifications. Convaincue que ces pratiques sont malsaines, elle souhaite « corriger » T. Philippe, avec le soutien de son frère. Mais ce dernier adopte alors une attitude ambiguë :

« Le P. M.-Do de retour, [...] a complètement desserré les prohibitions du P. Bonduelle, se demandant dans quelle mesure ces choses n'étaient pas d'ordre charismatique. Il acceptait que je prie sur le cœur du P. T., comme celui-ci n'avait cessé de le redemander, et même sur sa poitrine nue, mais là pas d'une façon habituelle. D'autre part, il disait que le P. T. pouvait avoir la sensibilité désaxée, avoir besoin de tendresse maternelle, qu'il fallait la lui donner, parce qu'autrement, il irait la chercher auprès d'autres, avec qui cela pourrait dérailler. »

Il pousse sa dirigée à s'engager dans cette voie et à prolonger ce type de rapport mettant tour à tour en avant une fragilité affective de son frère, mais aussi une possible origine « charismatique » de ces actes, ce qui ouvre prudemment la voie à une validation de sa part. Le témoignage donne l'impression qu'il découvrirait ces pratiques et leurs justifications. Dans les faits, la question n'est pas complètement tranchée. On a vu dans le chapitre 9 que M.-D. Philippe était condamné en février 1957 par le Saint-Office, non seulement pour avoir « couvert » son frère, mais aussi en raison de fautes dans la direction spirituelle et en suspicion de faits analogues dont il était accusé. Quarante ans plus tard, au début des années 1990, il exerce un rôle similaire de garant et de défenseur de son frère auprès de Joseph. Ce dernier, venant d'apprendre les abus subis par sa femme Céline à La Ferme, vient le trouver¹ :

« Un petit peu en colère, il m'a dit : "Vous n'êtes pas dans la conscience du père Thomas." Puis il me parla de Sem et Japhet qui recouvrirent la nudité de Noé en marchant à reculons pour ne pas voir sa nudité (Gn 9, 23). [...] Il m'a aussi dit qu'après le mariage, il n'aurait pas dû le faire. L'idée qu'a voulu me transmettre le père Marie-Do, c'est qu'il y a des choses qu'on ne peut pas comprendre, et qu'il ne fallait pas juger les intentions du père Thomas². »

1. Céline rapporte : « Le Père Marie-Dominique était proche de la famille de mon mari, à Fribourg. Mon mari a assisté à la naissance de la communauté Saint-Jean à Fribourg [...] Il a un peu fréquenté la petite communauté en suivant les cours du Père Marie-Dominique et en se confiant au Père Philippe Mossu. »
2. Entretien 104.

L'argumentaire, on le voit, a peu évolué en 40 ans et le dominicain agit avec la même duplicité. Mais sa complicité va plus loin que ce rôle de défense, puisqu'avec deux femmes au moins, on sait qu'il a entretenu des relations mystico-sexuelles en même temps que son frère. On a vu que ces relations « partagées » se retrouvent aussi pour J. Vanier avec J. d'Halluin ou J. Farquharson. On connaît également plusieurs situations où le religieux et son disciple se servent de garants auprès de leurs conquêtes respectives, qui ignorent évidemment que celui qu'elles sollicitent est en fait complice. Ainsi, Hélène rapporte dans son témoignage que bien que J. Vanier l'ait « invitée à respecter le prêtre » et à « ne pas avoir de propos qui aurait pu le choquer », elle avait été trouver T. Philippe qui « [avait] répondu assez évasivement, disant que peut-être J. Vanier avait besoin de cela !! » Bien plus tard, Céline et Joseph, après être allés se plaindre à M.-D. Philippe avec le résultat que l'on sait, se tournent vers J. Vanier :

« Il semblait surpris que j'aie fait tous ces km pour lui parler de cela. Il ne niait pas les choses mais semblait mettre un doute sur l'aspect sexuel de l'affaire. Quand je lui ai demandé si c'est pour cela que le Père avait été condamné en 56, il m'a répondu qu'il croyait que oui, et il m'a aussi dit "que la merveilleuse Jacqueline avait dû vivre ce genre de choses aussi"¹. »

Lors de cette rencontre qui se situe en 2011, le fondateur de L'Arche conserve une attitude réservée mais pas forcément prudente, puisqu'il va jusqu'à donner J. d'Halluin en exemple, probablement parce qu'il sait que cette dernière est une référence positive pour le couple.

Les deux témoignages suivants, ceux des femmes rapportant une relation abusive avec G. Adam, montrent qu'avec le temps et le poids que lui donne son statut de fondateur, J. Vanier devient à son tour un garant et une référence dans ce système d'abus. Pauline, la première, indique :

« Un jour où j'étais dans l'angoisse à nouveau, il a même été jusqu'à me dire "si tu veux, on peut aller voir Jean Vanier et lui parler, il comprendra très bien". Alors j'ai été à nouveau rassurée². »

1. Entretien 104.
2. Témoignage cité, APP.

Cette proposition reste cependant sans suite, ce qui n'est pas le cas avec Élodie, à qui le prêtre fait la même proposition, et qu'elle accepte. Avant de présenter sa description de cet entretien, il est bon de resituer ce que G. Adam lui avait dit auparavant sur la situation de J. Vanier dans ce système de croyances.

« Membre de la Commission (MC) : Comment il se positionnait par rapport à Jean Vanier dans ce panorama-là [le système de croyance mystico-sexuel] ? Est-ce qu'il se voyait comme un co-disciple ? Il y aurait eu un maître ou deux, le père Thomas et Marie-Do, et puis ensuite il y aurait tout un groupe de disciples ? Ou c'était plutôt... Je ne sais pas, comment il voyait ça ?

Élodie (É) : Je... Je ne saurais pas dire assez clairement. Enfin... Je ne les ai jamais vus ensemble. Donc j'avais que la version de Gilbert. Je sais que Gilbert accompagnait Jean et [femme anonyme] dans leur relation. [...]

MC : Dans leur relation qui était de la même nature, c'était clairement exprimé ? Et il les accompagnait ?

É : C'était implicite, mais pour moi c'était clair. Oui, oui.

MC : Et il les accompagnait ?

É : Oui, ça c'était explicite. »

On observe avec intérêt que G. Adam choisit de faire un parallèle entre la relation qu'il vit avec Élodie, et celle qui, selon ce qu'il laisse entendre, existe entre une femme et J. Vanier. Le parallèle apparaît suffisamment crédible pour qu'il propose à Élodie d'échanger avec J. Vanier à propos de ses doutes concernant leur propre « relation ». Cette dernière rencontre effectivement J. Vanier :

« Jean a dit : “En fait, je ne peux pas dire à ta place... En fait, tu demandes des gages mais moi je ne peux pas le dire à ta place parce que tu es libre en fait. Et si tu veux ma parole, tu ne seras pas libre. Je vais te dire que c'est bien, ou que ce n'est pas bien, mais ce ne sera pas toi”¹. »

J. Vanier refuse donc de se prononcer. Il met en avant son souhait de ne pas influencer la jeune femme et de respecter sa liberté de conscience. La position pourrait paraître sage ; Élodie souligne d'ailleurs qu'à ce moment, elle a trouvé que « C'était pas mal, c'était entendable... » Cependant, il est évident que J. Vanier ne pouvait en aucun cas ignorer

1. Entretien 53.

l'adhésion de G. Adam aux pratiques et croyances de T. Philippe. Son silence apparaît donc comme une marque de prudence et comme une façon de laisser la relation se poursuivre. Comment ne pas remarquer enfin, qu'il reste silencieux sur la relation d'un prêtre avec une jeune femme, dont il pourrait être le père ? *A posteriori*, Élodie le perçoit ainsi et l'exprime quelques années plus tard dans une lettre à J. Vanier :

« Une grande colère s'est levée en moi. Je comprends l'emprise que j'ai subie et l'abus sexuel dont j'ai été victime. [...] Je dois t'avouer qu'une part de cette colère t'est destinée. [...] Un jour que je ne tenais plus devant le conflit intérieur auquel j'étais en proie, il me proposa de te rencontrer. [...] Et c'est comme cela que je vins te voir dans ton bureau pour parler de cette relation avec Gilbert. Et que tu m'écoutes sans montrer de surprise, sans non plus m'aider à me dégager de cette relation folle. J'étais complètement sous l'emprise de Gilbert et ton rôle aurait dû consister à m'aider à en prendre conscience, à dénoncer cette relation et à arrêter Gilbert. Au lieu de quoi tu m'as renvoyée à ma liberté... c'était à moi de choisir... Je ne comprends pas ton attitude dans cette affaire. Pour moi ensuite cela a été une sorte de légitimation de ta part. Jean Vanier soutient cela... Bien sûr j'étais adulte, mais tellement vulnérable... Gilbert étant un “père”, je l'écoutais. En plus Jean avait donné son accord... Je considère que tu t'es rendu complice¹. »

La lettre est écrite quelques mois avant la mort de J. Vanier, alors qu'il est dans un état de santé précaire. Il formule cependant une réponse (probablement avec l'aide de tiers) où il use de la stratégie d'évitement et de déni qui est la sienne depuis 2015 :

« En effet, vous avez demandé si vous pouvez donner votre confiance à Père Gilbert. Je vous ai demandé, est-ce qu'il vous fait du bien, est-ce qu'il vous rapproche de Dieu ? Vous ne m'avez jamais révélé vos questions profondes concernant l'intimité que vous viviez avec lui sur le plan relationnel. Je suis triste que vous cherchiez [sic] à me blâmer pour ce que vous appelez des abus sexuels². »

S'il reconnaît se souvenir de la rencontre, il dit ne pas avoir été informé par elle de ses questions sur « l'intimité » qu'elle vivait avec G. Adam. Il évite soigneusement de parler de « relation sexuelle » et laisse Élodie responsable de son accusation d'abus sexuel – « ce que vous appelez » – en se gardant bien, une fois de plus, de se prononcer.

1. Lettre d'Élodie à J. Vanier, 19 février 2019, Archives personnelles d'Élodie (APE).
2. Lettre de J. Vanier à Élodie, 5 mars 2019, Archives personnelles d'Élodie (APE).

CHAPITRE 17

Consentir ?

par *Claire Vincent-Mory*

Du point de vue des femmes et des hommes invités à ces pratiques, comment accueille-t-on les initiatives des abuseurs, leurs gestes, mais aussi les discours de légitimation qui leur sont associés ? Comment comprend-on l'argumentaire ? Se l'approprié-t-on ? Comment, enfin, traverse-t-on l'épreuve et négocie-t-on avec le sentiment d'incompréhension, les contradictions, l'impression de vivre un secret, voire, pour certaines et certains, une « double vie » ? À partir de la perception subjective de personnes se considérant comme « survivantes », « victimes » de pratiques abusives, ou simplement partenaires d'une relation transgressive, dans une relation se situant en dehors des normes sociales et religieuses ordinaires, ce chapitre se penche sur la difficile question du consentement. En effet, pour difficile qu'elle soit, cette question est capitale pour notre analyse : des travaux, de sociologie notamment, ont montré que son fréquent écartement dans les « scripts » ecclésiastiques ou institutionnels génère mécaniquement un « angle mort » dans la compréhension des choses, en invisibilisant les victimes¹.

Du point de vue des sciences humaines et sociales, le consentement est un spectre² difficile à saisir, qui ne doit être confondu ni avec le fait de céder³, ni avec le désir sexuel. La philosophe Geneviève Fraisse, en

1. C. LALO, J. TRICOU, « Si cet homme... », *op. cit.*, p. 77.

2. Geneviève FRAISSE, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007.

3. Nicole-Claude MATHIEU, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants maté-

reprenant Paul Foulquié, définit le consentement de la manière suivante : « acte par lequel quelqu'un donne à une décision dont un autre a eu l'initiative l'adhésion nécessaire pour passer à l'exécution¹ ». Pourtant, rien n'est moins clair que la définition précise de cet acte d'adhésion :

« [Le spectre du consentement] s'étend de son énonciation verbale explicite ("oui") à toute une palette de comportements physiques, rendant son interprétation malléable. Car le consentement est avant tout une pratique relationnelle, qui devient individuelle lorsque se pose cette nécessité d'une énonciation "libre et éclairée"². »

En effet, si le consentement peut être parfois appréhendé dans son sens juridique, c'est-à-dire sous sa forme formelle et contractuelle, il ne peut être approché, dans les cas que notre rapport étudie, que dans « sa dimension procédurale et interactionniste³ », c'est-à-dire par le travail d'analyse empirique de situations d'interaction établies grâce au matériau collecté auprès des personnes qui ont vécu ces situations. Malgré la conviction de sa pertinence, cette approche a imposé plusieurs motifs de complexité pour le travail de la Commission⁴.

riels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », Nicole-Claude MATHIEU (dir.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985, p. 69-245.

1. G. FRAISSE, *Du consentement*, op. cit., p. 22. Geneviève Fraisse a défini trois conditions pour établir le consentement : qu'il soit libre et non forcé (« le "oui" oscille toujours entre choix et contrainte »); qu'il soit « éclairé » (« les individus doivent avoir une connaissance détaillée et préalable de la proposition pour laquelle ils doivent donner leur accord ou leur désaccord, et c'est à l'initiateur du contrat de dévoiler les composantes de l'acte proposé »); qu'il soit « énoncé » (« c'est-à-dire manifesté ou exprimé de sorte qu'aucun doute ne soit possible »).

2. Alexia BOUCHERIE, *Du désir partagé au viol : ouvrir la boîte noire des relations sexuelles*, Paris, Éditions François Bourin, 2019, p. 16.

3. Florent COSTE, Paul COSTEY et Lucie TANGY, « Consentir : domination, consentement et déni », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 14, 2008, mis en ligne le 26 janvier 2009, consulté le 25 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/traces/3655>

4. Les motifs de complexité sont pluriels. En premier lieu, si les questions devant lesquelles est placée la commission d'étude examinent prioritairement le consentement *sexuel*, il est important de rappeler non seulement que cette expérience du consentement concerne en réalité des domaines bien plus larges et nombreux, mais aussi que sa mise en œuvre dans le champ de la sexualité ne peut être dissociée de la structure sociale et politique dans laquelle elle s'inscrit. Dit autrement, si le consentement est défini comme un acte non contraint d'engagement dans une action, il suppose aussi « l'égalité des

« J'avais peur de devenir folle¹ » La perte des repères

« Je ne savais pas si c'était bien, mal. Après la première fois, j'étais totalement perdue [...] même après j'avais du mal à distinguer si c'était bien ou pas, si cela faisait partie de l'accompagnement : être choisie, élue de Jésus, Jean se substituait à Jésus. [...] Malgré tout, il a continué à être mon accompagnateur. Il avait une emprise sur moi. En même temps, il m'a aussi fait du bien². »

Entendre les raisons pour lesquelles des femmes et des hommes reconnaissent avoir été pris dans ces situations abusives ne peut être fait sans mesurer au préalable l'importance des débats intérieurs qu'elles et ils ont traversés. En effet, à l'exception de quelques cas sur lesquels nous nous pencherons ultérieurement, le trouble, l'incompréhension, voire le désarroi semblent avoir dominé, comme l'illustrent les extraits suivants d'un journal intime rédigé par une femme au cours de la période pendant laquelle elle vivait une situation de ce type avec J. Vanier :

« Je ne comprends pas.

Je lui en veux de m'avoir mis dans une telle situation.

Je n'arrive pas à penser clairement. Je me sens très confuse et j'ai envie de me cacher.

Je me sens très mal. [...]

Pourquoi fait-il ça ?

Il pense vraiment que ça va aider ??

Se toucher si intimement

Pourtant, rien ne s'est "vraiment" passé. C'était tout à fait inoffensif. Mais cela a suscité en moi des sentiments que je ne pense pas être appropriés avec lui !

partenaires et [l'égalité] des conditions sociales de possibilité de ce choix » (juridique, conjugale, citoyenne, économique, culturelle). Sont-elles présentes, dans les situations que nous avons à regarder ? Comme l'ont expliqué Alexandre Jaunait et Frédérique Matonti, la question du consentement est directement liée à celle de l'autorité en général et à celle de son exercice, à la fois sur le plan éthique, anthropologique, mais aussi sur un plan politique. En ce sens, les analyses de la troisième partie du rapport soutiennent l'argumentation développée ici. Alexandre JAUNAIT, Frédérique MATONTI, « L'enjeu du consentement », *Raisons politiques*, 2012, vol. 2, n°46, p. 6-7.

1. Entretien 53.

2. Notes issues du témoignage oral de Corinne auprès de GCPS, 12 juillet 2019.

Je veux, et pourtant je ne veux pas [...].

Après tout, il devrait y avoir un “toucher” “non sexuel”. Mais cela semble sexuel. Est-ce que j’interprète mal? Est-ce que je vais le blesser? Est-ce que je mets trop l’accent dessus?

Que faire?

Prier, prier, prier [...]

Ce que je n’aime pas, c’est le mélange prière/câlin

Comment Dieu aime/comment il aime...

On transforme des choses qui ne me semblent pas pieuses en choses “spirituelles”. Je ne peux pas offrir un câlin comme une prière. Je ne prie pas. J’essaie de lui répondre. J’essaie de lui faire plaisir.

Que faire? [...]

Cela peut paraître étrange mais je vois les gens comme des parents ou des amis ou des amants ou selon leurs rôles professionnels, et je catégorise mes relations avec les autres.

QUI ES-TU?

Ou peut-être ai-je tort de poser une telle question. Peut-être suis-je en train d’apprendre l’ouverture à l’esprit.

On entend toutes ces histoires de prêtres et de femmes qui se rapprochent trop... et tout le monde condamne cela. Pourquoi notre proximité est-elle acceptable¹?»

À des degrés divers, des questionnements similaires ont travaillé celles et ceux qui nous ont confié leur histoire. Est-ce bien? est-ce mal? Quelle est la nature réelle de cette forme de relation qui ne ressemble à rien d’autre de ce que l’on a connu? Comment la classer?

«C’est embarrassant, mais j’étais tellement naïve... Cette nuit à Paris avec Jean, je n’ai pas dormi de la nuit et je me souviens avoir pensé : “Qu’est-ce que ça veut dire? Est-ce qu’il va m’épouser?” Je veux dire, je venais d’une petite ville où on ne faisait pas l’amour avant d’être marié. Et donc, “qu’est-ce que ça veut dire? Je pense qu’il est célibataire comme moi” [rires]. Mais ensuite c’était, non... nous avons juste continué comme d’habitude après. Donc ce n’était pas du tout ce que je pensais et j’étais

1. Extraits du journal d’Ivy, API.

complètement, je ne comprenais pas ce qui se passait. J’essayais de mettre tout cela dans mon cadre de compréhension mais ça ne rentrait pas¹.»

Pour certaines personnes, le sentiment de confusion est complet et les plonge dans un désarroi profond. Dans cette situation de perte de repères, qu’est-ce qui emporte l’apparent consentement?

«Ma confiance en lui est totale²»

Quel que soit l’auteur ou l’auteurice d’abus, tous les récits des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive disent la force de la confiance à son égard. Si l’on cède, si l’on répond aux signaux que l’on a perçus, ou si l’on s’abstient de dire «non», c’est d’abord parce que l’on croit que les paroles, les actes, les intentions de l’interlocuteur-abuseur sont bonnes, malgré le sentiment de confusion, le niveau d’incompréhension et le sentiment de malaise. Comme nous l’avons vu, l’un des points communs de ces femmes est d’avoir été spirituellement dirigées ou accompagnées par l’auteur d’abus et d’avoir développé ce que plusieurs nomment *a posteriori* un rapport de «confiance aveugle» ou un rapport d’«emprise». Une femme souligne avec humour «une partie de moi pensait qu’il avait une ligne directe avec Dieu³».

C’est le cas des victimes ou survivantes en responsabilité, souscrivant au rapport d’autorité décrit dans le chapitre relatif aux rapports d’autorité du fondateur, habituées à ce que J. Vanier aie «le dernier mot⁴» sur différents sujets, personnels, professionnels, spirituels. Mais il s’observe aussi dans les témoignages de femmes au profil différent, pour lesquelles la relation avec l’auteur d’abus s’est préalablement construite sur une expérience de salut. Dans un moment de détresse existentielle, lors d’un épisode de dépression, ou face à un drame personnel, l’auteur d’abus avait été perçu comme étant le «sauveur⁵», celui qui «soigne» et a «sauvé ma vie⁶» :

1. Entretien 92.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 71.

3. Entretien, 90.

4. Entretien 92.

5. *Op. cit.*, p. 69.

6. Entretien 53.

«Il est comme une “sage-femme” pour moi, puisqu’il me conduit à la vie. [...]»

Le don physique de J. V. est insupportable pour moi – il est déroutant et dangereux, pourtant je ne l’arrête pas car ses motivations sont bonnes. La dernière chose qu’il souhaite est de me faire du mal.

“Je ne peux pas imaginer ce que je ferais sans toi”, lui ai-je dit.

Mais son désir est de me libérer, de me donner la vie, et pour cela le cordon ombilical doit être coupé.

Attends – il m’a dit qu’il était la sage-femme¹. »

Ces courts extraits de journal intime témoignent d’une conviction partagée par tous ou presque, au moment des faits, que l’auteur d’abus ne peut pas faire de mal. Sa présence, son amour, son soutien, son écoute semblent indispensables pour vivre, laissant entrevoir la relation de dépendance et d’emprise. La conviction est renforcée par la certitude de sa capacité supérieure de compassion et de compréhension intime de leur souffrance personnelle², meilleure que celle de la personne concernée elle-même.

Comme nous l’avons vu dans la première partie de ce chapitre, des formes d’emprise croisées, particulièrement d’emprise vocationnelle et d’emprise sacrale (dans le cas de T. Philippe ou G. Adam, prêtres de l’Église catholique) se sont mises en place progressivement à partir de la phase de séduction :

«Pour moi, à cette époque, je voyais dans le prêtre, de par son ordination et la grâce reçue, le représentant de Dieu. Comme je vous le disais, je ne connaissais que très peu les prêtres et avais eu très peu l’occasion d’en rencontrer. Je me faisais d’eux une idée très grande et très haute. Ils étaient pour moi et ne pouvaient que l’être du fait de leur consécration totale à Dieu, des personnes irréprochables et saints. La question ne se posait même pas et je [...] ne pouvais pas imaginer une seule seconde, qu’un prêtre puisse vouloir abuser de ma personne, que cela ait été fait consciemment ou inconsciemment³ ! »

Dans certains cas, l’emprise du prêtre-abuseur paraît totale, comme l’atteste le témoignage suivant :

1. Journal d’Ivy.

2. *Idem*.

3. Témoignage cité, APP.

«Nous avons eu par la suite [dans une retraite pour les assistants de L’Arche de première année] une Eucharistie, qu’il présidait et je me souviens qu’en approchant de lui pour recevoir Jésus dans l’Eucharistie, j’ai commencé à ressentir des douleurs dans mon corps partout et je me demandais ce qu’il m’arrivait. Et puis plus étrange encore, en recevant de ces mains Jésus-Hostie, j’ai élevé le regard et j’ai cru voir le regard de Jésus miséricordieux posé sur moi, et j’ai rencontré un immense amour. De plus, ce que j’ai cru voir, ce n’était pas ses yeux, ceux du Père Gilbert Adam, mais des yeux bleus, et quand je me suis rendu compte bien plus tard que le Père Gilbert Adam n’avait pas les yeux bleus et cela m’a encore plus troublée ! Qu’était-ce que cela ? [...] j’avais vu, [...] pour la 1^{re} fois, une image de Jésus miséricordieux lors d’une nuit de prière et d’Adoration à Montmartre, avec les [...] de Ste Thérèse de Lisieux, avant mon entrée à L’Arche. [...] Mes deux derniers psychiatres m’ont dit qu’il avait certainement un regard hypnotisant à ce moment-là¹. »

Que l’auteur d’abus soit ou non un prêtre, l’enquête a montré combien cette confiance absolue dans les paroles, les actions et les intentions de l’auteur d’abus étaient chaque fois renforcées par l’apparente aura de sainteté de cette personne dans les communautés de L’Arche, parmi les catholiques voire – dans le cas de J. Vanier – dans l’espace public et médiatique. Dès lors, comment croire que cela puisse être destructeur ?

Les récits faisant état d’une confiance aveugle mobilisent également d’autres éléments de discours, éclairants pour comprendre comment elles et ils ont accueilli ces pratiques mystico-sexuelles.

« Qui étais-je pour m’opposer à une telle conviction² ? »

La conviction de la supériorité de l’auteur d’abus opère de deux manières complémentaires. D’abord, elle favorise le sentiment gratifiant d’avoir été choisi, élu pour une expérience relationnelle unique avec un homme d’exception :

«C’est un homme très occupé et j’ai la chance de pouvoir le voir... et je l’aime tellement... [...] C’est une position unique, pour autant que je sache³... »

1. Témoignage cité, APP.

2. Témoignage écrit d’Eva pour GCPS, 2019.

3. Journal d’Ivy.

Ensuite, elle s'accompagne de la conviction de l'asymétrie de position, d'un sentiment d'infériorité qui empêche la personne prise dans une relation abusive ou transgressive de remettre en question les attouchements sexuels comme les discours qui les justifient. Pour certaines, la relation est intimidante et l'on a peur de lui déplaire si l'on formule ouvertement peurs, incompréhensions, doutes :

« Je ne voulais pas le décevoir. Mais je ne pouvais pas le faire. Alors, je suis restée en suspens... Et pendant ce temps, les choses continuaient avec Jean à ce niveau-là¹. »

Dans le même esprit, d'autres femmes ont exprimé leur inquiétude de paraître puériles ou ennuyeuses aux yeux du partenaire, si elles exprimaient leurs peurs ou la permanence de leur trouble intérieur. Dans certains cas, la peur de déplaire est associée à la crainte d'être abandonnée par l'auteur d'abus, comme l'a montré par exemple l'extrait de journal intime précédemment cité².

Troisièmement, la conviction de la supériorité de l'auteur d'abus a parfois contribué à considérer qu'il était légitime que ses attentes et ses besoins priment sur ceux de la personne abusée. Plusieurs femmes ont dit leur intention de se mettre au service de cet homme exceptionnel, sans faire peser sur ses épaules davantage de soucis (« il n'a pas besoin qu'on l'em-bête avec des problèmes supplémentaires³ ») et de lui « faire plaisir⁴ » :

« Je me rappelle, une fois où je ne l'avais plus revu depuis tout un temps, avoir eu conscience, alors qu'il était à genoux devant moi, face à moi, m'être dit intérieurement qu'il me fallait me forcer un peu devant cet homme à la si grande différence d'âge, pour le câliner, le cajoler, mais l'impression passait vite⁵... »

Certains actes semblent ainsi relever de ce « rapport altruiste », selon lequel « les femmes se sentent désolées pour l'homme ou coupables de dire non⁶ ». Elles acceptent de « faire plaisir » et de répondre au désir du

1. Entretien 90.

2. Journal d'Ivy.

3. *Idem*.

4. *Idem*.

5. Entretien 52.

6. L. KELLY, *op. cit.*, p. 19.

solliciteur, sans qu'elles en aient envie, sans qu'elles ne ressentent nécessairement de désir sexuel, ou sans qu'elles attendent de l'homme qu'il se préoccupe d'elles-mêmes – *a fortiori* de leur plaisir sexuel. Des femmes ont témoigné avoir eu le sentiment d'être « utilisées ». Tout en reconnaissant à J. Vanier ce caractère exceptionnel qui les positionne à une place subalterne, plusieurs femmes ont exprimé leur satisfaction (voire leur gratitude) d'avoir eu le privilège de soulager ce qu'elles identifient comme des souffrances et une solitude du grand homme, et d'avoir pu ainsi contribuer à combler – comme en témoigne l'extrait qui suit – son « besoin d'affection » :

« Souvent j'ai eu l'impression qu'il n'y avait aucun lieu où il pouvait partager ce qu'il vivait lui et que finalement, c'était quelqu'un de très seul. Il avait peu de personnes à qui il pouvait dire [...] ça le pesait à un point pas possible, parce qu'il était tout le temps envahi par des gens qui voulaient le, justement le mettre sur un piédestal, le glorifier, voilà des gens qui lui collaient aux baskets parce qu'ils étaient là en venant toucher le saint qui passait, ça le pesait énormément. Et il, il s'en défendait. Et moi, je n'étais pas du tout dans cette relation-là avec lui. Je n'ai jamais mis Jean sur un piédestal. Je refuse de croire ou de dire qu'il était mon idole. J'ai, j'étais bien consciente que sa vocation n'était pas la mienne et qu'on n'avait pas les mêmes choses à vivre... [...] »

Ça n'enlève rien au fait qu'il est, il était un homme comme nous tous, avec un besoin d'être aimé, reconnu, confirmé et, et une soif d'affection, un besoin d'amour en fait tu vois. À partir du moment où il vit comme célibataire, il n'est pas moins en [hésitation] besoin, en attente, en soif d'affection, de tendresse, de fidélité. Et je pense que c'est quelque chose qui me [hésitation] qui m'a fait considérer Jean pas comme un être à part, un extra-terrestre qui vit sur des planètes où on l'idolâtre, mais comme un être humain comme nous, qui a besoin de trouver une unité dans sa vie et qui a besoin de trouver des lieux où il peut être lui-même tu vois. Et peut-être que c'est pour ça que j'ai, j'ai finalement accueilli ces... ce besoin de relation privilégiée, d'affection donnée, reçue¹. »

Le sentiment d'avoir été choisie pour avoir accès à une facette d'humanité cachée du grand homme, pour jouer un rôle unique et privilégié de « soin » (relevant de manière ambiguë selon les discours des unes ou

1. Entretien 2.

des autres du soin maternel, de la consolation, de l'affection, du service sexuel, etc.) semble avoir favorisé l'acceptation des pratiques mystico-sexuelles. En outre, cet extrait montre combien de la protection du grand homme à la protection de la relation privilégiée qui unit à lui, il n'y a qu'un pas, qui est parfois franchi.

« L'idée de trahir Dieu m'avait complètement empoisonnée¹ »

Convaincues du charisme – voire de la sainteté – de l'auteur d'abus, toutes les personnes disent leur conviction que celui-ci est « le représentant de Dieu » ou au moins le médiateur de la volonté divine à leur égard. Cela est particulièrement visible dans les récits de femmes pour qui la vocation religieuse, la quête spirituelle et le désir de répondre à un appel divin sont intimement mêlés à l'expérience abusive :

« Parce qu'en fait ce que j'ai vécu avec lui... C'était de l'ordre d'un appel en fait. Enfin, tel que lui me le présentait et tel que moi je le comprenais quand j'ai adhéré². »

Accepter les initiatives de l'auteur d'abus a pu être, selon certaines personnes, une manière de tenter d'approfondir leur vie spirituelle³. Plusieurs ont été convaincues par le discours de justification et ont cru sincèrement être les bénéficiaires élues d'un « secret divin ». L'obéissance à la volonté divine supposée tient lieu d'argument majeur pour fabriquer le consentement, comme en témoigne par exemple Madeleine Brunet, affirmant se sentir intérieurement « liée par la crainte de déplaire à la très Ste Vierge » et par un « vœu d'obéissance », dans un extrait cité au début de la section précédente. Dans cette perspective, le trouble et le malaise ressentis sont perçus par les personnes victimes non pas comme un signal d'alarme, mais comme la preuve de leur manque de foi. Toute leur attention est désormais focalisée sur le fait d'y remédier par la prière, la conversion, la foi dans l'auteur d'abus et dans le divin. J. Farquharson, « survivante » d'une relation abusive avec J. Vanier en parle de la manière suivante :

1. Pauline, témoignage cité, APP.

2. Entretien 53.

3. Entretien 90.

« Tout cela me semblait très sexuel, pas spirituel, j'étais jeune, naïve, j'étais confuse. Je n'arrivais pas à comprendre que ce n'était pas nous mais plutôt Jésus et Marie qui faisaient ces choses sexuelles, mais je ne le lui ai pas avoué. Je pensais plutôt que le problème venait de moi, que je n'avais pas la bonne spiritualité et que, par conséquent, je ne comprenais pas l'importance de ce qui se passait. [...] C'est comme ça que je me sentais : indigne de cette relation spéciale. Le fait de ne pas comprendre ou de ne pas croire que j'étais "choisie", "spéciale" et de ne pas pouvoir le dire à qui que ce soit m'a donné le sentiment de "ne pas être assez bonne" et ce sentiment est resté en moi pendant de nombreuses années. [...] mais je sentais que je n'étais pas assez spirituelle pour comprendre ce don qui m'était donné. Et je vivais avec ça. Je n'étais tout simplement pas... Je n'étais pas assez sainte. Ils me disaient, "c'est un don spécial. Tu as été choisie. C'est..." Oui... oui, tous ces trucs. "Beaucoup de gens dans le monde ne comprendraient pas, donc tu ne peux pas en parler, mais... tu es choisie, bla-bla-bla." Et je ne me suis jamais sentie à la hauteur [*felt inadequate*] parce que je n'avais pas compris¹. »

Ce ressenti fait vivement écho à ceux, par exemple, des victimes de T. Philippe dont plusieurs extraits de témoignages ont été déjà cités dans la section précédente. C'est enfin un débat intérieur du même ordre que l'on retrouve dans les mots d'Élodie :

« Quand je pensais "Il faut que j'arrête, il faut qu'on arrête", souvent c'étaient des moments où je n'étais pas en paix intérieure. Et quand j'étais dans la paix, j'étais dans la prière et tout ça, j'allais à la messe, j'arrivais à prier. Et là, j'étais avec lui dans mon cœur, tu vois. C'est compliqué de vous expliquer ça mais, tu vois, c'était unifié en fait en moi. En fait, quand j'étais avec lui heureuse, ou en pensée, ou en actes, physiquement, et que j'étais dans la paix, que j'étais unie à Dieu, c'était ça cette histoire de discernement. Et puis, voilà, il y avait "*L'ange des ténèbres se change en lumière*", voilà quoi. C'était compliqué. Et... non, c'est vrai qu'Ignace... Mais à L'Arche quand même, il y a un... un usage de ça. Mais là... c'était poussé. C'était très poussé. Dans le sens où on lisait les exercices spirituels, on était dans tout ça. [...] Oui, on lisait saint Ignace, tu vois². »

Élodie fait ici référence à la méthode ignatienne de discernement des esprits dont G. Adam se servait en la tordant quelque peu, puisque toutes les angoisses et les questions d'Élodie relatives à sa relation avec lui étaient désignées par lui comme un combat spirituel à mener, des pièges du démon.

1. Entretien 90.

2. Entretien 53.

Aux deux bouts du spectre : expérience libératrice ou destructrice

Nous l'avons dit dès l'introduction du chapitre, le spectre des positionnements des personnes prises dans des relations mystico-sexuelles est très large. Plusieurs années, parfois plusieurs décennies après la fin des abus, les personnes qui ont accepté d'échanger avec nous posent un regard *a posteriori* sur leur expérience.

D'abord, plusieurs personnes prises dans une relation abusive ou transgressive ont témoigné de leur consentement, c'est-à-dire de leur adhésion à l'expérience, voire pour certaines à la croyance qui la soutient. J. Vanier lui-même, à l'occasion de plusieurs entretiens avec des membres de L'Arche en 2016, a dit son consentement et sa conviction des fruits de la relation mystico-sexuelle avec J. d'Halluin. Comme lui, d'autres personnes ont à leur tour témoigné de leur conviction d'avoir été introduites à une forme de relation libératrice, source d'épanouissement spirituel et personnel, comme en témoigne Brigitte :

«Il n'y a jamais eu vis-à-vis de moi la moindre attitude de pression, de violence ou de... malveillance... [...] Je dirais même que la relation que j'ai vécue avec Jean est une relation qui ouvrait à [hésitation] comment expliquer? À une plus grande liberté par rapport à moi-même et par rapport à mon identité profonde, et c'est une relation libre que je n'ai jamais [silence] dont je n'ai jamais souffert d'abord, dont je ne vois aucun effet négatif, et qui m'ont permis de... de devenir adulte dans la foi. [...] je n'ai jamais senti que cette relation était manipulatrice. Au contraire, j'ai eu l'impression qu'elle me donnait une grande liberté d'être moi-même... d'avoir l'énergie ou la force de faire le lien entre ma foi et la vie quotidienne, de porter les responsabilités que j'ai assumées et finalement les fruits de cette... de cette affection, de cette bienveillance, de cette confiance, je ne les ai jamais remis en cause. Je te dis les choses telles qu'elles sont. [...]

Moi, j'ai l'impression que j'ai été libre dans cette relation. C'est ça qui m'empêche de me considérer comme une victime. [...] Si tu veux à partir du moment où je suis dans un souci de vérité [...] Et à partir du moment où je suis dans un souci de transparence, je ne peux dire que ce que je vis et que ce que je ressens, [...] Bon, alors, j'ai beau me torturer l'esprit en me disant je suis une victime qui s'ignore, je suis sous emprise, mais sans le savoir, que je suis dans le déni... Ça ne marche pas. [...] J'ai aucune mission particulière qui m'est confiée à ce niveau-là, mais je souffre de voir que Jean est massacré sans qu'il y ait une autre petite voix qui dise quelque chose... qui moi m'a semblé juste et en cohérence avec ses écrits, sa vie publique... et en cohérence avec ma foi. Je me

fous de savoir si le Père Thomas a écrit des choses inacceptables au sujet de Marie. [...] C'est évident que ce n'est pas acceptable, et que c'est pas juste au niveau théologique. J'en suis bien consciente, mais moi, dans ce que j'ai vécu avec Jean, je n'ai jamais vécu l'ombre de ça. Alors? Est-ce que c'est un raccourci? [hésitation] Mais tu vois, je n'y arrive pas; il y a quelque chose en moi qui [hésitation] ne peut pas accepter ce raccourci-là¹. »

Catholique, mariée et mère de famille, cette personne adhère à la croyance transgressive selon laquelle il s'agit d'une forme de «sexualité chaste» en dehors des normes sociales et religieuses ordinaires, et d'une forme d'amour légitime :

«Je ne me suis absolument jamais retrouvée dans une situation de [silence] ni de double vie, ni d'infidélité. [...] Ça m'a posé question de temps en temps, ça m'a interrogée, mais j'ai plutôt regardé les fruits et la force de fidélité que j'ai trouvée dans... De nouveau, pas dans la dimension de tendresse, mais dans la conviction et dans le... c'est sûr la tendresse, on en a tous besoin et c'était gratifiant d'être... de se sentir aimée par Jean, mais seulement, c'est pas... Ce n'est pas cette relation un peu *border line*, si tu veux qui [hésitation] a été négative pour mon couple². »

Le propos signale une appropriation partielle du corpus de croyances, plutôt qu'une adhésion à l'ensemble. Cette personne qualifie sa relation avec J. Vanier d'une expérience d'«accueil d'un amour profond, inattendu, solidement ancré dans l'amour trinitaire», acceptant au fond l'entrecroisement des sphères affective, spirituelle, sexuelle, tout en affirmant n'avoir jamais prêté attention aux références fréquentes à la relation entre Jésus et Marie faites par J. Vanier (voir les analyses de ses lettres à Brigitte aux chapitres 5 et 16) :

«Il [Jean Vanier] ne s'est jamais substitué ou... fait passer. Non, je pense qu'il est [silence] comment dire? Je crois qu'il voyait cette relation comme étant un petit peu le... quelque chose qui se passe au cœur de la Trinité, mais ça, c'est notre appel chrétien à chacun, [hésitation] qui a ce but ultime, c'est de se sentir accueilli dans l'amour de Dieu, au sein du mystère de la Trinité. De là à se faire prendre pour, à se faire passer pour Jésus ou à se croire Marie? Non. Mais c'est dans le mystère de la Trinité qui, pour moi, est beaucoup plus [hésitation] juste ou important³. »

1. Entretien 2.

2. Entretien 2.

3. *Idem*.

Nous soulignons que cette personne a exprimé récemment, après l'entretien que nous venons de citer, qu'elle ne se lancerait plus aujourd'hui dans une relation de cette nature, et qu'elle perçoit aujourd'hui la dimension abusive de cette relation. Au-delà de ce cas, pour d'autres, l'adhésion temporaire et l'appropriation d'éléments de la croyance mystico-sexuelle ont pu être facilitées par le sentiment que ces éléments se positionnaient dans un prolongement familier de la spiritualité vécue à L'Arche :

«Je crois que sa réponse [de Jean Vanier] était en lien avec le toucher, le corps. Et comme souvent il avait parlé des bains, ou des bains de pieds, ou du toucher des personnes avec un handicap, et que je l'avais lu maintes fois dans ses livres, ça ne m'a pas paru très étrange¹.»

À l'autre bout du spectre, plusieurs femmes analysent et requalifient leur apparent consentement d'abdication de l'esprit critique. À propos des abus commis par les frères Philippe, une femme déclare : «Il a endormi ma conscience².» M.-F. Pesneau décrit ainsi cette abdication de l'esprit critique :

«Ma capacité de raisonnement se tait devant ce religieux qui m'a dit, une fois précédente, que je ne devais "surtout pas essayer d'analyser" ce qui se passe dans ma vie spirituelle, dont il a d'ores et déjà pris le contrôle, associant abus de pouvoir spirituel et abus sexuel³.»

Pour sa part, Eva, laïque consacrée ayant été prise dans une relation abusive avec J. Vanier pendant plusieurs années, écrit :

«J'avais dû voir, j'ai vu, combien mes gestes et les siens allaient contre mon don virginal au Christ... C'est là où je vois une emprise, comme une fascination en fait. Je n'avais plus d'esprit critique envers ces actes et cet amour secret. Fascination car très attirée tout en me sentant "étrange"⁴.»

L'enquête de la Commission signale que cette seconde catégorie de propos de requalification *a posteriori*, qui témoignent d'une prise de distance et d'un chemin de sortie de la perte de repères, sont le fait non seulement de personnes pour lesquelles la distance temporelle avec les

1. Entretien 52.

2. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

3. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 69.

4. Entretien 52.

situations abusives est la plus grande, mais aussi de personnes ayant choisi d'être accompagnées, psychologiquement, et parfois aussi spirituellement, pour trouver une issue aux multiples conséquences psychologiques, affectives, spirituelles, sexuelles qu'elles ont causées.

Entre les deux bords du spectre, plusieurs femmes affirment regretter *a posteriori* les gestes intimes avec J. Vanier, ainsi que la confusion dans laquelle cela les avait momentanément placées, tout en affirmant ne pas avoir été bouleversées ou atteintes durablement. Elles refusent d'être identifiées comme des «victimes» :

«Donc, le truc c'est que... Tu sais, je veux dire, à propos de cette histoire, je ne me considère pas comme une victime. Mais je me sens profondément trahie au niveau de l'amitié et au niveau de la vocation, parce que ce que Jean vivait n'était pas le célibat. Et pourtant il encourageait le célibat chez les gens de L'Arche, donc il y a un vrai sentiment de trahison. Je veux dire, le célibat est clairement défini comme l'absence d'activité génitale, et ce qu'il faisait c'était!...»

Pour ces femmes, la souffrance causée par le sentiment de trahison, amicale et professionnelle, serait le sentiment dominant aujourd'hui. Nous soulignons que ce positionnement que nous nommerons intermédiaire – faute de mieux – n'a été trouvé ni parmi les victimes de T. Philippe, ni parmi celles qui se considèrent victimes de G. Adam que la Commission a pu rencontrer.

Conclusion

L'exposition des motifs d'acceptation apparente ou de non-rejet explicite des pratiques abusives, du point de vue des personnes qui les ont subies, nous met en présence – une fois de plus! – de cette «zone grise» que les femmes et les hommes concernés ne nomment pas tous «violences sexuelles», sans non plus les considérer comme des «relations pleinement désirées²». Ces femmes et ces hommes ont-ils consenti ?

1. Entretien 92.

2. Pour la littérature en sciences sociales, «ces "zones grises" témoignent de la persistance d'un ordre hétéronormatif qui nous conduit à penser les pratiques sexuelles courantes comme "libérées", "révolutionnées", et au sein desquelles la seule violence possible serait celle du viol» (A. BOUCHERIE, *op. cit.*, p. 22). La réalité sociale – les situations que nous analysons en sont la preuve – est pourtant bien plus complexe.

À l'issue de ce chapitre, la question du consentement des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive apparaît ici limitée, piègeuse pour les victimes et bien commode pour les agresseurs (en paraphrasant Sandrine Ricci)¹. En effet, elle suppose implicitement que leur conscience est libre et responsable – ce qui n'est généralement pas le cas, comme le montre ce chapitre. Ce faisant, elle tend à reporter sur elles la question de la responsabilité, en passant sous silence – voire en annulant – la question de celle de l'opresseur, suggérant au passage que sans leur collaboration, l'abus n'aurait pu se produire². En outre, se concentrer sur la question du consentement peut faire courir le risque d'occulter la pluralité des rapports de pouvoir qui jouent pourtant un rôle. Si la focale est placée prioritairement sur les gestes et les actes de nature sexuelle, les témoignages montrent bien qu'ils sont une dimension dramatique d'une problématique plus globale, marquée notamment par des rapports d'emprise multifacettes et des rapports de domination indéniables.

En outre, les récits des personnes qui ont accepté de partager leur histoire douloureuse permettent d'observer des formes d'intériorisation (d'acceptation) des normes, des jugements, des attentes et des représentations en matière de rapports sociaux de sexe, des différents groupes auxquels ils appartiennent : le groupe communautaire à L'Arche, la communauté d'appartenance religieuse, la société dans laquelle ils vivent. Pour les personnes prises dans une relation abusive ou transgressive, la reconnaissance d'elles-mêmes est passée, pendant une période de leur vie, par le regard de J. Vanier, de T. Philippe, de G. Adam : « construit dans la subordination, [leur « je »] ne trouve pas sa valeur et sa raison d'être en lui-même, mais dans le regard de l'homme, particulièrement celui qui incarne de nombreuses facettes de l'autorité »³. La reconnaissance de soi se construit aussi dans le regard des frères et des amis, membres de la communauté.

Comment sortir de ces relations abusives et des configurations d'emprise ?

1. Sandrine RICCI, « Céder n'est pas consentir : apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression », Dominique BOURQUE et Johanne COULOMBE (dir.), *Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). Penser « l'arraisonnement des femmes », vivre en résistance*, Les Éditions sans fin, 2017, p. 180.

2. N.-C. MATHIEU, *L'arraisonnement des femmes...*, *op. cit.*, p. 237.

3. S. RICCI, « Céder n'est pas consentir... », article cité, p. 175.

CHAPITRE 18

Défaire l'emprise

par *Antoine Mourges*

En poursuivant le déroulement des différents parcours personnels dont la Commission a pris connaissance, ce chapitre considère le moment où la configuration abusive est mise en échec, et où le déséquilibre fondamental sur lequel elle repose se retourne contre ceux qui la maintiennent. Nous présenterons les différentes expressions de refus, ainsi que les étapes de la sortie du système, pour les personnes qui se considèrent comme « victimes » ou « survivantes ». Le processus de déprise implique la restauration du lien avec le monde extérieur et conduit en général, par la confrontation à une altérité qu'il cherchait jusqu'ici à éviter, au dévoilement du système d'abus. Quelles sont les attitudes, dans ces configurations de déprise, et quels rôles sont joués par les tiers ?

Les temps de la sortie de l'emprise

Pour les personnes prises dans une relation abusive ou transgressive, qu'elles se déclarent ou non victimes ou survivantes, combien de temps dure l'emprise ? Peut-on identifier le moment où la relation d'emprise est véritablement terminée ? Quand la situation d'emprise s'ouvre-t-elle à un processus de déprise ? Où se situe le seuil, le point de bascule à partir duquel la dynamique d'émancipation l'emporte sur

celle de l'aliénation ? En laissant aux disciplines de la psychologie, de la psychiatrie ou de la psychanalyse le soin d'apporter des réponses à ces questions capitales, nous mobilisons les armes des sciences humaines et sociales pour tenter de mieux comprendre les marqueurs, les discours et les conditions de possibilité sociales et historiques des processus de déprise.

En effet, notre enquête nous met en présence d'une hétérogénéité importante des durées des relations abusives ou transgressives. Parmi celles que nous avons observées, certaines semblent n'avoir duré que quelques semaines, quand d'autres paraissent avoir duré toute la vie adulte. C'est le cas de celles et ceux qui, de victimes, sont devenus à leur tour auteurs d'abus, tels J. Vanier et Jacqueline d'Halluin, et semblent avoir fondé toute leur existence¹ sur les croyances justifiant le système. Si l'on considère uniquement la durée des abus sexuels, ceux de T. Philippe ont duré pour certaines, 8 mois (M. Guéroult), 18 mois (Cecilia), 2 ans (M. Brunet), 8 ans (Céline) ou 14 ans (M.-F. Pesneau – mais 24 avec M.-D. Philippe). Dans le cas de J. Vanier, la relation abusive avec deux femmes s'étend sur une période de quelques années (2 à 5 ans environ), tandis que d'autres femmes évoquent une période d'une ou plusieurs décennies. Pour G. Adam, les relations décrites par Pauline et Élodie durent de quelques années à une décennie.

Cette hétérogénéité de la durée des abus a à voir avec le processus et les formes de la relation d'emprise qui ont déjà été présentées. Les dizaines de cas étudiés semblent signaler que plus les dimensions de l'existence dans lesquelles s'exerce la relation d'emprise sont nombreuses (dimensions spirituelle, psychologique, professionnelle, etc.), plus le processus de déprise est long à se mettre en place. De très nombreuses caractéristiques sociales et de nombreux facteurs psycho-sociaux et psycho-affectifs sont en jeu : âge, expérience au moment de l'entrée dans la relation, conservation de liens sociaux à l'extérieur du système plus ou moins importants, culture catholique cléricale reçue dans l'enfance ou non, etc. dont certains échappent largement au champ

1. C'est aussi le cas d'un certain nombre de femmes et d'hommes ayant été entraînés dans l'emprise de l'un d'eux ou des frères Philippe et ne pouvant encore aujourd'hui s'en défaire. Ces situations, qu'il était nécessaire de mentionner, se trouvent hors du champ de l'analyse que l'on veut mener ici et en tracent la limite.

de compétences de l'historien ou de la sociologue (comme la configuration psycho-affective par exemple). Le cas de M.-F. Pesneau l'illustre bien : subissant l'emprise de M.-D. Philippe depuis 1974, elle dit avoir commencé à prendre conscience du caractère problématique et délétère de ce qu'elle vivait en 1991 et ne met un terme définitif à sa relation avec lui qu'en 1998. Elle parle pour la première fois à un tiers en 2007, avant qu'un faisceau de circonstances et son propre travail personnel de libération ne lui permettent de prendre la parole auprès des responsables de L'Arche en 2014, puis auprès d'un public plus large à partir de 2016. Dans son cas, le processus de déprise s'est étalé sur une durée presque égale à celle de la relation abusive.

La mise en regard des différents cas permet de repérer des moments ou des paliers similaires, comme la prise de conscience (de subir des abus et une emprise), l'arrêt de la relation sexuelle, la décision d'analyser pour comprendre les raisons qui ont conduit à s'y laisser prendre, la sortie du secret et la restauration des liens sociaux, la prise de distance avec l'abuseur, la restauration d'une estime de soi... Ces moments ne sont pas chronologiques et sont parfois vécus de manière concomitante ; dans certains parcours, il semble que certains moments peuvent avoir été vécus, mais d'autres non... La distinction est heuristique. Toutefois, nous soulignons que le moment du premier refus des actes sexuels occupe une place particulière dans le processus de déprise. Nous l'avons vu, le sexuel ne résume pas l'emprise (et vice-versa), qui s'étend tout autant sur les plans affectif, spirituel et social. Cette emprise peut se prolonger au-delà de l'arrêt des actes sexuels, comme semble-t-il dans le cas de Pauline. Dans son témoignage, elle rapporte qu'après avoir mis fin aux actes sexuels, elle reste pendant plusieurs années sous l'emprise de G. Adam. Inversement, on a vu que pour M.-F. Pesneau, le processus de déprise s'engage bien avant l'arrêt des rapports sexuels avec M.-D. Philippe. Il n'en reste pas moins que la dimension sexuelle de la relation est en général l'aspect où le rapport de domination s'exerce le plus fortement. Il ne semble pas possible, au vu des situations qui nous ont été confiées, de sortir de l'emprise sans mettre fin aux actes d'abus sexuel, notamment parce qu'il s'agit d'un acte symbolique fort de manifestation de soi de la part des personnes prises dans une relation abusive ou transgressive.

PRENDRE CONSCIENCE ET METTRE FIN À L'ABUS SEXUEL

Le moment de la prise de conscience de l'abus est une étape capitale dans toutes les trajectoires qui nous ont été confiées. Au-delà de leur hétérogénéité de nature et de circonstances, ils ont en commun d'avoir marqué l'esprit. Les récits nous permettent d'identifier trois cas de figure principaux.

Le premier type de situation pourrait être qualifié d'effet de saturation ou de point de rupture. Les femmes concernées disent avoir eu l'initiative de la rupture, au moment où elles ne se sentaient plus en mesure de vivre une relation qui provoque souffrance, sentiment de « chaos », de duplicité ou d'« effondrement ». Madeleine Brunet déclare ainsi : « C'est moi qui me suis éloignée¹. » Pour sa part, Madeleine Guérout dit avoir refusé les actes d'abus sexuels une fois qu'elle a perdu tout espoir de convaincre T. Philippe de son erreur, et tout espoir d'apporter à M.-D. Philippe des preuves qui le convaincraient. On observe ce même processus dans les récits de femmes prises dans une relation avec J. Vanier. Ainsi Hélène indique :

« Puis je ne me suis plus sentie à l'aise dans le huis clos de cette forme de relation ; j'ai alors exprimé que cela n'avait pas de sens à mes yeux et que cette forme de relation entre mariage et célibat n'allait nulle part². »

Cet extrait révèle l'échec de J. Vanier à la convaincre du bien-fondé de cette relation trop particulière. Certaines témoignent d'un seuil d'insupportabilité de la souffrance : « Le fait de me sentir comme un objet, et l'incohérence de ma “double” vie que je ne supportais plus³. » Cette même personne précise dans un autre passage qu'elle éprouvait un sentiment de réification :

« Quand cela a été loin, comme installé entre nous, j'ai eu cette impression de devenir un objet car il parlait peu dans ces cas-là, il manifestait son amour. Et je mettais plusieurs jours à m'en remettre intérieurement⁴. »

Des situations similaires se retrouvent dans les deux témoignages concernant les abus commis par G. Adam, avec toutefois des paramètres complémentaires. À propos de l'interruption des abus sexuels, Pauline

1. Témoignage de M. Brunet, juin 1952, III O 59, ADPF.

2. Entretien 51.

3. Entretien 52.

4. Témoignage écrit d'Eva auprès de GCPS, 2019.

la relie à un contexte de précarité et de mal-être professionnel, un fort sentiment d'isolement dans la communauté et la confrontation à l'incompréhension de ses nouveaux responsables à La Ferme dans le contexte de reprise en main par J. Vanier et O. Ceyrac (voir chapitre 13). La place de Pauline, attachée à G. Adam et aux « anciens », est remise en question. Socialement isolée, prise en étau dans plusieurs situations de conflit, elle atteint à cette période un point de rupture qui la conduit à poser un acte. Toujours avec G. Adam, Élodie exprime aussi le sentiment d'être parvenue, à un certain moment, à un point de rupture qui la conduit notamment à vouloir rencontrer J. Vanier pour rechercher conseils, clairvoyance, soutien : « Je devenais un peu folle, quoi. J'avais peur de devenir folle en tout cas. J'étais obsédée par ce truc¹. » Cela nourrit de fréquentes disputes avec G. Adam, et la conduit à chercher l'aide d'un psychologue, avec le soutien financier de G. Adam, jusqu'à ce qu'elle décide d'interrompre la relation.

Ensuite, on relève un second type de moment de prise de conscience, caractérisé par l'intervention d'une personne extérieure qui interpelle la personne sous emprise, au moment où cette dernière s'ouvre verbalement de ce qu'elle vit (y compris en quelques mots euphémisés). Ainsi par exemple, Cecilia, de retour dans sa famille en Californie pour un temps de vacances, revoit une amie qui avait elle aussi – sans que la première ne le sache – subi une agression sexuelle de la part de T. Philippe, qu'elle avait repoussé fermement. Voici le récit qu'elle fait de cette rencontre :

« Donc en 80 je retrouve Donna et elle me demande des nouvelles et... je deviens tout... toute pourpre quand elle me dit : “vous priez dans le nu ?” Et puis... c'est elle qui m'a dit : “mais ça ne vient pas de Dieu !” Et je crois que tout de suite je savais qu'elle avait raison et tout de suite je... voilà j'ai pris l'avion je suis rentrée et je ne suis plus jamais retournée voir le père Thomas pour l'accompagnement spirituel²... »

À l'aide de quelques paroles incisives, D. Maronde Varnau, qui a été confrontée à T. Philippe quelques années plus tôt, place Cecilia devant la réalité de la situation. On trouve un événement semblable chez

1. Entretien 53.

2. Entretien 11.

J. Farquharson. Alors qu'elle se trouve à La Ferme pour discerner si elle doit s'engager durablement en Inde, et cherche de l'aide face aux abus sexuels de J. Vanier, elle est abusée sexuellement par T. Philippe. Un ami jésuite, Gary Mooney, vient alors lui rendre visite à Trosly :

« Je pense que c'est à ce moment-là que j'ai dit à Gary, j'ai juste indiqué... pas beaucoup de détails, mais juste, en quelque sorte, ce qui se passait. Et il m'a dit : "C'est fou. Il faut que tu sortes de là." [C'était un jésuite du Canada, de Toronto, qui faisait son doctorat à Cambridge et qui connaissait L'Arche.] [...] Je ne sais pas si j'ai dit quelque chose à Père Thomas – non je ne l'ai pas fait — mais à Jean j'ai dit : "Il faut que je rentre chez moi." Je n'ai pas dit : "Ça y est, j'en ai fini avec L'Arche, il faut que je rentre chez moi." Parce qu'à ce moment-là, les choses avaient commencé avec Père Thomas, c'est ce qui m'a mise à bout. J'ai juste pensé : "Je n'ai aucun endroit vers lequel me tourner"¹. »

La nature de l'intervention est proche de la précédente : le propos de l'ami est catégorique – « c'est fou », directif – « Il faut que tu sortes de là » et provoque une réaction de la part de J. Farquharson. Dans d'autres cas, l'intervention du tiers peut avoir lieu et faire effet sans même que la victime n'ait parlé, par exemple pour M.-F. Pesneau. L'échange déclencheur est un dialogue avec Anne – le pseudonyme qu'elle donne à Jeanne Riandey. Cette dernière vient un jour de 1991 solliciter son aide. Elle prendra soin d'elle jusqu'à son décès en 1996. Nous avons présenté sa trajectoire antérieure au chapitre 7. En 1991, selon M.-F. Pesneau, elle est désormais marquée par l'âge et l'addiction à l'alcool. Au fur et à mesure de l'approfondissement de leur amitié, J. Riandey se livre à M.-F. Pesneau et finit par lui raconter ce qu'elle a subi de la part des frères Philippe :

« Après m'avoir raconté cela, Anne est visiblement soulagée. [...] Moi, je ne suis pas prête à "parler" alors, et je ne lui dis rien. Je me contente de l'écouter sans faire de commentaires. Elle me dit d'ailleurs que le Père Thomas fait la même chose avec un certain nombre de jeunes femmes de La Ferme. "Tu vois à quoi tu as échappé", me dit-elle. Je n'ai échappé à rien du tout, mais pour le moment, je suis encore incapable de "parler". Cependant, cette révélation marque le début, pour moi, d'un processus de libération par rapport au Père Thomas². »

1. Entretien 90.

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 152.

La confession de J. Riandey est pour M.-F. Pesneau comme un miroir tendu devant son propre vécu qu'elle commence à regarder. Il lui faudra encore 7 années pour dire définitivement « non » à M.-D. Philippe.

Les récits confiés à la Commission révèlent un troisième cas de figure. Le moment de prise de conscience peut advenir à partir d'un désaccord entre l'auteur des abus et la personne sous emprise. Ivy décrit ce moment de la manière suivante :

« C'était un moment décisif dans ma relation avec Jean, parce que je vieillissais et j'avais décidé d'avoir des enfants toute seule. Et je le lui ai dit, j'ai partagé avec lui le fait que j'étais en train de le faire. J'ai deux enfants que j'ai eu par FIV. Et sa réaction a été... [silence] vraiment... [silence] Il était mécontent de moi. [silence] Il avait une froideur, et en effet, c'était un rejet de ce que je disais, il n'était pas d'accord avec ce que je faisais. Et même si j'avais... Et même si quand j'ai eu les enfants, j'étais toujours motivée par ce que faisait L'Arche, je ne suis plus retournée à Trosly¹. »

Le sentiment de la jeune femme d'avoir déçu celui pour qui elle éprouve une immense admiration, et d'être désormais incomprise par lui, provoque selon elle le début d'un processus de déprise, et marque un point d'arrêt aux rencontres mêlant gestes intimes, accompagnement personnel, prière.

Obstacles et soutiens sur le difficile chemin de la déprise

Une fois la prise de conscience advenue, la personne a alors la possibilité de s'engager dans le processus de déprise. Les témoignages dont nous disposons rendent compte de la lenteur et de la difficulté de ce processus. Deux exemples illustrent ces difficultés. Dans un mail à Eileen Glass (alors vice-coordinatrice de L'Arche internationale) en janvier 2016, une femme décrit le processus qu'elle traverse de la manière suivante :

« Pour être honnête, ça a été un processus très lent, de permettre à mes sentiments de s'exprimer. Je ne réalise que maintenant à quel point j'ai été déprimée au cours des six derniers mois, tout ce que je savais, c'est que j'avais des problèmes de sommeil plus importants que jamais... Mon réveil

1. Entretien 45.

a été un processus graduel. Mais quand j'ai pu finalement nommer les choses – il y a quelques semaines seulement – j'ai eu une prise de conscience que cela a beaucoup à voir avec P. Thomas, et une fois que j'ai reconnu mon déni, j'ai ressenti une terrible honte ainsi qu'un sentiment de libération. Aujourd'hui, je passe des nuits à me convulser en larmes, bien que les sentiments ne soient pas totalement présents. Où aller à présent ? J'ai évidemment besoin de parler à quelqu'un, mais à qui ? Et je sens aussi que je dois parler à J. V. qui est impliqué, mais comment et quand ? Et en même temps, avec quels amis être honnête, je suis tellement honteuse de ma cécité, de ma vulnérabilité dont j'avais si peu conscience, et pourtant c'est insupportable de prétendre être quelqu'un que je ne suis pas¹... »

Nous soulignons qu'à ce moment-là, elle ne signale pas encore aux responsables internationaux avoir vécu une relation abusive avec J. Vanier. Cet extrait offre un parfait exemple des difficultés et des souffrances que peuvent traverser les personnes qui s'engagent dans le processus de déprise : lenteur du processus, angoisses, crises de larmes, insomnies, honte de s'être laissé entraîner, empêchant de se confier facilement à ses proches... Élodie partage quant à elle son sentiment de colère, et son incapacité à se positionner :

« Enfin, ce que vous entendez dans mon discours, peut-être que je suis encore dedans en fait... Dans le sens où en fait, je suis très en colère à l'encontre de Gilbert de m'être trouvée dans cette situation et d'avoir vécu ce trouble. Enfin... De ne pas savoir ce qui est bon, ce qui n'est pas bon. J'ai du mal à me ressentir comme victime². »

Tout en reconnaissant la nocivité de la situation vécue, elle témoigne de la difficulté à placer un curseur moral, à définir et nommer, et à dénoncer une expérience délétère.

D'autres difficultés naissent de la confrontation avec les auteurs d'abus et avec ceux qui les soutiennent. Une amie de Pauline, alors membre de La Ferme et proche de G. Adam, lui écrit pour l'accuser d'avoir renié Dieu en écrivant à l'évêque pour dénoncer les abus qu'elle a subis. Elle l'exhorte à faire marche arrière et à revenir à G. Adam. Le cas de M. Guérault, plusieurs décennies auparavant, a montré des

1. Courriel d'une femme à Eileen Glass, 16 janvier 2016, cité dans le journal de bord de la cellule de crise de L'Arche internationale.

2. Entretien 53.

difficultés du même ordre. Dans sa tentative de dénoncer ce qu'elle et d'autres vivaient à l'Eau vive, elle s'était heurtée à M.-D. Philippe qui protégeait son frère :

« Le P. M.-Do est venu (fin du carême 1951). En confession, je lui ai donné la crudité des détails non entendus à Fribourg. Je l'ai délié du secret sacramentel, pour qu'il puisse en parler avec le P. T... je l'ai conjuré de prendre une position forte. Il a vu son frère, et est parti à Bouvines sans m'avoir revue, et j'ai eu le pressentiment qu'il se défilait. [...] Au retour des vacances de Pâques, il est repassé par l'E. V. – c'est alors qu'il m'a dit : "Dites que l'expérience est négative pour vous, qu'à vous elle ne donne Dieu. Mais ne présumez pas des autres : occupez-vous de votre conscience à vous, pas de celle du P. T. ni des autres." [...] Alors, il m'a quittée avec brusquerie, et en colère, disant : "Si vous avez le pouvoir de faire une visite canonique, faites-la vous-même ; pour moi, je ne juge pas !" (ma rupture avec lui a virtuellement commencé à ce moment, Pâques 1951)¹. »

Pour beaucoup, le processus de sortie de la relation d'emprise et d'abus est aussi un processus de rupture avec le cercle de confiance, qu'il soit amical, fraternel ou professionnel : il condamne souvent les hommes et les femmes à subir une peine supplémentaire de mise à l'écart et d'isolement.

Ensuite, la difficulté peut naître du refus de l'homme de laisser la relation se terminer. Alors qu'elle lui a exprimé son souhait d'arrêter les gestes intimes et les rapports sexuels, Pauline rapporte qu'elle subit l'insistance de G. Adam :

« À la Sacristie, il voulait continuer de m'embrasser, je ne voulais pas. Il me tenait de ma [mot illisible] par la main. C'était impossible de me libérer de sa puissance au [mot illisible], dominatrice, abusive mais de manière très subtile, vous amenant à faire ce que vous ne voulez pas faire sous couvert de mysticisme. Jusqu'au bout, il a tenté de me retenir. Renate aussi en me disant "es-tu sûre que tu veuilles partir ?" Je n'avais plus aucune espérance et [?] dans L'Arche ni dans La Ferme. »

Au cours des six années suivantes (qui séparent l'arrêt des actes sexuels de son départ de Trosly-Breuil pour une communauté religieuse) elle ne parvient pas à prendre la parole et reste dans un huis clos tragique avec G. Adam :

1. Témoignage de M. Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

«Le P. Gilbert Adam ne savait plus que faire de moi, ni comment m'accompagner. Il continuait de me serrer la main très fort, mais tout était fini depuis 2006 et peu à peu, j'allais enfin arriver à ce qu'il ne m'embrasse plus. Il ne savait plus que me dire: "Il faut prier", "Il faut prier" [...] J'avais des [mot illisible] énormes et j'allais de + en + mal. Qd je l'appelais au secours au tel, "qu'est-ce que je fais maintenant?", le P. Gilbert me raccrochait au nez de + en +¹.»

Dans le cas de J. Vanier, il semble que la situation soit différente. Aucune femme n'a rapporté de pressions ou de harcèlement verbal ou physique. Il semble qu'il ait chaque fois accepté simplement la décision de la personne, comme en témoigne par exemple Hélène :

«Sa réponse a été: "Oui mais cela nous fait du bien." Il semblait ne pas comprendre en quoi cette forme de relation pouvait me poser question et malgré mon questionnement ne souhaitait pas apparemment essayer de comprendre. J'ai dit alors mon souhait non d'interrompre totalement cette relation, mais qu'elle en reste sur un plan d'amitié: ce qu'il a tout de suite accepté sans faire aucun chantage spirituel ou aucune pression d'aucune manière².»

L'incompréhension de J. Vanier des arguments qu'elle lui donne fait écho à la réponse qu'il fait à J. Farquharson, en 2001, lorsqu'elle était venue le rencontrer à Toronto pour lui signifier le mal qu'il lui avait fait: «Je suis désolé que tu l'aies vécu comme ça³.» Nous pouvons faire l'hypothèse que ce type de réponse est un signe de l'enfermement de J. Vanier dans le système d'abus et de son incapacité à considérer et compatir au mal qui a pu se produire. Une situation assez similaire est décrite par Eva :

«J'ai alors décidé d'arrêter, mais je sentais combien j'étais attirée, entraînée, comme fascinée dès que j'étais en sa présence. Et je me suis dit que je serais incapable de lui en parler en trouvant les arguments, que je succomberais à son charme. Alors j'ai décidé d'écrire. Je l'ai fait une première fois mais les circonstances ont fait que nous nous sommes revus avant que je n'aie eu sa réponse où il me disait son respect de moi et que, si je le voulais, il souscrirait à ma demande, bien sûr. C'est dans cette réponse qu'il me

1. Pauline, témoignage cité, APP.

2. Entretien 51.

3. Elle rapporte ce propos lors du premier témoignage qu'elle adresse aux responsables internationaux de L'Arche le 5 mai 2016, AAI.

parlait de sa passion d'amour pour moi qui, de toute façon, quelle que soit ma décision, perdurerait. Comme je l'ai donc revu et qu'il ne m'a pas dit qu'il avait écrit et ce qu'il avait écrit, nous avons continué... Quelque temps après je lui ai réécrit, fermement décidée cette fois à mettre fin pour de bon à ces manifestations amoureuses car la situation me devenait inacceptable comme consacrée tout en le respectant infiniment et en l'aimant¹.»

La difficulté ici ne vient pas de la résistance de J. Vanier, mais de l'asymétrie de la relation et de la fascination qu'il exerce sur elle, et qui rend difficile à la fois le dialogue en face-à-face et le maintien de sa décision une fois pour toutes. L'exposé de ces différents types de difficultés donne à voir la complexité du processus de déprise. Il témoigne une fois de plus de l'importance, pour sortir d'un secret qui isole, de la possibilité de se confier à un tiers à l'écoute et bienveillant. Selon les cas, ces tiers extérieurs peuvent occuper une grande variété de positions et de fonctions: ami, conjoint, parent, accompagnateur spirituel, psychologue, association d'aide aux victimes et groupes de partage entre victimes, chercheurs en sciences humaines et sociales, ou journalistes...

Si les professionnels de la psychologie – psychologues, psychothérapeutes, psychiatres et psychanalystes – sont régulièrement mentionnés, il semble que cela ne soit pas le cas avant les années 1970, du fait de la diffusion encore limitée de cette spécialité et de la méfiance qu'elle suscite encore dans les milieux catholiques. M. Guérault ou M. Brunet paraissent avoir plutôt trouvé du soutien en se confiant l'une à l'autre, et en se tournant vers d'autres prêtres et religieux. Pour les situations les plus récentes, cela tend à devenir la norme. C'est le cas de M.-F. Pesneau, qui rapporte avoir d'abord consulté un psychiatre au début de 2015 puis entamé à la fin de cette même année un travail de psychothérapie. C'est la même chose pour J. Farquharson: un travail de thérapie lui permet de comprendre ce qu'elle a vécu et de se reconstruire. Et chez elle, ce passage par la psychothérapie va plus loin, puisqu'elle en fait sa profession. On retrouve un parcours assez similaire chez D. Maronde Varnau, qui a eu recours à la psychothérapie pour se reconstruire après ses deux années passées à L'Arche, et

1. Témoignage écrit d'Eva auprès de GCPS, 2019.

qui est aujourd'hui psychothérapeute¹. Ce recours à la psychothérapie se retrouve également chez les deux femmes rapportant une relation abusive avec G. Adam.

Dans une démarche voisine, les associations d'aide aux victimes ont joué un rôle important dans le processus de déprise de certaines personnes que nous avons rencontrées. Elles proposent des groupes de parole, publient des témoignages et des ressources permettant de nourrir la réflexion et le cheminement d'autres victimes. Cependant, seule M.-F. Pesneau a déclaré en fréquenter une régulièrement. Il faut souligner le rôle particulier joué par l'AVREF. L'association a été fondée en 1998 par des familles de membres de la famille Saint-Jean victimes d'abus. Elle a donc par son origine une proximité avec le système d'abus présent à L'Arche. Cette association a joué un rôle important en permettant une première diffusion des témoignages de trois femmes victimes de T. Philippe en 2016. Sans avoir eu recours à des associations de victimes, certaines des femmes que nous avons rencontrées en ont reproduit le principe à certaines occasions en créant entre elles des liens de solidarité et d'entraide. Nous en avons un bon exemple avec la rencontre, le 4 octobre 2015, de quatre victimes de T. Philippe, décrite par M.-F. Pesneau². À Trosly-Breuil, plusieurs des victimes ont trouvé aussi une écoute et un soutien importants auprès de quelques membres de L'Arche, dans une communauté qui peine à recevoir la parole des

1. Dans son témoignage mis en ligne par l'AVREF, elle analyse ainsi son vécu à L'Arche à travers son expérience de thérapeute : « Je suis psychothérapeute et je pratique une psychothérapie centrée sur le corps. Après avoir subi ce "baptême du feu", j'ai mieux compris comment la guérison des blessures psychologiques est aussi importante que la prière dans la vie spirituelle. J'ai compris que le père Thomas Philippe avait une spiritualité très développée, mais qu'il souffrait en même temps d'une maladie psychique grave et non soignée (une addiction sexuelle compulsive) qui était nuisible non seulement à lui-même mais aussi aux autres. Pour guérir l'addiction sexuelle compulsive, il faut des connaissances et une méthodologie psychologique spécifique. Ce que le père Thomas faisait était complètement à l'opposé de l'Évangile de Jésus Christ. Mais il ne sert à rien de dire que les agissements du père Thomas trouvaient leur source dans le "péché", ou que Thomas Philippe était "pécheur". L'origine de l'addiction sexuelle compulsive est souvent par suite d'un traumatisme vécu précocement dans l'enfance. Aujourd'hui, grâce à la possibilité de sensibiliser l'Église et le monde religieux à la compulsion sexuelle, secours et miséricorde sont possibles pour les prédateurs, tout comme les victimes. »

2. M.-F. PESNEAU, *op. cit.*, p. 175-178.

victimes et à prendre conscience du système d'abus qu'elle a abrité. Parmi eux se distingue Jean de La Selle, membre de la communauté de Trosly depuis 1972.

En outre, le rôle de l'écoute et du soutien des familles doit être mentionné. Plusieurs situations confiées à la Commission ont montré que les initiatives de membres de la famille pour dénoncer des faits auprès de personnes en situation d'autorité ou dire publiquement la vérité, ont été déterminantes.

Enfin, il faut mentionner un dernier élément dans le processus de compréhension de l'emprise. Le sujet est aujourd'hui dans l'espace public et médiatique et bénéficie également d'un regain d'intérêt de la part des sciences humaines et sociales. Dans son témoignage sur le site de l'AVREF, sous le pseudonyme de « Cynthia », Cecilia souligne le rôle du livre d'Isabelle de Gaulmyn, *Histoire d'un silence*, qui lui aurait permis de prendre conscience des limites de l'aide que peut apporter l'institution et l'aurait aidée à franchir le pas du témoignage public. Dans un autre registre, le travail de master d'A. Mourges, qui circule depuis 2009, est mentionné par plusieurs victimes comme un outil qui leur a permis de prendre connaissance des premiers éléments sur les abus de T. Philippe à l'Eau vive.

Dénoncer la relation abusive

Au terme de ce chapitre, nous souhaitons considérer la dénonciation, par les personnes victimes de ce système d'abus, de ce qu'elles ont traversé. La prise de parole s'est faite auprès des responsables des institutions où ce système s'est développé : L'Arche et l'Église catholique. Aucune plainte auprès des autorités judiciaires françaises, canadiennes (etc.) n'a été faite à ce jour, dans la mesure où, selon les personnes que la Commission a rencontrées, elles ne se sentaient pas prêtes à se manifester publiquement avant que les auteurs des abus ne décèdent. La possibilité d'entamer des procédures à leur encontre est désormais éteinte. On verra que seul le cas de G. Adam a donné lieu à l'ouverture d'une enquête¹. Généralement, les personnes victimes l'ont fait de manière

1. Cette enquête a été classée sans suite.

confidentielle. Mais quelques-unes d'entre elles, jugeant la réponse institutionnelle insuffisante ou sentant le besoin d'apporter leur aide aux autres victimes, ont fait le choix de partager publiquement leur témoignage. Considérer ces signalements conduit nécessairement à s'interroger sur la manière dont les responsables et les membres de L'Arche les ont accueillis.

Ces trajectoires individuelles de déprise ont une dimension collective et institutionnelle. D'abord, comme nous l'avons vu, les prises de parole individuelles ont des effets sur d'autres victimes. Elles contribuent à la naissance d'une conscience collective de l'existence de mécanismes abusifs communs et répétés, mais aussi, dans une certaine mesure, à la formation d'une identité collective de « victimes » ou « survivantes » de J. Vanier et/ou de T. Philippe. Plusieurs femmes qui se reconnaissent victimes se retrouvent dans un groupe de parole pour partager leur expérience et se soutenir mutuellement. Deux femmes abusées soutiennent la démarche d'une troisième, en écrivant un courrier à la direction de L'Arche internationale pour témoigner et demander réparation. Ensuite, ces trajectoires individuelles de déprise interviennent dans un processus collectif de transformation du regard posé sur les fondateurs et sur l'institution elle-même. Notamment chez les membres de l'institution qui ont fait l'expérience d'une relation d'autorité intense, parfois fusionnelle, avec une des figures du panthéon de L'Arche (au premier rang desquelles J. Vanier). Pour eux, lever le voile sur la part de mensonges, de non-dits, mais aussi sur les mécanismes d'aveuglement collectif est à la fois douloureux et source d'un sentiment de trahison.

Pour clore ce chapitre, nous faisons le choix de présenter chronologiquement les signalements successifs qui sont autant de jalons dans la formation d'un processus de déprise collective. Si nous nous concentrons sur la période 2013-2020 et sur les signalements reçus par les responsables de L'Arche, nous soulignons que ceux-là ont en général été reçus et traités conjointement avec les institutions ecclésiales.

Même si cela est devenu une évidence au terme de ce chapitre, il est important de rappeler d'abord les difficultés de cette prise de parole par les victimes, du fait du poids de honte et de culpabilité, mais aussi par crainte de paraître déloyales vis-à-vis de L'Arche et de ses fondateurs, mais surtout par crainte de ne pas être crues, compte tenu de l'aura des

fondateurs et des prêtres de L'Arche. D'ailleurs, avant 2014, plusieurs d'entre elles se sont trouvées confrontées à une première expérience de prise de parole malheureuse. Le témoignage de Corinne en offre un bon exemple :

« En 2010, j'étais dans une retraite en silence, et tout d'un coup, ces faits, ces images ont resurgi. J'en ai parlé au prêtre de la retraite, il a répondu que c'était pas bien, mais aucune autre réaction, aucun support, conseil, réaction. Six mois après, j'ai décidé d'écrire à J.V. pour dire que c'était insupportable ce qu'il m'avait fait et l'est toujours aujourd'hui. Je n'arrivais pas à dire ces choses et je voulais être sûre qu'il lise cette lettre, donc je la lui ai donnée en main propre. Il l'a lue ; il m'a dit : "Je pensais que c'était bon." Il ne m'a rien dit d'autre. J'ai été meurtrie et déçue par sa réaction, sa non-reconnaissance¹. »

Comment en effet prendre la parole et dénoncer publiquement, après la faible réaction de ce prêtre et l'absence d'empathie et de dialogue avec J. Vanier ? Hélène, de son côté, raconte une expérience encore plus humiliante :

« J'ai essayé de parler de notre relation avec un père abbé d'un monastère qui le connaissait, il n'a pas pu écouter et a vite dit que je fabulais. Aussi avec une autre personne qui le connaissait et en qui j'avais confiance qui a eu la même réaction². »

On a d'autres exemples de ce type de situation, comme celui de ce couple de L'Arche qui, lors d'une retraite qu'il anime aux États-Unis en juillet 1985, reçoit le témoignage d'une victime de T. Philippe et ne sachant comment s'en saisir, décide de n'en rien dire. Ou encore celui déjà évoqué de G. Mooney, le jésuite qui « sauve » J. Farquharson. Il avait par la suite quitté le sacerdoce et la Compagnie de Jésus pour devenir avocat. Dans cette nouvelle configuration, il partage de manière confidentielle sa connaissance de cette situation avec un autre ancien jésuite devenu ensuite président du conseil d'administration de L'Arche internationale, Colin Maloney, sans que celui-ci n'ait donné suite. D'autres anciens responsables de L'Arche soupçonnaient aussi que J. Vanier avait eu des relations avec des femmes, sans cependant imaginer leur dimension abusive. Au cours de l'année 2013, il semble que Colin Maloney

1. Notes issues du témoignage oral de Corinne auprès de GCPS, 12 juillet 2019.

2. Entretien 51.

– décédé depuis – aurait échangé avec l'un des responsables de L'Arche à propos de deux cas de femmes, dont il savait en réalité bien peu de choses. À propos de l'une d'elles – qui se trouve être J. Farquharson – il semble qu'il ait considéré que "tout [était] apaisé", sans que la Commission ne soit aujourd'hui en mesure de savoir quelle connaissance de l'histoire de la relation abusive entre J. Vanier et J. Farquharson il avait exactement, ni à quoi il faisait référence en évoquant cet "apaisement".

Quoi qu'il en soit, ces situations montrent que bien avant 2014, des tentatives de signalement avaient été faites par certaines personnes mais qu'elles n'avaient pu trouver de suite faute d'un accueil satisfaisant. Ces situations sont à rapprocher des questionnements formulés par beaucoup de membres et de responsables de L'Arche depuis février 2020 : « Comment est-il possible que l'on n'ait pas vu ? Certains ont-ils couvert ces abus ? » Les exemples que l'on vient de citer apportent des éléments de réponse à ces questions, sans cependant les épuiser complètement. On se rend compte que sans être notoires, les faits d'abus ne sont pas restés complètement secrets. Comment expliquer alors le silence qui a prévalu chez ceux qui en prenaient connaissance ? On manque ici de matériaux pour fournir une réponse suffisamment fondée. Cependant on peut proposer des éléments de réponse. Tout d'abord, le prestige des fondateurs comme les rapports d'autorité au sein de L'Arche (voir partie 3) paralysent en partie les récipiendaires de ces témoignages et les poussent parfois au déni, d'autant plus que le contexte socioculturel n'est guère sensibilisé à ces problèmes. Il faut aussi relever que la plupart de ces signalements sont faits dans des contextes privés, parfois sous le sceau du secret et qu'aucun d'eux n'est adressé directement à des responsables institutionnels en exercice. Au final, ces situations révèlent peut-être que pour qu'une prise de parole soit possible, il faut que le groupe qui la reçoit y soit un minimum préparé.

Dans le cadre de L'Arche, la première situation donnant lieu à un signalement aux responsables institutionnels est celle de Pauline. Il a lieu entre avril et mai 2013 et est unique car il est fait à trois institutions différentes, l'Église catholique avec l'évêque de Beauvais, Mgr Jacques Benoit-Gonnin, les responsables de la communauté de L'Arche de Trosly-Breuil et de la région Arche Oise à laquelle elle appartient, et enfin le procureur de la République du tribunal de grande instance de Compiègne.

Pour Pauline, la prise de parole commence lors de son noviciat. Elle s'adresse d'abord à sa supérieure, puis à ses parents avec qui elle veut rétablir un lien abîmé par le secret et qu'elle souhaite « libérer » de l'emprise de G. Adam, dont ils sont de fidèles soutiens. C'est ensuite avec eux qu'elle va confronter G. Adam. Elle va ensuite rencontrer l'évêque de Beauvais le 22 mai 2013. Suite à cette rencontre, ce dernier fait un signalement auprès de la justice qui entraîne automatiquement l'ouverture d'une enquête préliminaire pour viol sur personne vulnérable. Celle-ci aboutit à une décision de classement sans suite pour infraction insuffisamment caractérisée. Sur la copie de la décision de classement, datée du 26 octobre 2016, il est précisé que deux versions contradictoires s'opposent, celle de Pauline et celle de G. Adam, qui nie les faits. Tous deux ont été soumis à une expertise psychologique qui n'invalide pas leurs paroles. Les faits étant déjà anciens, le procureur estime qu'il n'est pas possible d'infirmier ou de confirmer l'existence de relation sexuelle et d'un éventuel état de contrainte. Pauline aurait alors pu demander la poursuite de la procédure par d'autres voies, impliquant des démarches beaucoup plus lourdes que ce qu'elle est prête à assumer, en raison de sa fragilité. Dans le même temps, Mgr Benoit-Gonnin sollicite l'aide de l'officialité de Paris, qui accepte de diligenter une « enquête préalable », qui n'est pas une procédure pénale. Elle permet d'apporter la compétence de l'officialité de Paris pour établir les faits et entendre les différentes parties, mais sans ouvrir de procédure canonique. Cette enquête rend un avis au printemps 2014 et constate comme la justice civile l'absence de preuves suffisantes. Cependant, elle considère la déposition de Pauline « comme cohérente, constante par rapport à ses précédentes dispositions et crédible¹ ». Aucune procédure canonique n'est ouverte, mais l'évêque retire à G. Adam tout ministère public en lui interdisant strictement de confesser et d'accompagner. Il lui demande par ailleurs de quitter Trosly-Breuil, ce que G. Adam refuse pour raison de santé. La Congrégation pour la doctrine de la foi, consultée, confirme l'insuffisance des preuves pour ouvrir un procès, mais aussi le bien-fondé des mesures prises par l'évêque, qui restent en place à ce jour².

1. Copie d'une lettre de Mgr Benoit-Gonnin à G. Adam, 24 juillet 2014, AAT.

2. Voir la lettre du 15 avril 2016 de Mgr Benoit-Gonnin à Pauline : « La Congrégation pour

Il importe ensuite d'accorder une place particulière aux prises de parole conjointes en mai-juin 2014 de Céline et Joseph et de M.-F. Pesneau, qui jouent un rôle important dans l'émergence d'une prise de conscience collective concernant les abus commis par T. Philippe. Les premiers, Céline et Joseph, témoignent de leur histoire auprès de Mgr Barbarin, qui transmet leur témoignage le 6 juin 2014 à Mgr d'Ornellas, archevêque de Rennes et évêque accompagnateur de L'Arche internationale. Ce dernier informe ensuite les responsables de cette instance, Patrick Fontaine et Eileen Glass. Avant d'aller rencontrer Mgr Barbarin, Céline et Joseph avaient fait part de leur histoire à J. de La Selle, en qui ils ont confiance. Ce dernier les avait encouragés dans leur démarche. Cependant, dépositaire *sub secreto* du témoignage de M.-F. Pesneau depuis 2007, la réception de ce second signalement le pousse à agir. Avec l'accord des intéressées, il prend contact avec Patrick Fontaine pour transmettre, à son tour, leurs témoignages.

La démarche de vérité de Céline et Joseph avait commencé au cours des années 1990, mais n'avait pas abouti dans la mesure où ils s'étaient adressés sans le savoir aux mauvaises personnes (M.-D. Philippe et J. Vanier). Deux décennies plus tard, deux événements les poussent à témoigner de nouveau :

«Après les déclarations de frère Thomas Joachim sur les comportements du père Marie Dominique, et Jean Vanier qui continuait à proclamer que le père Thomas était un saint homme, nous avons pris contact avec Mgr Barbarin qui nous a reçus très gentiment¹.»

Quant à elle, M.-F. Pesneau s'était manifestée une première fois à J. de La Selle en 2007 en lui demandant de garder le silence, car elle ne se sentait alors pas prête à assumer une prise de parole publique, et

la doctrine de la foi que j'avais saisie et à laquelle j'avais envoyé les derniers éléments du dossier (pièce de la procédure civile, par laquelle le procureur de la République de Compiègne classait l'affaire) m'a répondu. Elle énonce qu'il n'y a pas lieu d'engager une procédure canonique pénale. Elle me demande de confirmer les dispositions que j'ai prises, par courrier du 24 juillet 2014, sous la forme d'un précepte pénal, en vertu des dispositions générales des can. 392 et 1319 du code de Droit canonique. [...] Je porte donc un précepte par lequel je lui fais défense de confesser, et défense d'accompagner ou une direction spirituels. Je l'autorise simplement à célébrer l'Eucharistie, à son domicile, et, exceptionnellement, en présence de quelques fidèles seulement.»

1. Entretien 104.

craignait pour sa situation professionnelle au sein de la communauté. Sept ans plus tard, elle est à la retraite et se sent désormais en mesure de témoigner. Les publications récentes concernant M.-D. Philippe soutiennent cette nouvelle posture alors que le second témoignage reçu par J. de La Selle lui offre une nouvelle opportunité de prendre la parole.

Ce double témoignage marque un tournant dans la démarche de prise de parole des personnes victimes et ouvre la voie à un processus de déprise collective. L'institution elle-même passe par un cheminement similaire. Les responsables internationaux de L'Arche qui ont souhaité la mise en place de la commission d'étude auraient voulu que cette dernière conduise une étude approfondie de la façon dont l'institution a reçu et traité les témoignages dénonçant les abus perpétrés par T. Philippe puis J. Vanier, entre 2014 et 2020. Dans une complète transparence, ils ont pour cela remis à la Commission l'abondante documentation produite par la cellule de crise qui en a porté la charge (comprenant un journal de bord détaillé des événements survenus, des correspondances entre les parties impliquées, des comptes-rendus de rencontres et des témoignages...). Dans la mesure où l'enquête de la Commission d'étude *fait partie* de ce travail de compréhension des faits d'abus mené par l'institution L'Arche, les membres ont estimé qu'ils n'étaient pas en mesure de procéder à une analyse objective impliquant une nécessaire distance. À l'échelle de la vie des institutions, la prise de conscience est récente, et des personnes victimes, encore au début de leur chemin personnel, demandent la confidentialité. Tout cela nous conduit à souhaiter que ce travail d'analyse soit réalisé une fois refermée la séquence historique dans laquelle nous sommes.

En attendant, on se contentera ici de présenter succinctement les traits caractéristiques et les grandes étapes de cette séquence qui s'étend de 2014 à 2020. On peut distinguer deux phases. La première, entre 2014 et 2015, concerne les abus commis par T. Philippe. La seconde, entre mai 2016 et février 2020, concerne ceux commis par J. Vanier.

Dans la première phase dont il est question maintenant, on constate que ce sont principalement les représentants de l'Église catholique qui opèrent pour vérifier les faits, écouter les victimes et collecter de nouveaux témoignages. C'est Mgr d'Ornellas qui, en qualité d'évêque accompagnateur de L'Arche internationale, mandate le dominicain

Paul-Dominique Marcovits en novembre 2014 pour une enquête qui « consiste à écouter le plus possible les personnes, afin non seulement de connaître les faits dans leur exactitude, mais aussi de manifester à ces personnes que l'Église comprend leur souffrance et leurs paroles¹ ». Cette enquête dure trois mois et donne lieu à la remise d'un rapport par le dominicain le 20 février 2015. Celui-ci est rendu uniquement à son mandataire, Mgr d'Ornellas qui, pour protéger la confidentialité promise aux victimes, ne le transmet qu'oralement aux responsables de L'Arche à qui il fournit une simple synthèse écrite dont ils rendent le résultat public dans une lettre le 28 avril 2015. Le père Marcovits rencontre treize témoins et identifie neuf victimes. Sa mission n'est pas de recenser tous les cas. Elle permet à un premier groupe de personnes victimes d'être entendues, avec une qualité d'écoute mentionnée par toutes celles que nous avons rencontrées. Faute d'une publicité suffisante au sein de L'Arche, plusieurs personnes victimes ignorent la démarche et se manifestent auprès du P. Marcovits ou des responsables de L'Arche dans les mois qui suivent la publication des résultats de l'enquête. C'est notamment le cas de Cecilia, de D. Varnau ou de J. Farquharson.

Cette enquête a été menée avec un sincère désir d'entendre les victimes et d'établir les faits. Elle marque un tournant majeur dans la dénonciation de ce système d'abus en permettant la révélation publique de son existence, par les responsables de L'Arche puis par la presse. Cependant, elle peut sembler *a posteriori* lacunaire et sous-dimensionnée par rapport à l'ampleur du problème. Lacunaire car elle ne comprend aucun travail historique et archivistique², alors même que

1. Lettre de Mgr d'Ornellas au Père Marcovits, 18 novembre 2014, AAR.

2. On doit indiquer que dès juin 2013, P. Fontaine, au courant de l'existence d'une condamnation de T. Philippe en 1956, entreprend des démarches auprès de l'ordre dominicain (auprès du P. Bruno Cadoré, maître de l'Ordre et du P. Michel Lachenaud, provincial de France). Respectant en cela le droit canon et les règles archivistiques, l'archiviste de la province de France l'informe par un courriel du 10 décembre 2013 (AAI), que seule la CDF est en droit d'autoriser l'accès aux pièces de ce dossier. P. Fontaine demande alors conseil au procureur de l'ordre dominicain à Rome, le P. Philippe Toxé, qui dans sa réponse du 1^{er} février 2014 (AAI), lui redit l'incommunicabilité des pièces d'archives de la CDF et affirme qu'il n'y a pas suffisamment d'éléments pour comprendre la situation de T. Philippe dans les archives de l'Ordre.

l'existence d'une précédente condamnation de T. Philippe pour des faits similaires est déjà connue de tous les acteurs. Mais aussi par les liens qui ne sont pas faits et des entretiens qui ne sont pas conduits. Ainsi, la situation de Pauline n'est à aucun moment rattachée à l'enquête ou considérée comme une conséquence des abus de T. Philippe. G. Adam, déjà accusé d'abus à ce moment est pourtant clairement identifié à Trosly-Breuil comme un disciple de T. Philippe. De même, J. Vanier n'est pas rencontré par l'enquêteur, alors que Céline et Joseph ont dit lui avoir signalé les abus commis par T. Philippe et qu'il est de toute évidence un acteur clé de son histoire. Mgr d'Ornellas le rencontre le 22 février 2015 pour lui faire part des conclusions de l'enquête mais sans obtenir de lui plus d'éléments. De manière générale, c'est la dimension systémique du problème qui reste encore ignorée à ce moment.

En soulignant ces manques, l'objectif n'est pas de formuler une condamnation du travail fait dont on reconnaît toute l'importance. On sait aussi combien il est aisé de formuler des remarques *a posteriori*, avec toutes les informations dont on dispose aujourd'hui et la conscience claire qu'elles ont permis d'acquérir. On sait aussi l'énorme effort et les très nombreuses démarches fournies par P. Fontaine et E. Glass au cours de cette première séquence.

Pointer ces lacunes permet de mettre en lumière les points aveugles qui persistaient alors et la lenteur du processus de déprise collective. Ainsi, J. Vanier reste protégé par l'aura de sainteté qui l'entoure et sa stature de fondateur ; la parole des femmes qu'il a abusées ne peut pas encore s'exprimer dans ces conditions. On constate enfin que L'Arche internationale s'en remet ici totalement à Mgr d'Ornellas en acceptant de ne pas recevoir le rapport. Même si le respect de la confidentialité et la protection des victimes l'imposent, L'Arche, première concernée, se prive ainsi d'en interpellier les résultats et enlève à l'enquête une dimension collégiale absolument essentielle à la compréhension de ces problèmes.

Cependant, malgré ces lacunes, cette enquête bouleverse l'équilibre précaire fait de mensonges et de silence sur lequel le système d'abus se maintenait. Elle déclenche une réaction en chaîne qui va permettre l'émergence d'autres témoignages et notamment des premiers concernant J. Vanier. Avant d'y venir, il importe ici de rappeler que ce

processus de prise de parole a placé certaines des personnes victimes dans des situations difficiles. C'est notamment le cas de M.-F. Pesneau. On ne reprendra pas ici le détail de son vécu à Trosly-Breuil depuis 2014, qu'elle raconte précisément dans son livre. On se contentera d'évoquer la difficile confrontation aux réactions hostiles de celles et ceux qui, au départ, sont ouvertement dans le déni. Mais aussi au silence complice de J. Vanier, qui s'efforce d'en dire le moins possible. Elle se confronte en fait à un groupe communautaire fortement impacté par la culture du secret et les non-dits et qui ne peut à ce moment s'en dégager. Sa position est alors difficile et M.-F. Pesneau se perçoit désormais comme un élément indésirable. C'est aussi le cas de J. de La Selle, qui la soutient avec un tout petit groupe d'anciens. Ils sont soupçonnés par beaucoup de vouloir régler des comptes avec la communauté et d'instrumentaliser ces abus. Il faudra en fait attendre l'annonce de l'enquête concernant J. Vanier, en juin 2019, quelques mois après sa mort, pour que son influence se dissipe et que la réalité du système d'abus hébergé dans la communauté depuis sa fondation puisse apparaître comme une évidence aux yeux de presque tous.

Comme on l'a dit, le premier signalement le concernant est une suite directe de l'enquête réalisée en 2014-2015. Les responsables de L'Arche en charge de gérer la situation font en général état du témoignage de J. Farquharson comme étant le premier. Mais ils ne cachent pas en avoir reçu en fait un premier un an et demi plus tôt, en décembre 2014, de la part d'une femme ayant pris contact avec E. Glass, à qui elle a exprimé sa détresse, le caractère abusif de sa relation avec J. Vanier et sa proximité avec les situations décrites par les victimes de T. Philippe. Cependant, cette femme exige de rester anonyme et que son témoignage demeure confidentiel. Demandant que L'Arche n'en fasse rien, elle explique avoir pris contact dans le seul but de prévenir les responsables qu'ils auront affaire, dans les mois ou années à venir, à d'autres témoignages concernant J. Vanier. Ce témoignage, s'il est entendu par les responsables de L'Arche, les place dans une situation délicate. Il faut attendre le début de 2016 pour qu'une première situation exploitable apparaisse.

Parmi les femmes n'ayant pu être entendues, D. Maronde Varnau et Cecilia entrent en contact avec J. Farquharson et la poussent à apporter son témoignage. Elles le transmettent à Mgr d'Ornellas, Patrick Fontaine,

Eileen Glass et Stephan Posner (alors responsable de L'Arche en France) par un courrier du 9 mai 2016. Le témoignage écrit sous le pseudonyme de « Myriam » est directement placé dans la continuité de ceux concernant T. Philippe puisqu'il s'intitule « My complicated testimony regarding père Thomas Philippe » [mon témoignage compliqué à propos de père Thomas Philippe]. Pourtant, c'est bien de la relation abusive vécue avec J. Vanier qu'elle vient témoigner, ouvrant ainsi la seconde phase de la séquence 2014-2020.

Quand les responsables internationaux reçoivent ce signalement, ils informent rapidement la « cellule de crise » mise en place pour T. Philippe. À géométrie variable, celle-ci comprend un noyau principal qui est régulièrement informé et participe à la prise de décision : les responsables internationaux (P. Fontaine et E. Glass jusqu'en 2017, puis S. Posner et Stacy Cates-Carney), le responsable de L'Arche en France (S. Posner puis Pierre Jacquand), Isabelle Aumont (salariée de l'association J. Vanier), Mgr d'Ornellas, Anaïs de Montjoye¹ ainsi que Jean-Claude Mallet, haut fonctionnaire proche de L'Arche où il a exercé des fonctions d'administrateur. J. Vanier n'étant pas un clerc, sa situation ne concerne pas directement l'Église et cette fois-ci, c'est L'Arche qui va porter le travail de recueil des témoignages et de vérification des faits. On notera que le processus prend cette fois-ci une dimension collégiale avec l'apport de personnalités plus extérieures à L'Arche, qui permettent l'existence d'un débat contradictoire. Par ailleurs, elle fera également appel à Denis Vaginay, psychologue et psychanalyste extérieur à L'Arche mais y étant déjà intervenu comme formateur, ainsi qu'à Anne Shearer, psychologue proche de L'Arche. Il leur sera demandé de fournir chacun un avis qualifié sur le témoignage reçu. En se basant sur le témoignage écrit, ils arrivent à des conclusions voisines : la difficulté de qualifier exactement la nature de la relation. Ils invitent les responsables de L'Arche à la prudence. Dans le même temps, J. Farquharson déclare qu'elle veut bien que les responsables des différentes instances de L'Arche internationale soient informés de son témoignage, mais en indiquant qu'elle ne veut pas qu'il soit connu au-delà de ce cercle

1. Professionnelle de la gestion et de la communication de crise qui a accompagné de nombreuses communautés depuis une quinzaine d'années.

restreint. La femme ayant témoigné en décembre 2014, recontactée, maintient son souhait de ne pas être impliquée.

Dans ces conditions, la cellule de crise décide d'attendre de nouveaux éléments tout en se préparant à en recevoir et à devoir porter un jour devant les membres de L'Arche et un public plus large les faits connus. Dans ce contexte, durant l'été 2016, P. Fontaine, E. Glass ou S. Posner rencontrent régulièrement J. Vanier et lui demandent avec insistance de s'expliquer non seulement sur cette relation, mais aussi sur son éventuel lien avec les pratiques de T. Philippe. Voici le souvenir qu'E. Glass garde de ces échanges et des réactions de J. Vanier :

« Nous avons pris sa lettre [le témoignage de J. Farquharson], sa lettre anonyme à Jean et nous la lui avons donnée. Il l'a lue et il l'a immédiatement identifiée. Donc il n'y avait pas de défense, il n'y avait pas d'excuse, il y avait juste : oui, c'est cette personne-là. [...] Et il n'a jamais nié cette relation. Mais il a toujours maintenu qu'il pensait que c'était une façon bonne et acceptable d'avoir des relations. Et elle vous l'a probablement dit : "Une des choses, m'a-t-elle dit, qui me reste en tête est qu'il continue à demander pardon [*demander qu'on le pardonne* (ndla)] mais il n'a jamais dit qu'il était désolé." Et il y avait cet aveuglement en lui, il ne comprenait pas ce qui se passait vraiment et vous savez, la fois où je me suis assise avec lui et qu'il m'a dit : "Les gens disent que j'ai du pouvoir, mais je ne suis que moi", je lui ai dit : "Je comprends ce que tu veux dire, quand tu dis que tu es « juste toi » parce que, tu sais, ça m'arrive à moi aussi d'une certaine façon." Je lui ai dit : "Mais tu es Jean Vanier, tu es connu et tu as une influence et une autorité. Je veux dire, bien sûr que tu as du pouvoir !" Mais ça, il ne l'a jamais compris. Il n'a jamais pu reconnaître ce que cela signifiait. Et surtout, quand j'ai regardé en arrière, à la fois avec le père Thomas et avec Jean, et que j'ai vu le nombre de cas dans lesquels les femmes impliquées avaient 20 ans de moins que ces hommes, à l'époque... Ça, c'est déjà une question de pouvoir¹. »

Sur la possible similarité entre cette relation et celles de T. Philippe, J. Vanier ne répond pas explicitement par l'affirmative mais confie, comme on l'a déjà mentionné, avoir commencé une relation de ce type avec J. d'Halluin le 15 juin 1952.

À nouveau, on relève ici plusieurs éléments qui *a posteriori* apparaissent significatifs des difficultés de ce processus de déprise collective. Comme précédemment, aucun lien n'est fait avec la situation de

1. Entretien avec Eileen Glass, 20 octobre 2021, AAI.

G. Adam, qui n'apparaît à aucun moment dans le journal de bord de la cellule de crise. La situation des fondateurs et les conséquences d'une publication restent la priorité. Si la dimension systémique commence à être perçue, elle ne l'est pas encore dans toute son ampleur. On note aussi que, malgré sa plus grande collégialité, le recours à des expertises extérieures et sa réelle capacité d'accueil des témoignages, la cellule de crise reste marquée par des enjeux institutionnels, qui, peut-être, freinent certaines questions. Ainsi, on peut se demander pourquoi, lorsqu'à l'été 2016 J. Vanier reconnaît avoir eu une relation mystico-sexuelle de même nature que celles de T. Philippe, l'interrogation n'est pas poussée plus loin.

Soulignons à nouveau que l'on doit se garder ici de formuler un jugement *a posteriori*. Il faut considérer le choc que représentent ces découvertes pour les responsables de L'Arche, qui pour beaucoup entretiennent avec leurs fondateurs un lien fort. Il faut aussi rappeler qu'à ce moment, personne ne dispose encore d'une vision claire et complète de l'ampleur du système d'abus dont J. Vanier n'est qu'un élément. Les archives dominicaines dont l'accès avait été demandé par Patrick Fontaine dès 2013, restent encore fermées et les documents « NFA » retrouvés chez J. Vanier n'étaient pas encore accessibles. Sans ces documents essentiels et le long travail d'analyse nécessaire à leur juste compréhension, il était difficile de construire une vision claire des faits.

Tout ceci manifeste aussi le poids que J. Vanier conserve à ce moment et la difficulté pour les responsables de s'en détacher complètement. La volonté de le confronter et d'obtenir des réponses de sa part est manifeste, mais elle s'apparente par certains aspects à une forme de négociation où l'on avance avec prudence et respect, face à un homme qui cherche à en dire le moins possible. Patrick Fontaine, qui est le premier à porter cette lourde charge, a dit souvent son souci de préserver l'unité de la Fédération. Cela relève de sa responsabilité, mais témoigne aussi de la difficulté pour une institution de se dégager de la question de son équilibre et de sa perpétuation. Le fait est quelque part inévitable et la seule solution valable pour y remédier est l'externalisation des processus d'enquête à des organismes et des personnes extérieurs, ce qui, on le sait, est l'option choisie lorsqu'un nouveau signalement est fait en mars 2019.

PARTIE 5

Hypothèses psychiatriques

par *Bernard Granger*

CHAPITRE 19

Abus, délire et perversion

Introduction

Cette partie propose une grille de lecture psychopathologique des événements objets du présent rapport. La voix du psychiatre complète celle des historiens, sociologues, théologiens et psychanalystes, à l'image des différents pupitres d'un chœur.

Les événements ayant marqué la vie de L'Arche, et plus spécialement l'action de ses fondateurs, Thomas Philippe et Jean Vanier, sont pour le psychiatre un objet d'étude passionnant, mais difficile.

Passionnant, car c'est une histoire de près d'un siècle, dont le long travail des historiens nous fait mesurer la complexité et les nombreuses ramifications. Difficile, car il est recommandé au psychiatre de ne pas porter de diagnostic sur des personnes dont il n'a pas pu faire l'examen clinique direct. De plus, le risque de réductionnisme psychiatrique est toujours présent : un individu ne se limite pas aux traits pathologiques qu'on lui attribue. C'est d'ailleurs l'un des enseignements apportés par la vie avec les personnes atteintes de handicap.

Cependant, et en premier lieu, une fois ces principes posés, il n'est pas contraire à l'éthique psychiatrique de formuler des hypothèses, à condition de ne pas glisser insensiblement vers la certitude. Se risquer à des hypothèses est même ce qui nous est demandé, à juste titre, car l'éclairage d'un spécialiste en psychiatrie est indispensable à une

compréhension transdisciplinaire des questions qui sont posées à la commission d'études mise en place par L'Arche internationale. Cela ne préjuge en rien l'existence de troubles psychiatriques, même dans l'acception la plus large de ce terme.

En deuxième lieu, il faut partir des faits d'ordre sexuel tels qu'ils ont été rapportés directement par diverses personnes intimement liées à J. Vanier, en particulier celles ayant témoigné dans le cadre de l'enquête menée en 2019 par Global Child Protection Services (GCPS) Consulting¹, des témoignages supplémentaires ayant été recueillis dans le cadre de cette étude². Les comportements observés, si typiques soient-ils, se déploient aussi selon des schémas psychopathologiques à l'élucidation desquels ce qui suit est largement consacré.

En troisième lieu, il faut décrire la manière de procéder pour approcher ce qui a été et s'interroger sur de nombreux points touchant l'analyse psychopathologique. Quelle est la fiabilité des documents et témoignages à la disposition des chercheurs de cette commission? Quels sont les éléments historiques significatifs sur lesquels s'appuyer? Les archives, les correspondances, les témoignages recèlent-ils des «symptômes» de perturbation mentale? Comment intégrer dans cette lecture médicale les aspects mystiques et théologiques, dont la nature éventuellement psychiatrique reste en débat? Nous chercherons à documenter au mieux les hypothèses émises dans ce travail, mais elles devront être prises avec précaution. Elles susciteront sans doute discussions et contestations.

J. Vanier n'a, semble-t-il, jamais cherché l'aide du moindre psychiatre ou psychothérapeute, même s'il en a fréquenté plusieurs, généralement en bonne entente, dans le cadre de son travail auprès des personnes avec handicap accueillies à L'Arche. Dans *Leur regard perce nos ombres*, le livre d'échanges épistolaires entre Julia Kristeva et J. Vanier, ce dernier a fait cet aveu, en apparence banal pour le lecteur de l'époque, mais interprété autrement par celui d'aujourd'hui :

1. Global Child Protection Services Consulting, Final Report of an internal review into historical safeguarding concerns commissioned by L'Arche International, May 2019-February 2020, 2020.

2. Voir en annexe la liste des témoignages recueillis par la Commission.

«Ton agacement est peut-être signe que ton œil de lynx de psychanalyste soupçonne chez moi, derrière le sourire et les remerciements, quelque chose de non avoué. Tu n'as pas tort. Il y a en moi (et peut-être en chacun de nous) des esquives, des peurs, des préjugés, des choses cachées qu'on ne veut ou ne peut pas voir. Personnellement, je ne me sens pas le besoin d'aller plus loin dans ce travail sur moi-même¹.»

Personne ne pourra accomplir sérieusement le travail d'analyse auquel J. Vanier s'est refusé. Il est néanmoins significatif de le voir sur ses gardes. Était-il trop conscient de ses failles? Avait-il peur que soient devinées ces «choses cachées» qui ont fini par être dévoilées? On peut regretter aussi qu'il n'ait pas jugé utile de le faire : sa trajectoire en eût peut-être été changée.

Questions de méthode

LIMITES DU DIAGNOSTIC RÉTROSPECTIF

Nous ne partons pas du principe qu'il faut absolument poser un ou plusieurs diagnostics. Lorsqu'il s'agit de périodes anciennes, il est usuel de distinguer le diagnostic rétrospectif du diagnostic rétrolectif. Le premier correspond au diagnostic selon les critères d'aujourd'hui, le second à la façon de comprendre les maladies à l'époque des faits. Ici, cette distinction n'a qu'une importance relative, car nous parlons d'une période récente où les conceptions pour décrire et classer les troubles mentaux ont évolué, mais dans des proportions limitées.

Les difficultés du diagnostic rétrospectif sont avant tout liées à l'impossibilité du recueil direct des symptômes par des entretiens cliniques avec la personne concernée. De plus, J. Vanier a passé sa vie à laisser dans l'ombre ce qui pouvait y avoir, selon lui, d'incompréhensible pour les non-initiés. De ce fait, les révélations sur lui-même faites par J. Vanier relèvent souvent plus d'une mythologie personnelle et de la dissimulation. Elles doivent être interprétées comme telles, y compris dans une perspective psychopathologique, plutôt que comme des éléments cliniques authentiques et donc directement utilisables. Nous nous heurtons

1. Julia KRISTEVA, Jean VANIER, *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard, 2011, p. 228.

donc à une double limite, mais qui est pour la seconde un symptôme à confronter avec les données issues du travail de recherche historique.

Enfin, à l'approche individuelle doit s'ajouter une approche systémique. Éclairer la trajectoire de J. Vanier est impossible sans se référer au groupe réuni autour de T. Philippe et dont il était un membre de premier plan.

PROPOSITION D'HYPOTHÈSES

Le matériel historique en grande partie inédit rassemblé par les historiens de la Commission, ainsi que les nombreux entretiens menés depuis le début de nos travaux, sont la base de notre analyse. La masse en est impressionnante¹.

L'établissement des faits est une entreprise difficile, car les témoins peuvent se tromper ou travestir la vérité. Nous en sommes donc souvent réduits aux recoupements et aux conjectures.

Habituellement, face à son patient, le psychiatre formule des hypothèses, pose un diagnostic, ou suspend son jugement, propose des thérapies physiques, chimiques, psychiques, dont les résultats viennent en retour confirmer plus ou moins l'hypothèse diagnostique. Il s'agit de voir dans quelle « case » classer le patient, ou du moins de voir dans quel cadre il peut plus ou moins entrer : certains cas sont typiques, d'autres s'éloignent de l'épure. L'observation dans le temps ou la poursuite de l'enquête clinique permettent d'affiner la démarche, si bien que ce processus est dynamique et sujet à révisions.

Dans l'étude du cas J. Vanier, comme dans toute enquête rétrospective, le dispositif est différent. Il s'agit, au vu des éléments disponibles, et souvent incomplets, de soulever des hypothèses, de peser le pour et le contre, avant de déterminer laquelle est la plus probable, en gardant à l'esprit que de nouveaux documents ou témoignages pourraient changer la donne.

Abus sexuels

Les actes sexuels attribués à J. Vanier par plusieurs femmes sont qualifiables d'abusifs. Si on les débarrasse de leurs justifications spirituelles, on y retrouve les caractéristiques habituelles de ce genre de

1. Voir la liste des sources en fin de ce rapport.

comportements, comme le montrent différents témoignages sur lesquels s'appuie ce qui suit¹.

J. Vanier était doté d'un charisme suscitant l'admiration, la vénération – sa réputation de sainteté ayant été soigneusement construite² – et, parfois, des élans amoureux. Sa béatification était quasiment assurée. Son charisme et son prestige abolissaient le sens critique de ses admiratrices et admirateurs.

En se fondant sur le témoignage de femmes ayant eu des relations intimes avec J. Vanier, on peut dégager un *modus operandi* assez précis, où se laisse entrevoir la teinte de perversité inhérente à ce type de comportement. J. Vanier sélectionnait ses « proies » souvent en proposant un accompagnement. Après une phase de séduction, il établissait une sorte d'assujettissement nimbé de religiosité avant le passage à des actes explicites. L'abus, dont il était difficile de situer la limite initiale, était commis sans violence, avec l'apparence du consentement.

Il procédait par petites touches, ou plutôt par petits touchers ou petits baisers, alors que la déontologie de base d'un accompagnement est de marquer une claire distance physique et affective avec l'accompagné. Dans sa conduite des accompagnements spirituels ou communautaires déviants³, il était très tactile jusqu'à s'intéresser aux lèvres, aux seins et aux parties génitales, de façon très progressive, avec un sens aigu du moment opportun. Cela suscitait une certaine surprise ou une certaine stupeur, laissant percevoir ce que son interlocutrice pouvait accepter ou non. Les actes ne comportaient pas de pénétration vaginale⁴. Il savait où il ne fallait pas aller trop loin, et laissait la proie s'échapper si elle n'acceptait pas ses audaces. La consigne était de garder le secret de ces relations.

Du côté de la personne abusée, l'étonnement est déjoué par des justifications religieuses⁵. L'intimité qui se construit progressivement

1. Témoignages recueillis par GCPS et par la commission d'étude, analysés dans la partie 4 de ce rapport.

2. Voir chap. 5.

3. L'accompagnement spirituel concernait la vie intérieure et les aspects religieux, l'accompagnement communautaire la vie à L'Arche.

4. Voir à ce sujet *infra* p. 684, note 2

5. Il dira par exemple à une femme consacrée qui lui demandait comment elle pouvait rendre compatibles son engagement envers Jésus et leurs relations intimes : « Jésus et moi-même nous sommes un », entretien 52.

jusqu'aux actes sexuels est très destructrice, car la personne abusée se considère co-autrice de sa propre humiliation. Se sentant initialement élue, choisie, une fois qu'elle s'aperçoit qu'elle n'est pas la seule, qu'elle est plus utilisée qu'aimée, que la relation, malgré sa durée, est stéréotypée et se limite à de brèves rencontres, elle ressent de l'amertume ou de la colère. Des années après, elle peut encore souffrir de ce qu'elle a vécu avec J. Vanier, qui représentait un étayage dont la perte peut provoquer un effondrement psychique. Seul un long travail psychologique l'aide à tourner la page, si tant est qu'elle y arrive. J. Vanier savait garder une relation amicale et attentive si la personne abusée le souhaitait.

On relève des exceptions à ce schéma. Le cas d'une des responsables de L'Arche est particulier dans la mesure où elle a partagé de plus en plus la vie quotidienne de J. Vanier. Elle veillait sur lui et, les dernières années de la vie de ce dernier, habitait l'appartement communiquant avec le sien. Déjà dans les années 1970, leur proximité marquait les esprits. Un assistant arrivé à Trosly-Breuil à cette époque pensait qu'elle était mariée avec J. Vanier¹. Plusieurs témoignages laissent penser qu'elle a connu une grande proximité avec lui.

Par ailleurs, une personne ayant eu des relations intimes avec J. Vanier dans un cadre abusif d'accompagnement ne s'est pas considérée sous emprise, ni abusée. Elle parle de J. Vanier comme quelqu'un de « délicat et respectueux ». Elle considère avoir eu une relation « engageant durablement tout son être profond » et répondant à « l'aspiration à vivre dans la lumière divine ». Tout en reconnaissant le caractère « hors normes » de cette relation, elle dit n'en avoir ressenti et n'en ressentir à ce jour aucune souffrance.

Comme c'est presque toujours le cas, l'abuseur minimise ou ignore la souffrance qu'il inflige à ses proies, et n'éprouve aucune culpabilité. « J'ai la conscience tranquille », a déclaré J. Vanier lorsqu'il a discuté avec un ancien psychiatre de L'Arche, Erol Franko, après le premier signalement le concernant². Il se défend en considérant que leur consentement était librement donné. J. Vanier a pu dire avec un détachement presque

1. Entretien 82.
2. Entretien 34.

amusé : « Finalement, ces femmes, je crois qu'elles devaient être amoureuses de moi¹. » Elles étaient « répudiées » si elles se mariaient. La façon dont il a fallu arracher à J. Vanier des mots de compassion à l'égard des personnes abusées par T. Philippe ou par lui-même est éloquente. Plusieurs femmes lui ont fait part de la souffrance générée par leur relation avec lui, ce à quoi il a répondu qu'il pensait que cela leur avait fait du bien, sans reconnaître le caractère abusif de sa conduite.

Les abus dans les milieux religieux s'appuient le plus souvent sur l'utilisation détournée de la spiritualité et des textes sacrés, l'abuseur se présentant comme le *medium* à travers lequel passe l'amour de Dieu. C'est très marqué chez J. Vanier, qui entremêle souvent dans sa correspondance propos érotiques et références à Jésus, Marie, ou l'Esprit saint².

Rien que de très habituel donc à première vue dans les abus spirituels et sexuels commis par J. Vanier. Néanmoins, chaque abuseur est particulier et ses agissements sont modulés par sa personnalité, le contexte, et, ici, le groupe dans lequel il s'insère.

Personnalité de Jean Vanier

De nombreuses personnes ayant joué un rôle dans la vie de L'Arche et à ce titre ayant travaillé avec J. Vanier, qu'elles ont connu de près dans sa fonction de dirigeant actif ou honoraire de cette institution, apportent des témoignages directs et relativement concordants³.

Plusieurs traits de personnalité se dégagent pour caractériser J. Vanier : le charisme, la séduction, la manipulation, le goût du secret, la recherche de popularité, la force de persuasion et de suggestion, l'évitement du conflit frontal et un certain autoritarisme. C'était un meneur d'hommes et de femmes exceptionnel, comme en atteste la réussite de L'Arche et son expansion sur tous les continents en quelques années. J. Vanier a déployé une grande énergie, une créativité incessante, le désir d'aider, avec affection et humour. Il a été un conférencier admiré et a rencontré un immense succès à travers le monde.

1. *Ibid.*

2. Voir chap. 6.

3. Voir la liste des entretiens menés par la commission d'études en annexe de ce rapport.

À l'écoute de ses interventions publiques, on est frappé par le ton souvent extrêmement doux de ses propos, jusqu'au douceâtre parfois serait-on même tenté de dire. J. Vanier s'adresse plus au cœur de ses auditeurs, à leurs bons sentiments, qu'à leur intellect. Ses productions intellectuelles sont assez pauvres sur le fond, approximatives et sans véritablement d'inventivité conceptuelle¹. Il exerce une certaine captation de l'auditoire en l'enrobant dans un climat brumeux, quasi irréel. Il susurre des phrases dont la substance semble assez ténue, mais dont le bruissement berce les auditeurs. Il se réfère à Jésus comme s'il vivait dans son intimité et entretenait avec lui une relation privilégiée.

Sa facilité ou habileté verbale et ses talents oratoires ont attiré de nombreuses personnes, en particulier de jeunes adultes en quête de sens, voulant vivre autre chose que la vie conventionnelle des jeunes gens de leur âge. La rencontre des personnes atteintes de handicap, avec la signification transcendante que J. Vanier lui accordait, les tentait et ils répondaient nombreux, ayant ou non un bagage solide pour accomplir cette mission, à l'appel qu'il lançait : « Viens à Trosly ! »

La réputation de sainteté de J. Vanier, promis à l'évidence pour beaucoup à cette reconnaissance, exerçait un attrait supplémentaire chez les catholiques. J. Vanier était une sorte de diva, entouré d'admirateurs et surtout d'admiratrices. Faire partie de son cercle ou de sa cour était un privilège recherché par certains, et ceux qui s'en sentaient exclus pouvaient éprouver une forme de ressentiment.

Un autre trait comportemental de J. Vanier est son aptitude à faire confiance et à lancer à ses collaborateurs des défis qu'ils ne pensaient pas toujours pouvoir relever. Tous n'y arrivaient pas, mais la confiance accordée par J. Vanier était un puissant ferment de réussite.

L'intelligence sociale de J. Vanier était certainement très développée. Il sentait jusqu'où il pouvait aller avec ses interlocuteurs et ses interlocutrices. Il savait séduire les puissants, les donateurs, les représentants des pouvoirs publics, les politiques, mais aussi tous ceux, plus humbles, que sa vie de voyageur international lui donnait l'occasion de rencontrer.

Sa haute taille contribuait à son charisme et à son pouvoir de séduction. Il pouvait avoir parfois des réactions de « grand enfant » traduisant

1. Voir chap. 4 et partie 7.

une immaturité et favorisant une forme de proximité. Il savait manier l'humour et rire de « choses simples » qui auraient pu paraître ridicules dans un autre contexte.

J. Vanier n'affrontait jamais ses contradicteurs. Dans son rôle de dirigeant, il préférait esquiver le débat et parvenir à ses fins en intriguant en coulisses ou en actionnant telle ou telle personne de confiance pour qu'elle soit son porte-parole. Cette absence de confrontation se remarque aussi dans ses recherches intellectuelles, ses esquives de débats ou tables rondes avec des théologiens ou des personnalités fortes et critiques.

Face aux difficultés, par exemple après les révélations sur les abus sexuels commis par T. Philippe, J. Vanier a montré une certaine duplicité, faisant l'étonné ou déclarant qu'il ne se souvenait plus pourquoi T. Philippe avait été lourdement condamné par le Vatican en 1956, alors qu'il le savait très bien, ou bien qu'il ne pouvait pas en parler car cela concernait des personnes encore vivantes.

La question se pose de savoir s'il s'agissait d'un mensonge destiné à préserver les secrets du groupe auquel il appartenait, ou le mépris de la vérité banale qui ne compte pas devant les certitudes d'un ordre supérieur imprimées dans son système de croyances par T. Philippe.

Le mot de confusion vient à l'esprit lorsqu'on examine les différents aspects de l'existence de J. Vanier. Rien n'est défini de façon claire : L'Arche se voulant à la fois structure médico-sociale et pseudo-ordre religieux, J. Vanier, célibataire à la vie sexuelle dissimulée, désireux d'être prêtre mais refusé par Rome, menant tout de même des accompagnements spirituels et communautaires sans suivre de règles strictes ni être habilité à faire des accompagnements spirituels, établissant par une sorte de mouvement perpétuel de nouveaux modes de gouvernement, de nouvelles communautés, de nouveaux engagements, de nouveaux programmes de formation, de nouvelles structures, etc. La confusion se décèle aussi dans les écrits et les interventions de J. Vanier, dont la rigueur intellectuelle et théologique laisse à désirer¹.

J. Vanier a su utiliser les médias pour sa propre promotion et celle de L'Arche. Il était une vedette que les journalistes, notamment catholiques,

1. Voir chap. 4 et partie 7.

recherchaient et dont ils tressaient les louanges. Sa popularité dépassait largement les cercles catholiques et le retentissement médiatique de son œuvre était international¹.

Finalement, J. Vanier se livrait peu. Était-il sur ses gardes, dans une vigilance de tous les instants, ayant tant de choses à cacher ? La construction de son personnage imposait-elle de ne pas se mettre en position d'être contredit, de garder le mystère et de laisser chacun projeter ses propres fantasmes sur la personne du fondateur de L'Arche ? Par son éducation, était-il enclin à la réserve ? Sans doute un peu de tout cela.

La personnalité de chacun, et celle de J. Vanier n'échappe pas à la règle, est trop riche et unique pour se laisser enfermer dans une case. Les catégories psychiatriques des personnalités pathologiques sont peu opérantes dans le cas de J. Vanier. Les autres catégorisations s'appuient sur des dimensions qu'il serait vain d'utiliser ici, faute d'éléments suffisamment solides.

On peut néanmoins se tourner avec un intérêt prudent vers l'ennéagramme, auquel certains membres de L'Arche ont été formés². L'ennéagramme a été introduit à L'Arche par George Durner³. Il distingue neuf types de personnalités⁴. Comme cela arrive souvent, J. Vanier se classe dans un type différent de celui auquel les autres le

1. Voir chap. 5. Voir aussi par ex. l'article de Andrew BROWN «In praise of... Jean Vanier» dans *The Guardian* du 13 mars 2015 lors de l'attribution du prix Templeton, le documentaire de Randall WRIGHT, *Summer in the Forest*, 2018, ou l'émission spéciale de la chaîne de télévision KTO le jour de la mort de J. Vanier, le 7 mai 2019, URL: youtube.com/watch?v=0lao2dEv-D0.

2. Développée par Oscar Ichazo au Chili à partir des années 1960 et Claudio Raranjo aux États-Unis à partir des années 1970, cette typologie de la personnalité d'origine ésotérique a été ensuite adaptée à la doctrine catholique par le jésuite américain Robert Ochs et a connu une grande vogue.

3. George Durner a été responsable de communautés de L'Arche au Canada et en France, avant d'être responsable des formations pour L'Arche internationale.

4. Cette classification décrit neuf types de personnalités en fonction de la motivation principale et de l'évitement principal. L'ennéatype 1 cherche à être reconnu pour la qualité de ce qu'il fait et à éviter la colère; l'ennéatype 2, à être reconnu pour son engagement auprès des autres et éviter de reconnaître ses propres besoins; l'ennéatype 3, à être reconnu pour ses réussites et éviter les échecs; l'ennéatype 4, à être reconnu pour sa différence et éviter la banalité; l'ennéatype 5, à être reconnu pour ses connaissances et éviter le vide intérieur; l'ennéatype 6, à être reconnu pour sa droiture et éviter la déviance; l'ennéatype 7, à être reconnu pour sa joie de vivre et éviter la souffrance; l'ennéatype 8, à être reconnu pour sa force et éviter la faiblesse; l'ennéatype 9, à être paisible intérieurement et éviter les conflits.

rattachent, avec sans doute une plus grande objectivité. J. Vanier s'attribuait le type 6, alors que, pour George Durner et d'autres, il correspond au type 3, souvent rencontré chez les leaders, pour qui plaire et réussir est l'impératif prioritaire. Le type 3 utilise facilement le mensonge et la dissimulation pour donner une image valorisante. Il est marqué par une certaine vanité. Il cherche à se montrer précieux et le meilleur.

Si le type 6, revendiqué par J. Vanier, veut être reconnu pour sa droiture et ressent une aversion pour la déviance, le type 3 veut donner la meilleure image de lui et n'hésite pas à mentir. Jean de La Selle déclare : «Jean avait un rapport compliqué avec la vérité. Il s'adaptait à ses interlocuteurs¹.» En considérant ces deux types, 3 et 6, on pourrait associer de façon simplificatrice le personnage public à la personne privée. Le type 6, qui représente peut-être aussi partiellement une autre facette de J. Vanier, est marqué par le doute, la peur, la lâcheté, la loyauté, la crainte d'être sans soutien ni orientation.

D'un autre point de vue, complémentaire, un psychanalyste pourrait considérer que la personnalité de J. Vanier n'a pas été structurée et s'apparente à celle d'un état limite, ni psychotique, ni névrotique². Cette absence de structuration est synonyme d'immaturation et favorise les phénomènes d'emprise et de dépendance³. Elle n'exclut pas la présence de comportements pervers ou de croyances délirantes⁴.

Empreinte de Thomas Philippe

Qu'eût été J. Vanier sans T. Philippe ? L'empreinte laissée par le dominicain sur le fils de diplomate est profonde⁵. D'une certaine façon, ils sont difficiles à dissocier. Rappelons que T. Philippe a aussi exercé une forte influence, voire une emprise psychologique, sur la mère de J. Vanier, dont il était le directeur spirituel. On pourrait supposer que J. Vanier représentait une proie idéale en raison de sa personnalité peu

1. Cité par Michèle-France PESNEAU, *L'emprise*, Villeurbanne, Éditions Golias, 2021, p. 269.

2. Voir à ce sujet Jean BERGERET, *La dépression et les états-limites*, Paris, Payot, 1975.

3. Voir partie 6.

4. Voir *infra* p. 707, note 4.

5. Voir chap. 2.

structurée, de son immaturité, de sa difficulté à savoir comment orienter sa vie, de l'extrême religiosité dans laquelle il avait constamment vécu, de la réputation excellente dont jouissait le dominicain auprès de Pauline et Georges Vanier. Les conditions semblaient réunies pour que s'exerce le pouvoir de séduction de T. Philippe à son égard.

La formation intellectuelle et sexuelle de J. Vanier repose presque exclusivement sur T. Philippe. J. Vanier a confié à une proche que pendant dix ans, sans doute la période ayant précédé la création de L'Arche, il n'avait lu que les œuvres de T. Philippe¹. C'est certainement exagéré, ne serait-ce qu'en raison de son travail de thèse², mais cette déclaration pourrait s'expliquer par la fascination que ce dernier exerçait sur lui et la dépendance qui s'est vite installée à son égard.

J. Vanier a été impressionné d'emblée par le fondateur de l'Eau vive. Il écrit en 1994, un an après la mort de son maître :

«La rencontre avec le Père Thomas a marqué ma vie. Par sa parole, ses attitudes, sa qualité d'écoute, la paix qui émanait de lui, il était manifestement un homme de Dieu ; il éveillait en moi le désir de demeurer dans le silence de Dieu. Il se référait constamment à Jésus et Marie ; c'était comme s'il vivait dans leur intimité. Il m'incitait à avoir confiance en eux, à tout leur demander, à les écouter, et à demeurer en leur présence. Dès ma première rencontre avec lui, il était clair que notre Père des Cieux me le donnait en ce moment crucial de ma vie comme père spirituel. Il est devenu aussi mon maître sur le plan intellectuel³.»

T. Philippe a probablement vite perçu le profit qu'il pouvait tirer du jeune homme venu vers lui en 1950. Il est évident que J. Vanier a vite été dominé, pour ne pas dire envoûté, par son père spirituel. La correspondance entre les deux hommes en est une preuve⁴. Quand un membre du Vatican écrit que J. Vanier est «*il più fanatico discepolo*⁵» de T. Philippe, il a bien perçu la nature des relations entre les deux hommes

1. Entretien 56.

2. Voir chap. 4.

3. Jean VANIER, préface à Thomas PHILIPPE, *Des miettes pour tous – Conseils pour la vie intérieure et la prière du cœur*, Paris, Saint-Paul Éd. Religieuses, 1994.

4. Voir chap. 6.

5. «Le disciple le plus fanatique.»

et la domination absolue du second sur le premier¹. T. Philippe sert de garant externe, de colonne vertébrale à la vie psychique de J. Vanier, sur qui il exerce une emprise dont on peut dire qu'elle a duré aussi longtemps que J. Vanier a été en vie².

T. Philippe se sert de J. Vanier comme d'un fidèle lieutenant pour se dérober à la surveillance de son ordre pendant toute la période où il avait été interdit à J. Vanier d'entrer en contact avec lui. J. Vanier est le complice des rencontres sexuelles organisées par T. Philippe pendant ces années et y participe personnellement³. Il pratique lui-même de façon assez identique les «prières» sexuelles dont T. Philippe ne s'est jamais départi. Il faisait partie du groupe des «tout-petits». Il en était même devenu un rouage essentiel. Ce rôle est décrit en détail par le cardinal Paul Philippe dans son rapport rédigé en 1977 à l'occasion de la demande d'ordination de J. Vanier, avec une certaine sévérité sur les capacités de jugement de ce dernier⁴.

C'est T. Philippe qui a demandé à J. Vanier de le rejoindre à Trosly, où il était l'aumônier du Val Fleuri, et où le disciple a trouvé la voie qui devait le conduire à fonder L'Arche sous l'inspiration de son mentor⁵. C'était aussi sans doute une manière de reconstituer la «société secrète» de l'Eau vive et de dresser un paravent devant ses pratiques.

Partager sa vie avec des personnes atteintes de handicap psychique ou de maladie mentale n'avait rien de nouveau. Que l'on songe par exemple à l'œuvre du pasteur protestant John Bost, qui a fondé en 1848 à Laforce, près de Bergerac, en Dordogne, un établissement accueillant des «demeurés» souvent livrés à eux-mêmes. John Bost a construit des «asiles» à taille humaine, où les pensionnaires recevaient une éducation et arrivaient à sortir de leur marasme⁶. Citons aussi le patronage familial, comme celui de Gheel en Belgique à la fin du XIX^e siècle,

1. Réponse du Saint-Office pour le Saint-Père, donnée lors de l'audience du 2 avril 1959, ACDF.

2. Voir *infra* p. 681, notes 1 et 2.

3. Voir chap. 2.

4. «L'ordination sacerdotale de M. Jean Vanier. *Votum* du cardinal Paul Philippe», 9 mars 1977, ACDF.

5. Sur les raisons de l'orientation de T. Philippe dans cette voie, voir *infra* p. 692, note 1.

6. John BOST, *Les asiles de Laforce (Dordogne) reconnus par l'État comme établissement d'utilité publique le 7 septembre 1877*, Paris, Librairies protestantes, 1878.

où les aliénés menaient une vie rurale au sein de familles d'accueil¹. Surtout, plus près de nous, après la Deuxième Guerre mondiale, la condition asilaire, assimilée à la condition concentrationnaire, a été remise en question et le mouvement de la thérapie institutionnelle² a pris son essor. Sous une autre forme, l'antipsychiatrie cherchait aussi de nouvelles conditions de vie pour les personnes atteintes de handicap psychique³. Comme le déclare J. Vanier lui-même à propos de la création de L'Arche : « À cette époque, beaucoup attendaient de sortir des grandes institutions pour trouver des lieux de vie, de liberté, de travail et d'amitié ; des lieux où ils pourraient être considérés comme des personnes⁴. » Par la suite, après mai 1968 notamment, la vie communautaire était un idéal recherché par ceux qui refusaient ce que la société de consommation leur proposait, et L'Arche répondait à cette aspiration.

L'Arche a constitué une planche de salut pour des personnes laissées sans véritables soins à l'hôpital psychiatrique de Clermont-de-l'Oise, d'où venaient la plupart des personnes accueillies. La particularité de L'Arche est un partage de vie plus complet, si bien que certains visiteurs avaient parfois du mal à différencier accueillis et assistants. J. Vanier souhaitait pour cela des assistants célibataires vivant en foyer, dans un dévouement quasi sacerdotal. Il ne réagissait pas toujours bien lorsque certains d'entre eux annonçaient leur mariage ou une grossesse. L'Arche a été aussi une agence matrimoniale très active, malgré l'idéal quasi monastique recherché par ses fondateurs.

La fidélité de J. Vanier à T. Philippe ne s'est jamais démentie. Le premier a officiellement condamné les abus sexuels du second, quand ils ont été révélés au public et qu'il n'a pas pu faire autrement. Et encore, c'est une condamnation qu'il a fallu lui arracher⁵. Il n'a jamais renié le rôle central et quasi vital que le dominicain a joué pour lui. Il l'a même rappelé et souligné lorsque T. Philippe a été attaqué. Il a ainsi confié à

1. Jules DUVAL, *Gheel, ou Une colonie d'aliénés vivant en famille et en liberté*, Paris, Hachette et Cie, 1867.

2. Jean OURY, *La Psychothérapie institutionnelle de Saint-Alban à La Borde*, Paris, Éditions d'Une, 2016.

3. Jacques HOCHMANN, *Les antipsychiatries : une histoire*, Paris, Odile Jacob, 2015.

4. Julia KRISTEVA, Jean VANIER, *op. cit.*, p. 58.

5. Entretien 12.

Pierre Jacquand, responsable de L'Arche en France, à propos des responsables de L'Arche internationale qui le critiquaient après les révélations sur les abus sexuels de T. Philippe : « Ils ne comprennent pas. Sans le père Thomas, je n'aurais pas pu faire tout ce que j'ai fait, je n'aurais pas pu fonder L'Arche¹. » L'emprise psychique était telle que renier T. Philippe était se renier soi-même et prendre le risque de s'effondrer². Mais cette fidélité n'allait pas sans angoisse. Quelques semaines avant sa mort, début 2019, J. Vanier a déclaré à ce même Pierre Jacquand : « Je suis angoissé parce que je suis le fils spirituel du père Thomas³. » Mesurait-il alors ce qui allait être révélé après sa mort ? Prenait-il conscience de ce qu'avait été sa vie cachée, cette vie qu'il avait toujours fallu soustraire aux yeux du monde et dont il ne s'était jamais défait ?

J. Vanier a été d'une grande hypocrisie quand il a écrit en 2015 qu'il ignorait les agissements de T. Philippe, alors qu'il en était parfaitement informé. Voici un extrait de sa lettre de mai 2015 :

« Il y a quelques semaines j'ai pris connaissance des accusations contre le P. Thomas. J'ai été bouleversé et choqué, ne comprenant absolument pas comment tout cela a pu se passer. J'ai été d'autant plus choqué que ces révélations se sont faites longtemps après sa mort, certains des faits remontant aux années 70. Il y a quelques années, j'ai été mis au courant de certains faits, mais je suis resté totalement ignorant jusqu'à maintenant de leur gravité. Alors ces révélations sont tombées sur moi comme un véritable orage.

[...] Il y a un immense décalage entre, d'une part, la gravité des faits qui ont généré une telle souffrance chez les victimes et, d'autre part, l'action de Dieu en moi et dans L'Arche à travers le P. Thomas. Je n'arrive pas à joindre paisiblement ces deux réalités. Tout ce que je peux dire est : « Je ne comprends pas. » Je ne peux pas porter un jugement sur le P. Thomas, c'est Dieu seul qui juge. Jésus est miséricordieux, il pardonne dans son amour. Je suis en paix quand je demeure dans le « je ne comprends pas » et le non-jugement⁴. »

1. Entretien 4.

2. C'est le terme qu'il emploiera devant une femme ne se considérant pas comme victime, malgré le cadre abusif de la relation : « Plus tard, il a parlé aussi de son effondrement au moment où il a dû désavouer dans une lettre publique le P. Thomas. » Entretien 51.

3. Entretien 4.

4. Lettre publique de J. Vanier, mai 2015.

Alors que lui-même partageait la même spiritualité et commettait des abus de même nature, il a déclaré dans une seconde lettre publique du 17 octobre 2015, donnant l'apparence d'un reniement :

« J'ai fait le deuil du père Thomas tel que je l'ai connu.

[...] Je n'avais aucune conscience qu'il ait pu faire usage d'une certaine spiritualité mariale d'une manière aussi perversie [...]. Par ses actes répétés et condamnables, le père Thomas a brisé la confiance que j'avais en lui.

Je voudrais ajouter qu'il n'y a aucun lien entre la spiritualité ou la théologie mise en avant par le père Thomas et qui a servi à justifier ses relations abusives avec des femmes, et la spiritualité de L'Arche, telle qu'elle a été conçue, développée et vécue depuis ses origines¹. »

Ce dernier point sur L'Arche est à souligner. Il est certainement avancé par J. Vanier pour se protéger, pour éviter l'amalgame entre Eau vive et Arche, entre T. Philippe et lui, mais il recèle une part de vérité dans la mesure où l'inspiration qui a poussé T. Philippe à se tourner vers les malades mentalement affaiblis n'est pas celle qui l'avait conduit aux pratiques sexuelles justifiées par une fausse mystique².

Pourtant, pour marquer la continuité de la doctrine de T. Philippe pendant tout le temps où il était à ses côtés, J. Vanier déclare :

« Je n'ai pas senti un grand changement dans sa direction spirituelle de l'Eau vive jusqu'à Trosly. Le but a toujours été de mettre les gens en la présence de Dieu et qu'eux-mêmes sentent ce que Marie désirait, ce que Jésus voulait. Donc quelque chose de très simple : se mettre en la présence de Dieu et l'écouter. Tout avait pour but d'amener à l'oraison. Si je voulais caractériser l'Eau vive, je dirais que c'était essentiellement une école d'oraison. L'Eau vive était tellement pauvre et la direction du Père Thomas amenait à une pauvreté intérieure, un abandon, une écoute de Jésus et Marie, à se plonger dans la présence de Dieu³. »

1. Lettre publique de J. Vanier, 17 octobre 2016.

2. Voir *infra* p. 692, note 1.

3. Xavier LE PICHON, Rapport sur la place du Père Thomas Philippe dans la fondation de L'Arche, 10 mai 2016, p. 3.

Vie sexuelle de Jean Vanier

L'expérience sexuelle initiatrice de J. Vanier aux pratiques des « tout-petits » aurait eu lieu le 15 juin 1952¹. Il la décrit comme une révélation. Elle est le fait de Jacqueline d'Halluin, membre du groupe des « tout-petits », intime sexuelle, secrétaire et accompagnatrice de T. Philippe dans ses tournées. On ignore s'il s'agit là de l'éveil à la sexualité ou de l'irruption d'une sexualité d'une nature différente, suave et enveloppée de religiosité. On sait le rôle pour la sexualité future des conditions dans lesquelles se déroulent les expériences initiales. J. Vanier a parlé à plusieurs reprises de cette sorte d'illumination, précisant : « Je recherchais la communion plus que la sexualité. » Il a dit aussi que cette relation d'amour l'avait porté pendant des années, « jusqu'à la fondation de L'Arche² ». On pourrait la rapprocher de l'expérience fondatrice de la « nuit de nocces » vécue par T. Philippe en 1938 avec la Sainte Vierge³. Cette initiation aux pratiques sexuelles du groupe de T. Philippe survient un peu plus de deux mois après le départ forcé de ce dernier de l'Eau vive, le 3 avril 1952, et la nomination de J. Vanier pour lui succéder comme directeur. Cela peut s'apparenter à une façon d'assurer la continuité de l'œuvre désormais menacée par la suspicion des responsables dominicains.

La question de l'existence de rapports sexuels entre J. Vanier et T. Philippe n'a pas reçu de réponse définitive. On pourrait émettre l'idée que T. Philippe a voulu marquer de son empreinte J. Vanier aussi sur le plan sexuel pour élire un disciple à la vocation particulière de continuateur. À ce sujet, nous disposons de cette lettre non datée de T. Philippe à J. Vanier, qui non seulement semble parler d'une intimité physique entre eux, mais aussi d'une conception où la distinction des sexes est comme dépassée (cf. les dernières phrases) :

« Un tt petit mot pour vous dire que la rencontre de jeudi dernier a laissé un très profond souvenir, [surt.] les moments les + intimes. Ils l'ont fait revivre très [souvent] dans l'o., comme [pour achever] et pour plonger + encore ds. l'amour (ds la paix de l'o.) ce qui avait été amorcé... De + en + c'est ce qu'ils veulent, qd. Ns sommes ensemble des gestes, qu'il ft. revivre ensuite ds l'o., et par là Ils veulent unir ou venir de façon de + en + divine –Je l'ai

1. Au sujet de la sexualité de J. Vanier avant cet épisode, voir chap. 1.

2. Sur cet épisode central et sa signification, voir chap. 2.

3. Voir *infra* p. 687, note 3.

senti si fort avec Did. Entre frère et amis unis très surnaturellement, il reste tjrs. des domaines du moi qui ne st. pas purifiés par l'amour (c a d. qui ne st. pas [mot illisible] qui restent un peu durcis par le moi, où il faut des grâces d'union pour vs. permettre de vs. en apercevoir... Et je sens si fort que ces gestes et ces paroles, qui st les [inst.] et les signes de cette vie d'union, établissent entre nous jusque ds les rapports extérieurs une union tt [autre], bp. + divine... Comme [divinement] entre 2 frères en Jésus, 2 frères [2 mots illisible] et pr [mot illisible] l'amour m. de Jésus, Jésus voulant qu'ils se connaissent et qu'ils s'aiment avec [son amour même d'Époux]... c'est bien par-là que Jésus veut ns. faire comprendre qu'Il ns voit non plus comme ds. [la ou le] [mot illisible, 3 lettre suivit d'un point] orig. où il y aurait en ou eu harmonie entre la grâce et la nature, où l'Amour aurait utilisé la nature pour des fins divines ms. [non] d'une manière [proportionnée] à la nature... Jésus, par sa vie caché, par son sacrifice, est encore bcp + libre pour nous donner dès ici-bas déjà des joies du ciel, où la distinction des sexes, sous l'aspect complémentaire en vue des finalités de la nature, n'a plus de raison d'être... Elle ne demeure que pour les jeux divins de l'amour¹.»

J. Vanier reproduira les comportements sexuels du groupe des «tout-petits» auquel il sera intégré, exclusivement sur des femmes adultes, selon du moins les témoignages disponibles à ce jour. C'est à l'occasion des séances d'accompagnement spirituel qu'il séduit et s'adonne à des rapports buccaux et manuels, sans pénétration².

Les rencontres sont souvent fugaces. Il essaie aussi parfois d'organiser des rencontres plus longues ou une nuit entière tantôt dans un appartement parisien, tantôt dans les chambres des institutions qui l'accueillent pour des retraites ou des séances de travail. Il avait probablement un réseau de femmes pouvant être considérées comme abusées réparties à la surface du globe, dont l'ampleur reste à préciser.

On retrouve dans ses lettres à diverses femmes religieuses ou laïques ce mélange d'allusions, codées ou non, aux joies du sexe passées ou à venir, de fixations de rendez-vous galants et de références à Jésus et Marie, parfois dans la même phrase et le même élan³. Dans une lettre,

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, printemps 1960, APJV.

2. L'absence de pénétration n'a pas toujours été la règle (voir les chapitres 2 et 7 de ce rapport, où est évoqué l'avortement d'A. de Rosanbo) et avait surtout une visée anti-conceptionnelle. Selon deux témoignages indépendants recueillis par la Commission, un autre adepte de T. Philippe pratiquait la pénétration, car il était stérile.

3. Voir par exemple la correspondance avec la mère Marguerite-Marie ou avec «Brigitte», chap. 6.

il parle des organes sexuels comme des «organes sacrés¹». Si J. Vanier a pu s'éloigner de T. Philippe dans sa direction de L'Arche, voire être en conflit, il est resté fidèle à son enseignement et aux pratiques qu'il implique.

«Folie érotique» de Thomas Philippe

Pour essayer de comprendre les dérives de T. Philippe et celles de ses adeptes, à commencer par J. Vanier, il faut s'interroger sur la nature délirante de certaines manifestations et conceptions. Le délire se définit comme une idée à laquelle le délirant tient de façon inébranlable («Le délire n'est pas dans le thème, il est dans la conviction», affirmait le psychiatre français Gaëtan Gatian de Clérambault) et qu'il n'arrive pas à corriger malgré l'évidence du contraire, que l'idée soit du domaine du possible (par exemple, être suivi par un détective privé), ou de l'impossible (par exemple, être à deux endroits en même temps). En matière religieuse, ce critère de l'impossibilité se réfère moins à la rationalité qu'au caractère communément partagé de la croyance, considérée alors comme non délirante (exemple de croyance partagée non délirante : Jésus est ressuscité). On peut délirer à propos de la religion : on parle alors de délire mystique, au sens très large du terme. Il s'agit d'idées non communément partagées dans un contexte clinique particulier. Le délire se caractérise par son caractère aigu ou chronique, son ou ses thèmes, ses mécanismes, son degré de structuration, son extension et le degré de conviction du délirant.

Pour les dominicains, pour le Saint-Office et pour les théologiens qui se sont penchés sur les thèses de T. Philippe, celles-ci sont aberrantes et relèvent de la maladie mentale. Il est difficile au psychiatre de ne pas tenir compte de ces avis au regard du critère de croyance partagée rappelé ci-dessus.

Quelles sont ces idées ? Le point central, pour le dire crûment, est que, selon T. Philippe, Jésus et la Vierge Marie ont entretenu des relations intimes à caractère sexuel au cours de leur vie terrestre en attendant d'en faire de même au cours de leur vie céleste. Une femme abusée par T. Philippe à la fin des années 1940 témoigne :

1. Lettre de J. Vanier à «Brigitte», 3 juin 2006, APB.

«Il a toujours expliqué ces faits comme des grâces insignes de N. S. qui voulait renouveler en son prêtre et sa petite épouse le mystère d'intimité ayant existé entre Jésus et Marie [...] Il laissait d'ailleurs sous-entendre que ces rapports avaient existé entre Jésus et Marie¹.»

M.-F. Pesneau, abusée sexuellement par les deux frères Philippe, Marie-Dominique, puis Thomas, témoigne de son côté concernant ce dernier : «Il met des mots sur ce qu'il vient de me faire vivre : ce sont les mêmes grâces que vivaient Marie et Jésus durant leur vie terrestre, de très grandes grâces²...»

Le cas de T. Philippe peut paraître totalement incongru. Il n'aurait peut-être pas complètement surpris les psychiatres de la fin du XIX^e siècle. Dans son ouvrage sur *La folie érotique* paru en 1888, l'aliéniste français Benjamin Ball écrit ce passage dans le chapitre consacré à l'érotomanie, ou « folie de l'amour chaste » :

«Si les reines ont des adorateurs, il est une reine placée au-dessus de toutes les autres et qui a eu aussi plus d'adorateurs que toutes les autres : c'est la sainte Vierge, la reine des anges et l'impératrice des cieux. Pour qui connaît la filiation des idées, dans les esprits malades, il n'est pas douteux que ce culte éthéré que bien des prêtres ont voué à la sainte Vierge, que cette adoration qui brille dans tant d'ouvrages des théologiens les plus sérieux, sont des effets d'une érotomanie qui s'ignore elle-même ; c'est l'amour de la femme, qui parle sous les apparences de la piété, dans le culte ardent de tous ces vertueux célibataires³.»

T. Philippe ne relève pas de l'érotomanie telle que décrite par Ball, car il n'est pas chaste, mais des formes de folie érotique décrites ensuite dans ce même ouvrage. Ce sont des pathologies dans lesquelles «l'élément physique vient usurper la prédominance et se placer sur le devant de la scène⁴». Dans la forme hallucinatoire de ce trouble, où l'excitation sexuelle est centrale, il parle des hallucinations touchant les organes génitaux et pouvant aller jusqu'à l'orgasme, précisant à propos de ces hallucinations :

1. Témoignage M. Brunet, juin 1956, III O 59, ADPF.

2. Michèle-France PESNEAU, *op. cit.*, p. 91.

3. Benjamin BALL, *La folie érotique*, Paris, J.-B. Baillière et Fils, 1888, p. 34-35.

4. *Ibid.*, p. 52.

«Rien n'est plus commun en pathologie mentale que les accidents de ce genre. On les rencontre dans un grand nombre de psychoses : dans la folie puerpérale, dans l'hystérie, dans l'alcoolisme, dans la manie aiguë ou chronique ; presque tous les sujets atteints de folie religieuse en sont victimes ; enfin, ce délire peut occuper à lui seul tout le terrain pathologique¹.»

C'est vraisemblablement ce genre de sensation délirante, commune aux dires de Benjamin Ball, que T. Philippe a éprouvé. C'est à partir de sa « nuit de noces » avec la Sainte Vierge à l'âge de 33 ans, en 1938, que se construit son délire, ou du moins qu'il prend toute son ampleur. Le récit qu'il en donne pourrait correspondre à une expérience délirante primaire, dont le mécanisme hallucinatoire est fortement suggéré :

«En 1938, à plusieurs reprises à Rome (Mater admirabilis, et Sainte Marie Majeure surtout, aussi à S. Pierre) je reçus certaines grâces très obscures, que je n'arrive pas encore à définir exactement et à classer : ces grâces n'étaient ni des lumières, ni des consolations ; tout en ayant les mêmes caractéristiques et les mêmes effets que les grâces intérieures de quiétude ou d'union, elles impliquaient une emprise divine du corps, nettement localisée dans la région des organes sexuels et rayonnant de là, comme de l'intérieur, sur tout le corps et sur l'esprit. Les 3 premiers mois je résistais à « ces grâces », qui reprenaient dès que je cherchais à me recueillir. J'ai souffert alors atrocement, le dilemme devenant de plus en plus angoissant : ou renoncer à ma vie intérieure liée de fait par Dieu à ces grâces (grand péril pour moi avec un tempérament très intellectuel et un sens aigu des courants modernes) ou me livrer à ces grâces mystérieuses en me confiant à la Très Sainte Vierge, qui semblait en avoir l'initiative. Après avoir beaucoup réfléchi [...] et consulté longuement un prêtre vénéré de tous pour sa connaissance théologique et son expérience contemplative², après quelques indications, qui m'apparurent providentielles, je reçus un jour, (à la suite d'une nouvelle consultation près de ce prêtre) une grâce de lumière très forte, qui fut suivie d'un appel intérieur plus intense que jamais. Après avoir supplié la Très Sainte Vierge d'écarter le démon, s'il en était l'auteur, je me remis entre ses mains immaculées, et je me suis laissé faire par Elle. Je fus pris en tout mon corps, toute la nuit, dans un recueillement et une intimité extrême avec Elle³.»

1. *Ibid.*, p. 60-61.

2. Son oncle Pierre-Thomas Dehau.

3. T. PHILIPPE, *Pro-memoria*, 1^{er} mars 1956, ACDF, p. 3-4.

Cette éclosion avait été peut-être préparée par les enseignements de son oncle Pierre-Thomas Dehau et les « prophéties » d'Hélène Claeys-Bouuaert¹. J. Vanier a tenu à Antoine Mourges des propos montrant son adhésion au discours de son père spirituel :

« Le P. Thomas me parlait des grâces qu'il a vécues en 1938 dans la petite chapelle « Mater admirabilis », dans l'église de la Trinité del Monte... C'était des grâces d'union à Marie qui prenaient tout son être. J'ai vu des notes du P. Thomas écrites pour son père spirituel, Pierre-Thomas Dehau, où il parle des heures d'oraison (souvent 5-6 heures à la file), qu'il faisait en communion intérieure avec d'autres personnes à qui Dieu l'avait uni. Ces notes pour Pierre-Thomas Dehau révèlent que le P. Thomas vivait des choses profondes et intimes avec Marie. C'est comme si Marie formait son cœur et tout son être. Marie n'est pas apparue au P. Thomas, mais vivait avec lui et en lui d'une façon mystique. Il faisait tout pour obéir au bon plaisir de Marie. Il ne faisait rien sans lui demander son conseil. J'ose dire qu'il vivait comme des épousailles avec elle. Et il voulait que tout ce qu'il vivait intérieurement soit supervisé par Pierre-Thomas Dehau². »

Il semble établi que la période où T. Philippe enseignait à l'Angelicum l'a mené dans un état de surmenage, qui a favorisé peut-être l'émergence du délire. Mais, ce dernier n'est pas sorti tout armé du crâne de T. Philippe. Il a été préparé par sa formation théologique, l'influence inspiratrice et facilitatrice de son oncle Dehau³ et de l'extrême spiritualisation familiale, les oracles d'Hélène Claeys-Bouuaert, l'ambiance mariale exacerbée de l'époque.

1. Cette femme dirigée par Pierre-Thomas Dehau, qualifiée de mystique, avait dit que « près du Saulchoir une œuvre de Dieu surgirait qui serait plus importante que celle de Catherine de Sienne ». Voir chap. 2.

2. Antoine MOURGES, *Des « sages et des savants » aux « tout-petits ». Aux origines des communautés de L'Arche, 1945-1965*, Mémoire de Master 1. d'Histoire religieuse sous la direction de Michel Fourcade, université Paul Valéry Montpellier III, p. 99-100.

3. Pierre-Thomas Dehau, lui aussi dominicain, au fort charisme, a été accusé d'avoir entretenu des relations sexuelles avec au moins trois religieuses, qui auraient été également les victimes de T. Philippe, Déposition de R1 religieuse au carmel de Nogent-sur-Marne, ACDF.

Avis psychiatriques de 1956 sur Thomas Philippe

En 1952, la dénonciation des pratiques sexuelles de T. Philippe a conduit les autorités dominicaines à l'éloigner de l'Eau vive et à faire un signalement au Saint-Office. Le dominicain semble alors avoir traversé une période troublée. Ainsi, le P. Paul Philippe, du Saint-Office, écrit au maître général des dominicains le 15 juin : « J'ose dire que pour la première fois le P. Thomas m'a fait peur¹. » Selon lui, ce dernier, menaçant de se suicider, laisse apparaître, « une marche foudroyante vers la schizophrénie et peut-être la démence précoce² ». N'étant pas psychiatre, le P. Paul Philippe ne manie pas les concepts psychiatriques avec précision, mais situe clairement l'état de T. Philippe dans le registre de la psychose. C'est quatre ans plus tard que nous aurons des observations plus précises de l'état mental du fondateur de l'Eau vive.

Après l'enquête sur l'Eau vive, qui allait déboucher en 1956 sur une condamnation de suspension pour « fausse mystique », les autorités ecclésiastiques ont considéré que T. Philippe n'était pas en bonne santé mentale. Son défenseur a d'ailleurs plaidé la maladie psychiatrique, plus précisément « *una psicosi autonoma, costituita da un complesso delirante appartenente alla varietà mistico-religiosa della paranoia riformatrice*³ ». De son côté, pour apitoyer ses juges, T. Philippe conclut son texte du 1^{er} mars 1956 ainsi : « [L'Église] n'a jamais condamné un malade, même si elle se montre sévère pour son comportement extérieur.⁴ » C'était en phase avec la ligne de défense choisie par son avocat, mais aucunement sincère, car T. Philippe ne s'est jamais considéré comme un malade mental, ce qui est habituellement le cas des délirants en raison de leur conviction absolue⁵. De son côté, le P. Michael Browne, maître général de l'ordre des Prêcheurs de 1955 à 1963, dans une lettre datée du 8 mars 1956 adressée au cardinal Alfredo Ottaviani, pro-secrétaire du Saint-Office, a écrit à propos de T. Philippe : « *Che ci sia qualcosa di disturbato nella sua psiche mi sembra quasi certo*⁶. »

1. Lettre du père Paul Philippe au maître général Suarez, 15 juin 1952, AGOP.

2. *Ibid.*

3. « Une psychose autonome, constituant un délire du type mystico-religieux de la paranoïa réformatrice ». Mgr Virgilio Caselli, 23 avril 1956, ACDF.

4. Thomas PHILIPPE, *Pro-memoria*, 1^{er} mars 1956, ACDF.

5. Voir *infra* p. 693, note 1.

6. « Qu'il y ait quelque chose de perturbé dans sa psyché me semble presque certain. »

Plusieurs avis psychiatriques spécialisés ont été émis immédiatement après la condamnation de 1956. Ils concluent tous à de graves perturbations mentales. Le premier émane du chanoine Géraud, sulpicien, amené sur la demande du Saint-Office à rendre une expertise psychiatrique, datée du 7 mai 1956. Il n'a pas vu T. Philippe mais a travaillé sur documents. Il affirme :

« 1) Le Père Th. Philippe est très vraisemblablement un malade ; 2) il est un malade dangereux, justifiant la décision prise à son sujet par la Suprême Congrégation ; 3) Il est un malade justiciable du régime d'isolement dans une maison de santé spécialisée¹. »

En juin 1956, le Dr Cossa, psychiatre à Nice, établit le rapport suivant :

« 1) Il semble qu'à la base il y ait une paraphilie (déviation sexuelle) dont le sujet n'a pas eu conscience pendant longtemps et qui ne s'est manifestée que tard. On sait que l'origine de ces névroses doit être cherchée dans les perturbations de la vie affective du jeune âge. Une analyse pourrait sans doute, à condition d'être assez longue, mettre en évidence ces éléments psychogénétiques. Nous verrons plus loin pourquoi nous ne la conseillons pas.

2) Les anomalies du comportement qui m'ont été décrites me semblent avoir pour base profonde cette paraphilie.

3) Quant aux conceptions mystico-érotiques qui m'ont été exposées, il est impossible de savoir si elles constituent un système de défense consciemment élaboré pour échapper à des accusations d'une extrême gravité ou si elles constituent un système délirant. L'attitude actuelle de l'intéressé, qui déclare reconnaître ses erreurs mais dénie au médecin la qualité nécessaire pour juger de ces questions, peut être interprétée dans l'une ou l'autre de ces hypothèses. Une très longue observation serait ici nécessaire pour conclure. Il est d'ailleurs possible qu'une telle observation conduise à une conclusion très nuancée, admettant le mélange d'un système de défense consciemment élaboré et de conceptions délirantes.

[...] Aussi, devant les incertitudes où nous nous trouvons, dans la pratique, la meilleure solution me paraît être de suivre le désir du Père Thomas, qui paraît souhaiter qu'on le considère comme normal et qu'on agisse en conséquence². »

Lettre originale autographe du P.M. Browne adressée au cardinal Ottaviani, Rome, 8 mars 1956, ACDF.

1. Analyse psychiatrique du chanoine Géraud, p.s.s., 7 mai 1956, ACDF.

2. Compte rendu de l'examen médical de T. Philippe par le Dr Paul Cossa, 18 juin 1956, ACDF.

Mi-juillet 1956, T. Philippe est conduit à Lyon, à l'hôpital des Frères de Saint-Jean-de-Dieu¹. Voici comment le père Ducatillon rapporte au Saint-Office les observations du docteur Larrivé, qui a eu le loisir d'examiner T. Philippe à plusieurs reprises, sans que l'on connaisse les informations dont il disposait par ailleurs :

« Il [le docteur Larrivé] ne pense pas que le cas du Père Th. soit pathologique au sens propre, ni qu'il puisse être traité comme tel. Il estime se trouver devant une déformation plus profonde, quasi structurale, en regard de laquelle nous avons toutes chances de nous trouver impuissants. Le Père, m'a dit le Docteur, est comme quelqu'un à qui, de naissance, il manquerait un bras : on ne pourra jamais le lui donner. Il estime se trouver devant quelqu'un dont le jugement est faux, et dont l'intelligence n'a pu briller que sur le plan conceptuel à la faveur d'une excellente mémoire. [...] L'éveil des sens se serait produit chez lui tardivement, mais avec une grande violence et dans un contexte physique et psychologique qui ont rendu possible les déviations devant lesquelles nous nous sommes trouvés placés. Le Docteur se demande si les raisons mystiques invoquées et qui ont servi à justifier certaines pratiques ont été tout à fait initiales, ou si elles ne sont pas venues à la rescousse, après coup. Au surplus, les explications que le Père lui a répétées dans d'interminables conversations d'où le médecin sortait épuisé et sans qu'il ait pu rien en tirer, lui paraissent saugrenues et indignes de quelqu'un de vraiment intelligent. Il a été frappé aussi de la puissance de mensonge du pauvre Père, au point d'être tenté de ne plus rien croire de ce que lui dit celui-ci. Le Père déclare que tout ce qu'on a dit de lui est faux, et dans le même temps il justifie par des arguments d'ordre intérieur les actes qu'on lui reproche. Il oppose au médecin de ne juger que du dehors et par suite de ne rien comprendre.

[...] Par ailleurs, le Docteur pense que le Père Th. est dangereux et qu'il ne renoncera à aucun des moyens qui lui seraient laissés de recommencer. Il pense par exemple que s'il obtenait la réduction à l'état laïc dont il parle encore quelque fois, il acquerrait par là une liberté d'action dont on pourrait tout craindre. Il estime enfin qu'il faut, le plus possible, écarter le Père de ceux qu'il a pu envoûter, et que le temps alors pourrait dissiper le complexe affectif qui a fait toute sa force auprès de certains². »

1. À propos de ce séjour, T. Philippe écrira : « Par esprit d'obéissance je me suis même considéré comme l'un d'entre eux et j'ai passé six semaines en hôpital psychiatrique », Supplique du P. Thomas Philippe au pape Paul VI, 2 février 1968, ACDF.

2. P. Ducatillon au commissaire du S.O., 29 juillet 1956, ACDF.

T. Philippe dira plus tard que cette période d'isolement et de fréquentation des malades mentaux à Saint-Jean-de-Dieu, Longueil-Annel et à l'hôpital psychiatrique de Clermont-de-l'Oise l'avait rapproché des pauvres, des malades, des faibles, en accord avec le message évangélique. Il avait perçu qu'une autre forme de relation, non intellectuelle, pouvait s'établir avec eux et les libérer. Il pouvait d'autant mieux les comprendre qu'il avait partagé leur condition et s'était comme eux senti rejeté et humilié, parce que considéré comme fou, alors qu'il ne se jugeait pas tel. Tenté de s'établir à l'hôpital de Clermont-de-l'Oise, il écrit : « Je me disais, il y a des prêtres ouvriers, pourquoi n'y aurait-il pas des prêtres malades¹. »

Caractéristiques du délire de Thomas Philippe

Les témoignages, notamment celui de T. Philippe lui-même, et les avis psychiatriques cités ci-dessus, complémentaires plus que contradictoires, permettent de faire l'hypothèse d'un délire chronique, de mécanisme hallucinatoire et imaginaire, relativement structuré autour de cette expérience délirante primaire d'union physique avec la mère de Jésus. Il ne semble pas s'agir d'hallucinations visuelles, mais probablement corporelles, touchant la sphère sexuelle. Aucun témoignage ne suggère des hallucinations auditives, mais elles ne peuvent être exclues, car les personnes trinitaires ou Marie s'adressaient à T. Philippe au cours de ses oraisons silencieuses, mais sans qu'il en précise les modalités.

La conviction est totale. Jamais de façon sincère T. Philippe n'a émis de doute sur sa doctrine. Elle s'imposait à lui comme une évidence. S'il a paru se renier à plusieurs reprises, par exemple dans sa supplique au pape Paul VI le 2 février 1968, c'est un faux repentir destiné à s'attirer les bonnes grâces du Vatican et à faire lever les sanctions qui l'avaient frappé. De façon souvent observée chez les délirants, il était à la fois réticent et surtout dissimulateur, ayant conscience de la mauvaise acceptabilité de ses propos par les autres, à l'exception de ses « disciples », mais en son for intérieur il restait convaincu de façon inébranlable et n'en admettait pas le caractère pathologique. Surtout, contrairement à

1. Xavier LE PICHON, *op. cit.*, p. 26.

ce qu'il a cherché à faire croire, il n'a jamais cessé ses pratiques sexuelles justifiées par sa doctrine. Il les a même continuées de façon compulsive, quasi addictive, jusqu'à la fin de sa vie. Les pulsions sexuelles sont à la fois agies et sublimées dans une construction théologique farfelue qui vise à les justifier.

Dans sa lettre à Mgr S. Desmazières, évêque de Beauvais, datée du 11 mars 1977, T. Philippe écrit :

« Il [Paul Philippe] admet difficilement les explications des deux psychiatres qui m'ont le mieux connu et qui affirment qu'au fond de la conscience humaine il y a un secret qui échappe à tout homme, même au psychiatre, et qui relève exclusivement de Dieu. Après les entretiens que j'ai eu avec le Dr Thompson, qui m'avait vu vivre et qui avait une véritable confiance d'ami en moi, celui-ci m'avait dit : "En définitive c'est vous seul qui pouvez savoir les raisons profondes pour lesquelles vous avez agi. Il y a là un secret entre vous et Dieu. Nous pouvons seulement à partir de l'ensemble de votre vie et des fruits qui paraissent en résulter, décider pratiquement si nous pouvons et devons avoir confiance en votre personne, en la rectitude profonde de votre cœur, ou non." Je sais qu'il m'avait gardé sa confiance, comme du reste le Dr Préaut¹. »

À défaut de la caution de l'Église, il s'abritait derrière celle de deux psychiatres amis, défenseurs inconditionnels, sans doute incomplètement informés². Les avis des psychiatres ayant examiné T. Philippe en entretien ou sur dossier sont d'un avis opposé, ainsi que les autorités vaticanes ou l'ordre dominicain, qui, au moment de son procès canonique, ont constamment estimé que T. Philippe était un malade mental³.

Les notes mégalomaniaques et persécutives ne sont pas absentes. T. Philippe se considère comme choisi pour annoncer au monde un nouveau message soulignant l'importance du corps. Les parties les plus

1. Lettre de T. Philippe à Mgr Stéphane Desmazières, 11 mars 1977, p. 10, AAI.

2. Les docteurs Robert Préaut et John W. Thompson ont écrit des lettres chaleureuses en faveur de T. Philippe, dont ils étaient proches, sans l'avoir examiné officiellement en tant que psychiatres. La lettre du Dr Préaut date du 21 décembre 1953 ; elle est adressée à une « Excellence » du Vatican, sans que l'on sache laquelle (doc. 4, Prot. N. 214/52, ACDF). Celle du Dr Thompson date du 17 mars 1956 ; elle est adressée au P. Paul Philippe (doc. 43, Prot. N. 214/52, ACDF). Ils ne se prononcent pas sur la santé mentale de T. Philippe, mais louent ses qualités humaines et spirituelles.

3. « Rapport d'Archives. Le cas du Rév. P. Thomas Philippe, o.p. », ACDF, 2021, p. 43, 45, 47, 49, 51.

basses sont en réalité les plus sacrées. La félicité dont elles sont la source est une répétition des événements cachés survenus entre Jésus et sa mère pendant leur vie terrestre et annonce le bonheur céleste. Elles sont aussi de la même nature que les relations ayant pu exister entre Adam et Ève avant la chute. Son oncle Dehau écrit dans *Joie et Tristesse* :

«C'est notre vie, à nous autres chrétiens dont les destinées sont éternelles, à nous autres surtout contemplatifs déjà installés dans cette éternité puisque le ciel ne sera que l'épanouissement de ce que nous sommes et possédons déjà!.»

T. Philippe se croyait investi d'une mission d'une grande importance. Jacques Maritain a rapporté ceci dans ses carnets à propos des ambitions de T. Philippe :

«Le Père m'a parlé longuement du Père Dehau et de l'âme secrète de l'Eau vive, révélation de l'âme contemplative que le Père Dehau admire tellement [...] Père Thomas Philippe envoyé à Rome par Dehau et cette âme contemplative : elle lui avait dit alors de parler au maître général, de lui dire que près du Saulchoir une œuvre de Dieu surgirait qui serait plus importante que celle de Catherine de Sienne. [...] Le Père Dehau m'avait parlé de cette grande œuvre, de cette floraison intellectuelle et spirituelle qui aurait lieu «au prix de fleur de sang». Cette âme parlait d'une œuvre d'Église (non de l'ordre), d'une espèce de congrégation ou d'ordre de la Sainte Vierge, sans forme extérieure ni constitution visible mais où il y aurait son esprit dans la liberté. C'est tout cet ensemble de lumière qui a fortifié le Père Thomas Philippe et l'a poussé à fonder l'Eau vive².»

T. Philippe pense annoncer un nouvel âge pour l'Église. Son message est trop novateur pour pouvoir être compris, mais le sera plus tard. Cela lui vaut beaucoup d'inimitiés, et, à ses yeux, le déshonneur d'être pris pour un malade mental. Les «initiés» et leur maître se vivent comme des privilégiés et se placent au-dessus de toute autorité et de la morale commune. Cette appellation des «tout-petits» et cette insistance sur les pauvres, les humbles, les personnes atteintes de handicap dissimulent mal un immense orgueil mégalomane. Il est question d'une «Œuvre», initiée par Pierre-Thomas Dehau, amplifiée par T. Philippe

1. Pierre-Thomas DEHAU, *Joie et Tristesse*, Paris, Éditions du Cerf, 1945, p. 128.

2. Jacques Maritain, Carnet personnel inédit, AJRM.

et devant être continuée par J. Vanier. C'est cette crainte d'une dérive sans fin qui se lit à travers les documents du Saint-Office et de la Congrégation pour la doctrine de la foi, comme ici, dans le rapport du père commissaire lors du procès canonique de 1956 :

«Les liens avec le [T10] sont aussi évoqués. D'après [T3], c'est elle qui aurait évoqué "l'Œuvre voulue par Notre-Seigneur et la Sainte Vierge", dont l'Eau vive n'était qu'un épisode : cette société spirituelle et cachée des "petits enfants" des deux Pères [Dehau et Thomas], impliquant une union allant jusqu'aux relations charnelles, comme les élus au ciel ("mystères glorieux"). Parmi les personnes appelées à étendre cette œuvre, le rapport met en cause Jean Vanier et Marie-Dominique Philippe¹.»

T. Philippe, même s'il fait mine d'être un fils très obéissant de l'Église et des supérieurs dominicains, ne reconnaît d'autre autorité que la sienne, ayant été bénéficiaire de ces grâces privées et intimes, et tout contradictoire est considéré comme un ennemi de Marie, voire diabolique. M. Guérault dans son témoignage au cours de l'enquête menée au moment de l'affaire de l'Eau vive, déclare : «Et il disait que ces lumières, portant sur lui et sa mission, il n'y avait que lui seul à pouvoir en juger².» T. Philippe se plaçait sur un piédestal, comme il l'était par ses nombreux admirateurs. On lui prêtait même un don de divination.

Le père Jean de Menasce écrit au père Paul Philippe le 21 mai 1952 :

«Il n'est à l'aise qu'avec ceux qui l'acceptent sans restrictions et se donnent à lui. [...] Comme sa supériorité dans l'ordre philosophique et théologique et naturellement, spirituel, lui paraissait incontestable (jamais je ne l'ai vu se dédire, reconnaître la légitimité d'un autre point de vue, sinon la seconde année de son enseignement, c'est loin), jamais il n'a eu le contrôle efficace d'un autre qu'il estimait plus que lui. [...] Désormais, il ne pouvait plus se conduire que seul, comme le premier ange. Des propos répétés par ses disciples indiquent qu'il se croyait dépositaire de secrets de la sainte Vierge que l'on ne pouvait dire même au PD (Dehau)³.»

Dans un texte écrit en 1956 à Lyon, T. Philippe dévoile une partie de ce secret :

1. Notes du P. commissaire sur T. Philippe, 16 avril 1956, ACDF.

2. Témoignage de Madeleine Guérault, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

3. Lettre du père Jean de Menasce au père Paul Philippe, 21 mai 1952, ADPF.

«L'amour ne s'exprime pas dans l'acte passager de la génération. Il n'est plus seulement au service de l'union des corps en une seule chair pour la transmission de la vie. [...] ces élus grâce à leurs corps forment une cité nouvelle, une Jérusalem céleste [...] occupée aux Noces, qui sont de Véritables épousailles non plus passagère, réalisée dans la nuit, comme en cachette, mais permanente et réalisée en pleine lumière de façon éternelle¹.»

Ou encore, ce passage au caractère incestueux² :

«Le petit Jésus en grandissants en amour et en âge n'a-t-il pas pour Marie des gestes d'amour de plus en plus hardis [...] qui prépare sa mère à un nouveau don qui peu à peu par des gestes de plus en plus intimes, de plus en plus libres... [...] l'habitude divinement – comme insensiblement – à être son époux³.»

L'extension en secteur, et non en réseau est la dernière caractéristique de ce délire⁴. Il a été partagé avec un nombre limité d'«élus» et n'a pas eu de caractère universel. Il a été caché, pour reprendre ce qualificatif si présent dans toute cette affaire, car son caractère scandaleux était tout de même perçu par ses adeptes. Mais le commun des mortels était considéré comme incapable de comprendre ces «vérités» destinées à ouvrir un nouvel âge de la foi et de l'histoire du salut.

Le caractère limité du délire est exprimé à sa manière par le sulpicien et psychiatre Mgr Géraud, qui avait fait une première expertise en 1956 alors qu'il n'était pas encore évêque⁵. Il en a fait une seconde en 1974, où il parle de «deux attitudes parallèles à cloisons étanches [...] l'une et l'autre parfaitement structurées⁶».

Enfin, la notion de violation de l'intimité est éclairante d'un point de vue phénoménologique. Les perceptions plus ou moins délirantes de T. Philippe avaient trait à l'intime, en particulier l'épisode central de sa nuit de noces avec la Vierge, où il a peut-être éprouvé un orgasme hallucina-

1. Texte de T. Philippe écrit à Lyon en 1956, AAI.

2. T. Philippe aurait entretenu des rapports charnels avec sa sœur, Cécile Philippe, prieure du couvent des dominicaines de Bouvines (Voir chap. 2 de ce rapport).

3. Texte de T. Philippe écrit à Lyon en 1956, p. 149, AAI.

4. Dans l'extension en secteur, seule une partie de la vie psychique est touchée par le délire, le fonctionnement étant indemne par ailleurs; dans l'extension en réseau, le délire infiltre progressivement l'ensemble de la vie psychique.

5. Voir *supra* p. 690, note 1.

6. *Votum* de Mgr Géraud, p.s.s., 30 août 1974, ACDF.

toire. Le psychiatre français Eugène Minkowski voyait dans le viol de l'intimité le mécanisme générateur de l'automatisme mental de Clérambault, mais il peut s'appliquer aussi à des états délirants tels que celui que nous décrivons¹. On perçoit en effet une forme de confusion qui ne respecte pas les différences et la distance entre les personnes divines et humaines. T. Philippe, comme à sa suite J. Vanier, donnent l'impression de vivre dans l'intimité de Jésus et de Marie, dont ils répètent les relations supposées avec leurs victimes, qui sont moins des personnes, des individus, que des instruments et des objets utilisés à la réalisation de ces actes, où le protagoniste s'identifie à Jésus ou du moins déclare agir en communion avec lui. C'est une «fausse mystique», pour reprendre le motif de la condamnation de T. Philippe par le Saint-Office en 1956, particulière à ce groupe, ancrée dans les abus sexuels, bien étrangère à la tradition chrétienne.

L'intimité psychique et parfois physique connaît une effraction de la part de J. Vanier, selon une marche progressive pour faciliter ses objectifs et en tester l'acceptation. Il existe en permanence une confusion entre for interne et for externe des personnes accompagnées. C'est à travers cette notion d'intimité que l'on peut aussi conceptualiser l'emprise exercée sur les âmes et les corps.

Cicatrisation sur un mode pervers

Le comportement de T. Philippe et de ses émules peut aussi entrer dans la catégorie de la perversité, les abus sexuels étant parfois le fait d'individus chez qui se mélangent psychose et perversion, sans qu'il soit toujours facile de les séparer. Ce mélange a été repéré par Jacques Maritain, qui note dans son carnet personnel, en date du 7 juillet 1952 :

«Charles Journet et le P. Paul Philippe [du Saint-Office] m'édifient définitivement sur l'histoire du Père Thomas. Pour moi c'est un cas extraordinaire de schizophrénie, – un vin trop riche (sincère soif de sainteté, etc.) dans une outre à double fond dont la pourriture fait tout tourner en perversion².»

1. Eugène MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, collection Quadrige, Paris, Presses universitaires de France, 1995 (1^{re} éd. Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1933), p. 205.

2. Jacques Maritain, Carnet personnel, inédit, AJRM.

Ces traits pervers ne sont pas pour rien dans la façon dont T. Philippe a exercé son emprise sur l'ensemble de ses adeptes, et donc sur J. Vanier. Il avait un grand pouvoir de séduction sur la plupart de ceux qui s'approchaient de lui, et il savait l'utiliser chez certaines femmes dans le dessein d'en abuser.

Un élément clé dans la pensée théologique de T. Philippe est la soumission totale aux personnes divines, et par ricochet la soumission totale de ses victimes à celui qui en est en quelque sorte le représentant : « C'est Jésus qui t'aime à travers moi. » Cet argument est souvent employé dans les cas d'abus sexuel dans le monde chrétien. Les divers témoignages rassemblés par le dominicain Paul-Dominique Marcovits dépeignent un T. Philippe autoritaire et peu soucieux de l'autre, avide de satisfaire ses pulsions, justifiant ses pratiques par des arguments religieux, bernant les femmes dont il abusait et qui étaient impressionnées d'avoir été choisies par ce « saint homme », qui leur intimait l'ordre de ne rien dire¹.

Dans la lettre du père Ducatillon au père Paul Philippe du 16 juin 1956, il est expliqué que T. Philippe prenait la place du Christ auprès de ses victimes :

« M. Huygue a, les jours suivants, vu les sœurs [de Bouvines] qui lui avaient été signalées. [...] Il a été impressionné par la profondeur des ravages causés chez certaines, – non seulement par les actes tout à fait répréhensibles auxquels elles ont pu être entraînées, mais chez celles-là mêmes qui ne furent pas à proprement parler complices, – par la nature de la direction spirituelle qui leur avait été donnée par le père Thomas Philippe. [...] Il apparaît que le P. Thomas Philippe devenait pour ses dirigées celui autour de qui toute leur vie gravitait. Il parvenait à leurs yeux à s'identifier à Notre Seigneur lui-même : après un moment de recueillement au cours de la confession par exemple, il leur parlait en les tutoyant et en les appelant “ses petites épouses” comme s'il avait été le Christ. Elles tenaient elles-mêmes à s'identifier à la Sainte Vierge, épouse de notre Seigneur tout autant que Mère². »

La duplicité et l'absence de sens moral de T. Philippe se déduisent aussi de l'enquête du Saint-Office, de sa correspondance avec J. Vanier, où il donne souvent des conseils pour tromper les autres, conseils que

1. « Rapport Marcovits », 18 mars 2015.

2. Lettre du père Vincent Ducatillon au père Paul Philippe du 16 juin 1956, III O 59, ADPF.

J. Vanier respecte à la lettre, de ses échanges avec les responsables des dominicains ou plus généralement de l'Église. Il utilise à l'égard de ses supérieurs un langage révérencieux pour s'attirer leurs bonnes grâces, échapper à leur autorité et continuer ses fornications. Il est appelé le « vicieux subtil » dans un document de la Congrégation pour la doctrine de la foi¹, peut-être par allusion au « docteur subtil », surnom du théologien franciscain du XIII^e siècle Jean Duns Scot. Comme l'ont relevé les psychiatres l'ayant examiné, il ruse et tient des propos peu fiables, manipulateurs, donnant des prétextes religieux à ses agissements.

Interprétant de façon erronée saint Thomas d'Aquin, T. Philippe conçoit la vie mystique comme une emprise de l'Esprit, une passivité, une soumission ou un abandon à Dieu, qui modèle et manipule l'être humain, lequel doit abandonner toute raison. Il utilise l'expression « proie d'amour ». Rien de mieux pour soumettre ses proies à tous ses désirs, puisque se soumettre, c'est se soumettre à celui qui par l'oraison silencieuse connaît directement les volontés divines. *Des Fleuves d'eau vive* est le livre dont le titre inspira le nom de la communauté créée par T. Philippe et il fut le premier que le dominicain donna à lire à J. Vanier². Il a été écrit par le dominicain Pierre-Thomas Dehau, oncle et père de substitution de T. Philippe, qui exerça une immense influence sur son neveu. On y lit ce passage, qui prédispose aux abus en tous genres :

« Pour pénétrer dans le sanctuaire du cœur de Jésus et y demeurer, il faut nécessairement que le moi ait disparu. Il faut arriver à le détruire, à l'exterminer tout à fait. [...] Si nous avons le malheur de chercher une autre réponse que celle-ci : j'obéis, nous sommes perdus. Poser un pourquoi c'est déjà désobéir. L'obéissance n'a d'autre raison qu'elle-même³. »

Les personnes avec qui T. Philippe entretient des relations sexuelles sont utilisées comme des instruments et niées dans leur existence comme personnes. Voici l'extrait d'une lettre de M.-F. Pesneau à Jean de La Selle :

1. « L'ordination sacerdotale de M. Jean Vanier. *Votum* du cardinal Paul Philippe », 9 mars 1977, ACDF, p. 8.

2. Antoine MOURGES, *op. cit.* p. 206.

3. Pierre-Thomas DEHAU, *Des Fleuves d'eau vive*, Paris : Association de l'Agneau, 1983 (1^{re} éd. Lyon, Éditions de l'Abeille, 1941), p. 77.

«Il s'agissait toujours de femmes vulnérables, souvent blessées par la vie, qui trouvaient auprès de lui écoute et tendresse. Le revers de la médaille était qu'il les emprisonnait dans des relations où personne n'était vraiment une personne, où personne ne pouvait trouver sa liberté – tout le contraire de ce que devrait être un accompagnement spirituel¹.»

Les arguments utilisés par T. Philippe pour parvenir à ses fins sont parfois déroutants. Ainsi, une femme abusée au début des années 1950 témoigne :

«Il s'est alors étendu sur moi, et à très prestement et habilement glissé sa main sous mon corsage pour me saisir les seins, tout en faisant une prière à la T. Ste V., dont les mamelles avaient allaité le Fils de Dieu. [...] Et il disait que si je voulais bien me prêter à ces choses, et s'il les demandait de la part de la T. Ste V., c'était pour l'aider à faire son rapport au Congrès de Rome sur l'Assomption².»

Une autre femme, abusée à la fin des années 1940, raconte :

«Le Père se livrait sur moi à toutes sortes de lubricités [...]. Il me faisait monter dans sa chambre, me faisait déshabiller, se déshabillait lui-même, me faisait coucher dans son lit, se livrait sur moi à toutes sortes de caresses. Il éprouvait une véritable jouissance sexuelle et m'a demandé maintes fois de boire le sperme me disant de boire ainsi au Cœur de N. S.³. Jamais il n'a eu de rapports conjugaux normaux du moins avec moi. Je ne donnerai pas plus de détails car qui peut le plus peut le moins⁴.»

T. Philippe possède donc toutes les caractéristiques du pervers sexuel (transgression morale, pratique sexuelle ritualisée dont il a besoin d'une façon impérieuse et exclusive pour atteindre la satisfaction, le partenaire étant considéré comme un simple objet au service de cette satisfaction, justifications donnant aux pratiques sexuelles un but élevé).

De plus, il n'entend pas au sens métaphorique le vocabulaire amoureux utilisé par les mystiques pour faire part de leur ineffable expérience : il le prend au pied de la lettre et donne au corps un rôle central,

1. Michèle-France PESNEAU, *op. cit.*, p. 163.

2. Témoignage M. Guéroult, 22 juin 1952, III O 59, ADPF.

3. Denis DE ROUGEMONT cite la secte des carpocratians, qui interdisait la procréation mais divinisait le sperme, dans *L'Amour et l'Occident*, bibliothèque 10/18, Paris, Plon, 1972 (1^{re} éd. 1939), p. 108.

4. Témoignage de M. Brunet, III O 59, ADPF.

alors que l'expérience mystique est plutôt conçue comme purement spirituelle et peut s'atteindre seulement par la mise à distance des sensations communes¹. À cela s'ajoutait un anti-intellectualisme, ou du moins le rejet de tout raisonnement et de toute doctrine hormis les siens, et le refus de toute discussion. Ses textes sont par ailleurs relativement hermétiques. Ses longs prêches à Trosly rebutaient la plupart des auditeurs, qui n'y comprenaient pas grand-chose.

Ces considérations éclairent ces propos de J. Vanier :

«Le père Thomas m'a atteint à un niveau infra rationnel. Qu'est-ce que c'est cet infra rationnel ? Est-ce que c'est de l'ordre de la mystique ? Est-ce que c'est une rencontre avec Jésus qui finalement a éclairé tout le reste ? Ce qui fait que la plupart des théologiens me fatiguent parce qu'ils me rejoignent sur le plan rationnel et pas l'infra rationnel. Et je ne sais pas très bien ce que ça veut dire cet infra rationnel. Mais quelque chose a été communiqué par le père Thomas de l'ordre infra rationnel, une communion avec lui qui fait que toute ma vision... j'ai une vision très unifiée de l'Évangile².»

T. Philippe se situe au-delà de la morale et de la raison, et donc n'éprouve aucune culpabilité à l'égard des personnes abusées. Pour se justifier, il considère qu'il pratiquait une sexualité et un célibat d'un ordre supérieur. En 1977, il écrit à Mgr Stéphane Desmazières :

«Les théologiens actuels semblent si souvent méconnaître que depuis l'incarnation de Jésus et sa naissance d'une vierge immaculée, la sexualité peut et doit être envisagée par le chrétien à trois plans différents, selon une triple dimension :

Au plan des faits : la sexualité concrètement est détraquée et toujours troublée par la faute originelle et par toutes les fautes actuelles.

Au plan de la morale : elle exige nécessairement d'être purifiée et rectifiée de l'intérieur par les vertus, et ce n'est qu'alors qu'elle peut avoir une véritable signification humaine.

1. Voir à ce sujet Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, T. 2, *L'Invasion mystique*, Paris, Bloud et Gay Éditeurs, 1916, p. 585-606. Voir aussi Denis DE ROUGEMONT, *op. cit.*, p. 359.

2. Rapport confidentiel d'A. MOURGES, «L'implication de Jean Vanier dans le groupe des "tout-petits" du Père Thomas Philippe, o.p., 1950-1970», février 2020, p. 33.

Au plan divin : quand Dieu avec le don de Sagesse la prend de l'intérieur, il peut l'utiliser directement d'une façon divine et cachée, en vue du Royaume, en donnant à la virginité une dimension toute nouvelle, inspirée et finalisée par l'amour divin. Il ne s'agit plus alors d'un célibat purement humain, qui implique toujours une sorte de privation, qui exige donc des sortes de compensations, mais il s'agit d'une virginité positive, où Dieu lui-même, de l'intérieur assume tout en nous. Il donne alors à l'homme un équilibre et une stabilité nouvelle venant de son union plus plénière et plus intime avec l'Esprit Saint et par lui avec Jésus et Marie¹. »

On trouve un large écho de ces considérations chez J. Vanier. Dans son ouvrage de 1984, *Homme et femme Il les fit*, il oppose aussi la sexualité génitale à une sexualité qui est « amour et célébration² ». Plus généralement, ce livre, comme l'ensemble des écrits et propos de J. Vanier, doit se lire et peut pleinement se comprendre dans la perspective de l'enseignement de T. Philippe, au-delà de considérations en apparence orthodoxes et banales. Ainsi ce passage, parmi beaucoup d'autres : « Jésus n'était pas un intellectuel ; il était simple ouvrier, fils de charpentier. Sa mère est restée silencieuse cachée, au service du corps de Jésus et du corps mystique³. »

La complicité entre les deux hommes se remarque aussi par la façon qu'ils ont de se justifier l'un l'autre, voire d'abuser des mêmes femmes, Judy Farquharson, la première femme s'étant plainte de J. Vanier, en étant un exemple : voulant parler à T. Philippe de ce qu'elle vivait avec J. Vanier, le dominicain lui a donné quelques rendez-vous dans la journée, puis l'a invitée à venir dans sa chambre tard le soir, après 22 heures, pour abuser d'elle⁴. Une autre femme ne se considérant pas comme victime, malgré le cadre abusif de sa relation avec J. Vanier, parlant à T. Philippe des relations qu'elle entretenait avec J. Vanier s'est vue répondre « assez évasive-ment [...] que peut-être J. Vanier avait besoin de cela⁵ ».

On reconnaît aussi dans les témoignages des femmes se considérant comme abusées par J. Vanier des similitudes avec ceux des femmes abusées par T. Philippe, même si J. Vanier apparaît moins brutal. Les

1. Lettre de T. Philippe à Mgr S. Desmazières de 1977, p. 27, AAI.

2. Jean VANIER, « *Homme et femme Il les fit* » : pour une vie d'amour authentique, Paris/Montréal, Fleurus/Bellarmin, 1984, p. 179.

3. *Ibid.*, p. 65.

4. Entretien 90.

5. Entretien 51.

similitudes portent sur les justifications données, en particulier l'assimilation entre J. Vanier et Jésus, et entre la femme abusée et Marie, explication entraînant plus une soumission perplexe qu'une adhésion et une compréhension quelconque. Voici par exemple le témoignage de la même Judy Farquharson :

« [...] Après avoir dîné ensemble, nous avons passé la nuit ensemble. Il m'a dit que c'était une union très spéciale, une union mystique et que Jésus m'avait appelé à ceci. Il a dit [...] que tout cela ne se passait pas entre nous, mais plutôt entre "Jésus et Marie". Il m'a demandé tout au long de notre rencontre si je comprenais. Avec ma tête, j'ai indiqué que oui, mais en fait je ne comprenais pas du tout¹. »

Confronté à ce récit de Judy Farquharson sur le point des justifications religieuses par un responsable de L'Arche, J. Vanier a répondu : « Je ne me souviens pas². » Comme pour T. Philippe, on peut se demander où se place le délire et où se situe la perversion. On peut constater aussi que les femmes abusées étaient plus ou moins perméables à cette curieuse théologie.

Délire à plusieurs

Si l'on admet que T. Philippe est délirant, que dire alors de ceux qui l'ont suivi dans son enseignement et ses pratiques, à commencer par J. Vanier ? Le sont-ils aussi ?

La description initiale du délire à deux est due à Legrand du Saulle en 1871³, mais la description la plus détaillée et marquante revient à Lasègue et Falret en 1877⁴. Il en existe des sous-classes et des variantes, notamment le délire collectif. Ce type de délire est en général induit par une seule personne sur une seconde ou plusieurs autres, qui subissent son influence et délirent à leur tour.

La conviction délirante chez les disciples de T. Philippe a été décrite ainsi dans une lettre du père Ducatillon au père Paul Philippe, du 13 juin 1956 :

1. Entretien 90.

2. Entretien 12.

3. Henri LEGRAND DU SAULLE, *Le délire des persécutions*, Paris, Plon, 1871, p. 217-278.

4. Charles LASÈGUE et Jules FALRET, « La folie à deux ou folie communiquée », *Archives générales de médecine*, septembre 1877, p. 257-297.

«L'impression qui ressort de ces premières démarches au nom du Saint-Office – elle est partagée par Son Excellence Mgr Renard et par M. le Chanoine Huyghe – est que nous nous trouvons devant des âmes qui sont prêtes à toutes les soumissions extérieures, sans la moindre hésitation ni la moindre résistance, mais qu'il sera très difficile de convaincre intérieurement. Il semble qu'elles se réfugient dans une zone de retranchement inaccessible. Si elles n'offrent aucune résistance extérieure, rien ne paraît non plus indiquer qu'elles reconnaissent vraiment ni qu'elles regrettent leurs torts. Elles demeurent dans une sérénité et une certitude étranges¹.»

En réponse, le père Paul Philippe écrit :

«Comme vous je reste déconcerté par la réaction des disciples intimes du père Thomas. Devant chaque nom, vous êtes obligés de noter presque invariablement : “Elle reconnaît sans difficulté le bien fondé des décisions, elle n’a pas voulu d’explication”, etc. Cette attitude est tellement semblable à celle que le père Thomas a adoptée que je tremble à la pensée que ces pauvres filles restent peut-être intérieurement accrochées à lui².»

Il n'est pas certain que ces remarques s'appliquent directement à J. Vanier, mais, jamais dans ces années-là, il n'a semblé opposer la moindre résistance à T. Philippe, auquel il a au contraire été totalement soumis. Pour cela, il lui a fallu désobéir à la sanction du Saint-Office de 1956 en continuant de fréquenter secrètement T. Philippe et en participant à la reconstitution du petit groupe de l'Eau vive à Trosly³.

Le Saint-Office connaissait ce lien entre J. Vanier et T. Philippe, parlant de fanatisme⁴. Le pape Jean XXIII avait directement demandé à J. Vanier de «quitter» T. Philippe :

«Lors d'une audience privée des parents Vanier, en compagnie de leur fils Jean dans les appartements privés du pape Jean XXIII, en juillet 1959, Jean se trouve seul dans l'ascenseur avec le pape qui lui dit : “Il faut que vous quittiez le père Thomas.” Jean raconte qu'il est parti le cœur blessé, mais intérieurement paisible : “Je savais que j'étais trop lié par Jésus au père Thomas pour pouvoir le quitter. Pour moi, le père Thomas était une présence de Jésus. Je ne pouvais le quitter qu'en étant infidèle à Jésus et à ce qu'il voulait de moi”⁵.»

1. Lettre du père Ducatillon au père Paul Philippe, 13 juin 1956, III O 59, ADPF.

2. Lettre du père Paul Philippe au père Ducatillon, 2 juillet 1956, III O 59, ADPF.

3. Voir chap. 7.

4. Voir *supra* p. 678, note 5.

5. Antoine MOURGES, *Des «sages et des savants» aux «tout-petits»...*, op. cit., p. 347.

Dans la réponse opposée à J. Vanier à sa demande de devenir prêtre, cet attachement à T. Philippe est l'argument qui a prévalu¹.

L'adhésion au délire de T. Philippe semble pouvoir être affirmée, d'un côté à travers les écrits intimes de J. Vanier, et certains de ses écrits publics, marqués par la pensée de T. Philippe malgré leur apparente orthodoxie, et de l'autre à travers ses comportements sexuels, calqués sur ceux de T. Philippe et teintés de la même couleur délirante et manipulatrice. Plus généralement, J. Vanier a retenu certains aspects du délire et de la perversité de T. Philippe, plus particulièrement ceux qui ont trait au corps. Pour le reste, dans ses écrits ou ses actions, il a développé une œuvre plus personnelle, mais l'ombre de T. Philippe a continué de planer au-dessus de lui.

Une des caractéristiques du délire induit est la disparition du délire lorsque l'inducteur est éloigné. Ce phénomène n'est pas observé chez J. Vanier, fidèle jusqu'à la mort à T. Philippe, dont l'emprise continuait d'habiter l'âme de son disciple.

Un noyau pervers narcissique au sein de l'Église catholique

L'influence de T. Philippe sur des fondateurs de mouvements religieux est large². Plusieurs communautés fondées à partir des années 1970 ont eu à leur tête des personnes ayant été dirigées spirituellement ou influencées par T. Philippe, et ont été le siège d'abus sexuels, à commencer par la communauté Saint-Jean, fondée en 1974 par Marie-Dominique Philippe, le frère de T. Philippe, condamné lui aussi en 1956. Il faut citer aussi Éphraïm, fondateur des Béatitudes, dont T. Philippe avait, dit-il, approuvé les abus sexuels. Thierry de Roucy, à l'origine de l'organisation non gouvernementale Points-Cœur a été sous l'influence de T. Philippe. Il a été réduit à l'état laïc en 2018 en raison de ses abus sexuels et abus de pouvoir. Il est à noter enfin que les abus se sont beaucoup plus facilement répandus dans des communautés religieuses qu'à L'Arche, où ils sont restés limités, la

1. Voir chap. 3.

2. Voir à ce sujet Céline HOYEAU, «L'influence des frères Philippe sur les communautés nouvelles», *La Croix*, 22 février 2021.

vocation de cette dernière, son inspiration et son système de fonctionnement n'étant pas les mêmes.

Tous ces faits ne sont pas sans évoquer les travaux de Paul-Claude Racamier sur les noyaux pervers narcissiques, dont les effets toxiques peuvent se répandre sur une étendue plus ou moins vaste. Il établit leur parenté avec le délire à deux, que l'on peut appliquer aussi au délire à plusieurs. Il écrit ainsi :

«Un domaine (un de plus) où se touchent psychose et perversité est celui de la folie à deux. [...] On sait traditionnellement que les partenaires de la folie à deux se trouvent dans des positions différentes : l'un est actif et dominant, l'autre est docile et dominé. Il y a chez l'un, plus de vigueur délirante, et plus de complaisance chez l'autre. L'un est halluciné, délirant par nécessité et convaincant par besoin ; l'autre est interprétant et convaincu par intérêt ; les bénéfices primaires du délire sont prévalents chez le premier, et chez l'autre, ce sont des bénéfices secondaires. [...] Ces diverses modalités sont toutes évocatrices du noyau pervers. À une différence près, qui est essentielle : c'est que le duo délirant apparaît moins manipulateur que le noyau pervers tel que nous l'avons décrit : le duo s'auto suffit, il ne cherche pas, comme le noyau pervers, à se nourrir aux dépens de l'entourage. [...] Mais entre ces organisations voisines et à plusieurs égards, apparentées, il est très probable qu'existent des configurations intermédiaires¹. »

Avec T. Philippe et ses adeptes, nous serions dans une configuration intermédiaire où s'observent des caractéristiques relevées par Racamier à propos du noyau pervers, qu'il différencie du délire à deux. Certaines des remarques de Racamier sur la perversion narcissique et le noyau pervers pourraient s'appliquer à T. Philippe, et dans une moindre mesure à J. Vanier², comme celles-ci :

1. Paul-Claude RACAMIER, *Les perversions narcissiques*, Paris, Payot, 2012, p. 121-122.

2. La question d'une structuration perverse de la personnalité se pose chez J. Vanier, sans qu'il soit possible d'y répondre avec certitude, les hypothèses allant plutôt vers une forme de personnalité limite, comme indiqué *supra* p. 677 note 2, mais les formes mixtes peuvent exister. On pourra se référer aussi sur cette notion de perversité au document de la commission doctrinale de la Conférence des évêques de France «L'arbre et ses fruits. Trouble ecclésial lié à la fécondité spirituelle des personnalités perverses», qui peut faire allusion à T. Philippe et J. Vanier.

«Comme de juste, il n'y a chez le pervers, aucune véritable conscience du caractère pervers de ses conduites. Pas non plus de censure interne énoncée par un surmoi : le pervers ne saurait qu'être déçu s'il échoue, et ne s'abstient que si le terrain n'est pas propice. Il est homme ou femme à marcher sur les pieds d'autrui, mais seulement sur ceux qui s'exposent et tant qu'ils s'exposent : dès lors que la proie du pervers a dénoncé la "combine", il se retire. Le "radar" des pervers suffisamment doués est tel qu'il suffit que la proie ait éventé la manœuvre pour qu'ils y renoncent ; le véritable pervers, dès qu'il se sent percé à jour, "décroche", non par conscience, mais par opportunisme. Il ou elle pourra faire mal, blesser, embarrasser, humilier : ce qui compte à ses yeux est de n'héberger en soi-même que peu de souffrance personnelle, à l'extrême et si possible, pas du tout¹. »

Il ajoute :

«Mais de toute manière, la vérité n'importe pas au pervers narcissique. Tout en masques et faux-semblants, couvert de vernis, il n'a que faire de la vérité : moins exigeantes et plus avantageuses sont les apparences². »

Concernant l'organisation d'un noyau pervers, Racamier écrit :

«En groupe ou en famille, le noyau pervers constitue une configuration dynamique organisée, active et durable. Son caractère pervers se définit à la fois par les personnalités qui le composent et par un mode de fonctionnement, lui-même caractérisé par le secret et la prédation ; la transgression des règles communes et le discrédit de la vérité³. »

Il remarque aussi :

«Le secret des noyaux pervers, c'est qu'ils se fondent sur une sorte de délire : un délire de grandeur, qui cependant n'apparaît pas sous des dehors délirants. Le sentiment de toute-puissance et d'invulnérabilité qui anime les agents du noyau pervers est bien plus qu'un fantasme : c'est une intime conviction ; elle est irraisonnable, inébranlable, délirante. Mais si l'essence est délirante, les modalités d'application pragmatique sont précises et socialement ajustées [...]. Les manœuvres d'un noyau pervers ne seraient-elles, en fin de compte, que les agissements (socialement assez habiles) d'un délire à deux ou à trois⁴ ? »

1. Paul-Claude RACAMIER, *op. cit.*, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*, p. 109-110.

Quand on sait le nombre considérable de personnes ayant subi des abus spirituels et sexuels de la part de T. Philippe, directement ou indirectement à travers les adeptes qui ont partagé son délire et reproduit ses agissements, au premier rang desquels son frère Marie-Dominique et J. Vanier, on peut parler d'un noyau pervers toxique installé au sein de l'Église catholique. La photographie où l'on voit ces trois hommes reçus par le pape Jean-Paul II en dit long sur leur capacité d'infiltration, de séduction et de tromperie, alors que le Vatican était censé savoir ce qu'il en était. Elle en dit long sans doute aussi sur les dysfonctionnements de l'institution ecclésiale.

La même question se pose à propos de L'Arche et du rôle toxique éventuel de ses fondateurs. Certes le délire collectif est assez marqué et constitue une hypothèse diagnostique plausible, certes l'habileté sociale est réelle, mais cela ne rend pas compte de la réussite de L'Arche, car le «délire» était réservé à un groupe limité et restait sectorisé chez ceux qui en étaient atteints. Le travail accompli dans toutes les communautés a fini par aller vers un fonctionnement différent de celui des premiers temps, plus professionnalisé et profane que celui du Val Fleuri et des tout premiers foyers ouverts à Trosly.

Si l'on peut parler de noyau pervers au sens de Racamier, on a peu d'éléments pour dire que sa toxicité a profondément infiltré L'Arche, sûrement parce que ce n'était pas un milieu fermé, comme peut l'être une congrégation, et que la multiplication des communautés a donné une grande autonomie à ses animateurs. L'arrivée rapide de nombreux assistants très divers venus du monde entier, l'absence de contrôle sur leur profil et l'absence de volonté de prosélytisme de cette doctrine en sont des raisons supplémentaires. Ce sont apparemment plus les révélations sur J. Vanier qui ont perturbé L'Arche que la vie cachée de ses fondateurs. La sidération a été grande, tant ce qui a été révélé en 2020 paraissait impensable. Le déni, la colère, la tristesse ou un sentiment de trahison se sont alors abattus sur les admirateurs de J. Vanier.

Conclusion

«Si toutefois l'on me demande ce qu'il convient de faire dans une institution de soins, lorsqu'un noyautage s'y opère, et compte tenu des dégâts qu'il exerce, ma réponse est simple : il faut cracher le noyau. Ce qui consiste essentiellement à retrouver la vérité et à la dévoiler», écrit Racamier¹. Les considérations psychiatriques ci-dessus ne prétendent pas atteindre la vérité. Elles n'ont d'autre objet que de livrer des pistes de réflexion, d'attirer l'attention sur tel ou tel point évocateur d'un mécanisme psychopathologique repérable et si possible éclairant. Le projecteur a été fixé sur certaines zones qui éveillent l'intérêt du spécialiste et ne sont pas nécessairement les plus visibles au non-psychiatre. C'est donc une vue professionnellement informée, et peut-être déformée. Donnons-en néanmoins les principaux enseignements, qui doivent être considérés comme des hypothèses. Le questionnement porte sur leur degré de vraisemblance et de typicité, d'autres hypothèses psychopathologiques étant possibles. Mais personne ne pourrait sérieusement considérer que tous les faits fermement établis à propos de T. Philippe et J. Vanier relèvent d'une absence de perturbations mentales.

Il y a peu de doute que J. Vanier ait été l'auteur d'abus sexuels sur des femmes majeures, qu'il a placées sous son emprise. Il a lui-même subi très vraisemblablement celle de T. Philippe, emprise puissante dont il ne semble jamais être sorti.

Il a reproduit les comportements sexuels inhérents à la doctrine du dominicain, quoique d'une façon moins brutale. Sa vie spirituelle aurait été marquée avant tout par le délire de son maître, délire que l'on pourrait qualifier plus spécifiquement de marialo-sexuel. Il a fait partie du groupe d'initiés ayant partagé ce délire mêlé de perversité. Il s'est efforcé de tenir cachées les idées de T. Philippe, auxquelles il est toujours resté fidèle. Il donne l'impression d'avoir agi sournoisement et hypocritement, notamment pour asseoir sa réputation, soucieux de renvoyer une image de maître spirituel et de saint, tout en se livrant à des actes contraires aux enseignements et aux décisions de l'Église catholique. Pour ce faire, il s'est vraisemblablement appuyé sur des motifs pseudo-mystiques.

1. *Ibid.*, p. 107.

Il est toutefois nécessaire de considérer que c'est une partie de la vie de J. Vanier, certes essentielle et structurante, mais une partie seulement. Comme dirigeant de L'Arche, il a développé une action dont on mesure le bénéfice pour les personnes atteintes de handicap. De la boue est sortie une fleur, pour reprendre un symbole bouddhiste, ou, plus exactement, malgré la boue.

PARTIE 6

Regard d'une psychanalyste

par *Nicole Jeammet*

CHAPITRE 20

Les dangers d'une solitude méconnue

Comment J. Vanier en est-il arrivé là ? Pour tenter de répondre à cette question qui n'est simple qu'en apparence, il faut commencer par préciser l'angle d'interprétation qui sera ici retenu. Mon approche est psychanalytique dans la lignée de S. Freud, mais enrichie de l'apport de Donald W. Winnicott (1896-1971). Winnicott, qui avant d'être lui-même psychanalyste était pédiatre, a été amené à mettre en lumière le poids de l'environnement et à ne plus seulement prendre en compte ce que chacun intériorise de ses expériences relationnelles. Je le cite :

« On ne saurait écrire l'histoire d'un bébé en tant qu'individu en se référant uniquement au bébé. Il faut l'écrire en tenant également compte de l'apport de l'environnement qui va au-devant des besoins de l'enfant ou échoue à les rejoindre¹. »

Ma démarche s'inscrit, en outre, dans le prolongement de mon expérience personnelle de psychothérapeute de mères et d'enfants au Centre de guidance du Pr. Michel Soulé, boulevard Brune, à Paris, d'enseignante de la psychopathologie de l'enfant à l'université Paris 5 René Descartes, et de toutes mes recherches et publications concernant l'intergénérationnel et plus généralement l'interrelationnel².

1. Donald W. WINNICOTT, *Jeu et réalité*, Gallimard, NRF, Paris, 1975, p. 99.

2. Parmi ces recherches, voir notamment Nicole JEAMMET, *La haine nécessaire*, Presses

J. Vanier venait de mourir. Une réputation de sainteté l'accompagnait alors. Quelques mois à peine après son décès, toute une partie cachée de sa vie est mise au jour : voilà qu'on découvre que, lui qui prônait dans L'Arche l'importance du célibat, avait entretenu des relations sexuelles avec plusieurs femmes dont six qui vont témoigner. C'est la sidération et l'incompréhension. Comment un homme aussi charismatique, aussi habité par la Parole de Dieu et aussi compatissant et plein de tendresse pour les personnes handicapées, lui qui voulait «révéler à l'autre sa propre beauté» (et qui parfois l'a fait aussi) a-t-il pu, à ce point, ne pas arriver à se mettre à la place des femmes qu'il séduisait en secret ?

Pour comprendre ce total contraste entre deux visages de lui-même, il nous faut faire un détour par son histoire à la fois intergénérationnelle et interrelationnelle – et tout spécialement l'histoire de ses expériences d'enfance. Pour chacun d'entre nous tout se joue en effet dans la relation – comme l'énonce Winnicott : «Je suis regardé, donc je regarde. Ai-je été regardé avec tendresse, ai-je eu le sentiment d'être accueilli avec plaisir ? Si c'est le cas, je serai alors en mesure de faire confiance. Ou au contraire ai-je eu le sentiment de ne pas exister dans le regard de ceux qui s'occupaient de moi ? Comment alors ne pas ressentir ensuite peur et méfiance à l'égard de tout autre ? Il est clair que cet impact émotionnel est particulièrement déterminant pendant les premières années de la vie – même si ensuite chaque rencontre reste un lieu de possible remaniement.

Cette approche semble d'autant plus pertinente que nous allons voir que le «maître à penser», on pourrait même dire «le maître à vivre» de J. Vanier, T. Philippe, s'appuie lui aussi sur une interprétation concernant la relation mère-enfant¹ pour justifier «mystiquement» sa conception de la relation homme-femme. Alors bien sûr, ce qui est difficile,

universitaires de France, 1989 ; *Le célibat pour Dieu*, Cerf, 2009 ; *Les violences morales*, Odile Jacob, 2001 ; *Amour, sexualité, tendresse : la réconciliation ?*, Odile Jacob, 2005 ; *Entre toi et moi, la découverte des possibles*, Odile Jacob, 2015.

1. T. PHILIPPE, *La vie cachée de Marie*, 1959 (rédaction), 1977 (1^{re} publication par La Ferme diffusion), nouvelle édition en 1988. Je citerai ici la pagination de l'édition de 1988.

c'est que désormais grands-parents, parents et J. Vanier lui-même sont morts et que la seule source restante pour l'analyse, ce sont les livres publiés (dont la liste est indiquée à la fin de cette partie), les écrits laissés et les témoignages oraux de ceux qui ont connu les personnes. Et pour tout compliquer, J. Vanier a lui-même mis une chape de plomb sur ses souvenirs d'enfance.

Quelques éléments significatifs de l'histoire de Georges Vanier

Georges, l'aîné d'une fratrie de cinq enfants, naît le 23 avril 1888 au Québec. Son père est décrit comme taciturne et souffrant d'«un complexe d'infériorité» et sa mère comme «très ambitieuse pour ses enfants». La famille est de tradition catholique, très influencée par un courant janséniste marqué par la peur, la hantise du péché, et un souci de maîtrise et de perfection¹. C'est ainsi que, partant pour la guerre en France, il emporte dans sa poche une liste de sévères exhortations se terminant par une description terrifiante de l'enfer :

«Si je commets un péché mortel je serai jeté en enfer pour l'éternité pour des millions d'années, autant qu'il y a de grains de sable dans la mer et quand j'aurai passé ce nombre d'années, mes tourments seront à nouveau ravivés.»

De son enfance, notons des expériences de rejet et de harcèlement par des gamins de son âge qui ne peuvent pas ne pas avoir laissé de traces :

«À 9 ans il entre au collège, il est toujours très élégamment habillé mais il y avait un bon bout de chemin de la maison à l'école et, ainsi habillé, il fallait traverser le barrage des œufs pourris et des tomates mûres lancées par les autres gamins du voisinage².»

1. Voici un jugement qu'a Pauline sur la spiritualité de son mari : «Il considérait que tout chrétien doit tendre vers la sainteté personnelle et avoir comme ambition suprême la maîtrise de soi et l'obéissance sans réserve», cité dans D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, 1994, p. 50.

2. Cf. le volume de Robert SPEAIGHT, *Georges P. Vanier, soldat, diplomate et gouverneur général*, Fides, 1972.

Est-ce une des raisons pour lesquelles il sera si solitaire et en retrait¹ ? Il aimait la boxe et avait une passion pour le hockey, et pour les victoires. En 1906, il quitte le collège Loyola, tenu par les jésuites ; il fait une retraite sans pouvoir décider s'il a une vocation. De 1906 à 1908, on a peu d'informations sur ce qu'il devient – simplement il est fait état de crises de dépression. Le père Gaume², un de ses rares professeurs avec qui il avait gardé des relations, lui écrit pour lui reprocher son manque d'empathie. En 1910, il tombe malade sans que cela semble interférer sur ses études puisqu'il est reçu à sa licence en droit en 1911. Il fréquente le poète Paul Morin. Dans sa correspondance avec lui, il est encore question de « dépression nerveuse ».

Le 1^{er} août 1914, la déclaration de guerre va changer le cours de son histoire. La France était le pays de ses ancêtres et son désir de se donner qui avait échoué par rapport à la vie religieuse trouve là une belle cause. Après quelques mois d'entraînement, son régiment est embarqué pour la guerre. Il écrit à sa mère :

« C'est un privilège... d'avoir cet âge et qu'au lieu de vies médiocres à la recherche de dollars et de boue, on peut retrouver les principes et les étoiles. Nous nous sommes si longtemps fixés sur la terre que nous avons oublié que les étoiles brillent encore. »

Deux extrêmes semblent ainsi présents en lui : une forte idéalisation avec un déni de toute peur, qui fait contrepoids à une très grande insécurité interne.

À ce propos, il est intéressant de lire toutes les lettres envoyées à sa mère (et quelques-unes à son père) ainsi que son journal intime entre 1915 et 1919³. C'est un courrier très abondant de part et d'autre, même si nous ne disposons pas des lettres de sa mère. Ce qui est frappant,

1. R. SPEAIGHT, *op. cit.*, p. 17 : « G. Vanier, très bon compagnon, n'a jamais eu d'ami intime parmi ses contemporains. » Un exemple parmi beaucoup d'autres : en septembre 1917, il a une permission de 12 jours pendant laquelle il se plaint de « se sentir très seul » (p. 64 du même ouvrage). R. SPEAIGHT, *op. cit.*, p. 64.

2. Le père Gaume était un jésuite français qui, écrit R. SPEAIGHT, *op. cit.*, p. 19, a contribué à ce que Georges décide de *devenir* un Canadien français. En quête de son identité, Georges Vanier n'ignore pas que sa famille a été française pendant des générations ; l'amitié de ce prêtre le décide à étudier sérieusement le français.

3. Cf. le livre de Deborah COWLEY, *Georges Vanier Soldier – The Wartime Letters and Diaries 1915-1919*, 2000.

c'est qu'il n'est jamais fait état de ce qui peut se passer avec les personnes de son entourage. Il n'évoque jamais une amitié ni masculine, ni féminine. Ce ne sont que des descriptions factuelles de paysages ou d'événements qui se terminent toujours par une vision idéale du monde. Un petit exemple, dans la lettre du 30 septembre 1915 : il est question de la sortie des tranchées et des exercices qu'il a pu faire – il parle de la frontière qu'ils espèrent repousser avec l'aide des Français. La lettre se termine alors sur un tableau totalement idéalisé des Français :

« Les Français sont splendides : leur entrain et leur détermination sont formidables et je veux saluer chaque homme et chaque femme rencontrés de cette nation la plus vaillante et la plus courageuse au monde. »

Concernant ce peu d'importance accordée à la relation, citons un petit passage d'une lettre du 1^{er} janvier 1916. Parlant du mariage de sa sœur, il dit que bien sûr il aurait aimé être là mais qu'il sera franc en disant qu'il préférerait s'y rendre présent par la pensée plutôt qu'en chair et en os. Son héroïsme à la guerre est plus important que la présence auprès de sa sœur. Et deux mois plus tard, il écrit qu'il a dormi trois nuits sur un morceau du gâteau de mariage et qu'il n'a rêvé de rien ni de personne... ce qui veut sans doute dire qu'il restera célibataire¹.

Et dernier point capital : l'importance qu'il accorde à une image de lui qu'il veut parfaite, et qui rejoint son désir d'héroïsme. Six fois dans les lettres revient ce souci d'être « beau » sur les photos et sa demande de supprimer celles où il se voit moche ou trop gros, ou encore ressemblant, comme il se décrit, à un chat fermant à moitié les yeux (31 juin 1916).

En 1916, un obus explose près de lui. Souffrant d'un gros choc, il est transféré dans un hôpital pour convalescents. Bien sûr, il cherche à rassurer ses parents alors qu'en même temps il fait état de dépression et de nuits sans sommeil dans son journal intime. Ses parents cherchent alors à le faire rapatrier. Alors qu'ils ont obtenu cette permission, il leur écrit : « je ne peux pas rentrer au Canada maintenant », et cela est encore une fois justifié par l'aspiration à une cause idéale. Cela rejoint une phrase de Claudel qu'il aimait citer : « La jeunesse n'est pas faite pour le

1. Cela fait référence à un rituel : il fallait dormir sur un morceau de gâteau de mariage et on attendait de rêver pour savoir si on se marierait et éventuellement avec qui...

plaisir, mais pour l'héroïsme¹. » Le 28 août 1918, alors qu'il dirige son bataillon, il est touché par une balle au côté droit et va perdre une jambe. Il écrit à sa mère : « La perte de ma jambe ne m'affecte pas le moins du monde. »

Quelques éléments significatifs de l'histoire de Pauline Vanier

Dans la famille Vanier, il semble se transmettre des angoisses dépressives depuis la grand-mère Thérèse, qui elle-même perd sa mère à l'âge de 3 ans et son père à 9 ans – ce qui fait que Pauline² comme Jean connaissent tous les deux une mère en grave dépression. Pauline naît à Montréal en 1898, elle est fille unique. Pour son père, Charles Archer, juriste éminent, il semble que la vie ne fut pas facile – « il s'épuisa au travail » et cependant ne fut jamais « pleinement accepté ni par les Canadiens anglais, ni par les Canadiens français ». C'était un homme brusque, aimant le sport et peu attiré par la littérature ou la religion. Il est à noter que sa femme et lui feront chambre à part – ce qui explique peut-être le fait qu'ils n'auront qu'un seul enfant.

Pauline est élevée comme une petite princesse solitaire et curieusement, à l'âge de 11 ans, elle est retirée de l'école où elle avait été scolarisée deux ans et demi plus tôt – ce qui restera pour elle une source d'insécurité et de manque important de confiance en elle. Il est noté aussi qu'elle n'invitait aucune amie chez elle, pensant qu'elle ne saurait pas les distraire. Elle ressentait – fait important – une intense attraction pour la religion. Sous l'influence du père Pichon, elle reçoit le message d'un Dieu aimant qui contraste absolument avec la conception janséniste qui sera (du moins dans un premier temps) celle de son mari. Elle se pose la question d'une vocation religieuse. Notons aussi que sa mère, qui

1. R. SPEAIGHT, *op. cit.*, p. 404.

2. Je tiens à préciser que je vais, dans les histoires de ces différents personnages, privilégier les aspects psychologiques, affectifs et interrelationnels, et que je ne prétends pas faire œuvre d'historienne. Voir notamment Mary-Frances COADY, *Georges and Pauline Vanier. Portrait of a couple*, McGill-Queen's University Press, 2011 ; Mary-Frances COADY, *Mercy within Mercy. Georges and Pauline Vanier and the Search for God*, Darton, Longman & Todd, 2015. Deborah et George COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, Montréal, Novalis, 1994 ; D. Cowley, *Georges Vanier Soldier – The Wartime Letters and Diaries, 1915-1919*, Dundurn, 2000 ; R. SPEAIGHT, *op. cit.*

l'emmène toutes les semaines faire les courses pour une femme pauvre et malade, lui donne l'exemple de quelqu'un qui se soucie des pauvres. À 19 ans, « rêvant d'indépendance », elle s'inscrit en secret à des cours de soins infirmiers, et quand ses parents sont mis au courant sa mère est très négative alors que son père est finalement fier d'elle. Ce que son fils Jean va exactement répéter en partant pour la marine, à 13 ans.

Dans le portrait qu'elle donne d'elle-même dans le livre de Deborah et George Cowley, elle dit combien elle était timide, complexée, et combien elle « se faisait remarquer de la façon la plus stupide qui soit¹ », accumulant gaffe sur gaffe comme on le constate souvent dans ce qui est relaté de son histoire. Elle ajoute combien elle aimait donner et non recevoir.

La rencontre rocambolesque de Pauline et Georges Vanier

Pauline, qui a entendu parler de Georges par un ami dans des termes on ne peut plus louangeurs, le rencontre quelques jours avant que ses parents ne partent en France avec elle². Il l'invite alors à déjeuner et lui offre un petit cadeau : des cartes militaires indiquant les champs de bataille où il avait combattu ! Même si c'est surprenant, elle se dit « toute émue », mais elle espère ensuite qu'il se manifesterait avant leur départ. Pourtant rien ! Pas d'autre visite ou message ! En fait, il s'avérera qu'il avait envoyé un bouquet de fleurs sur un autre bateau ! Elle est désespérée et se dit qu'« elle va lui montrer qui elle est » ! Effectivement, trois mois après son arrivée en France, elle se fiance avec un bel officier français (qui, curieuse coïncidence, avait, lui, perdu un bras pendant la guerre). Mais voilà que ces fiançailles « vengeresses » la plongent dans un état de désespoir profond : elle dit alors qu'elle allait à la messe tous les matins pour demander au Seigneur « de faire n'importe quoi pour la sortir de l'impasse ». Quatre mois plus tard elle trouve enfin le courage de rompre – son fiancé lui fait une scène épouvantable et disparaît pendant plusieurs jours, faisant croire (heureusement à tort) qu'il s'était suicidé³.

1. D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, 1994, p. 23.

2. Je m'appuie ici essentiellement sur le livre de D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, *op. cit.*

3. *Ibid.*, p. 28.

L'année suivante, en 1920, Pauline et ses parents reviennent au Canada. Elle rencontre alors un juriste qui travaille avec Georges et qui lui propose qu'ensemble ils lui écrivent une carte postale. Georges lui répond pour lui dire qu'il serait heureux de la revoir à Québec où il est allé rejoindre l'armée. «C'était la Providence, c'est pour cela que je crois à la Providence¹.» Elle le retrouve donc. Ils font des promenades en traîneau, dînent ensemble... Pauline attend *la* question qui ne vient pas. Il faudra qu'elle lui annonce qu'elle doit retourner le lendemain à Montréal pour l'obtenir! Et pour ses fiançailles, il lui offrira une petite bouteille contenant la boue de la botte de sa jambe amputée!

Il est intéressant d'écouter ce que Pauline dira de lui, des années plus tard, avec une certaine exaspération :

«Ce héros de la grande guerre n'avait aucune idée du comment courtiser une jeune femme. Il faisait comme au régiment : "Il m'invitait à déjeuner et il m'invitait à prendre le thé, et il me réinvitait à déjeuner et me réinvitait à prendre le thé. Il me parlait du dernier livre de philosophie de Bergson qu'il avait lu. – *Oh! dear, dear, dear dear!*"².»

Ils se marient donc et partent en Angleterre où, en difficulté pour s'intégrer, elle va très vite être enceinte de sa première fille Thérèse Marie Cherisy (du nom de l'endroit où Georges perdit sa jambe). Puis elle donne naissance à deux fils, Byngsie et ensuite Bernard en 1927. Ce même été, ils louent une maison de vacances où un incendie se déclare – ils arrivent à se sortir de cet enfer, mais tout dans la maison est détruit. C'est sans doute un événement révélateur de ses graves difficultés existentielles. Elle est alors en permanence accablée de maux de tête et de crises de dépression dont elle dit que cela dura sept années. C'est dans ce contexte que le 10 septembre 1928 naît leur quatrième enfant, Jean.

1. Je cite cette phrase car ce thème de la Providence est un thème récurrent dans les écrits de la famille Vanier.

2. Voir Mary-Frances COADY, Georges and Pauline Vanier..., *op. cit.*, p. 60.

Un environnement familial et mondial anxieux

Voici d'abord ce qui est dit des difficultés de Pauline à se vivre comme mère :

«Pauline, enfant unique manquant d'expérience avec les bébés, n'accéda pas facilement à la maternité, en dépit des sincères désirs qu'elle en avait et qu'elle déverse dans son journal. Elle était émerveillée devant ce tout petit bonhomme qu'elle avait mis au monde mais se sentait sans recours face à l'enfant qui hurlait et qui avait besoin d'elle. Elle s'émerveillait en revanche devant la facilité naturelle de Nanny Thompson à prendre soin des petits¹.»

Par exemple, il est relaté qu'une fois, «voulant punir Byngsie, elle l'avait pris sur ses genoux pour lui administrer une fessée avec une brosse à cheveux, mais qu'elle avait alors explosé elle-même en pleurs²». Ainsi elle semble incapable de manier l'agressivité – elle ne peut se vivre que «bonne» et «émerveillée» – et cette agressivité, elle la retourne contre elle-même, elle pleure comme si c'était elle la coupable.

Ce qui est frappant, c'est combien elle est pleine de contradictions. Elle avait ainsi, par exemple, un faible pour les enfants, ne ratant jamais une occasion de les serrer dans ses bras (elle qui sera pourtant incapable de le faire avec ses propres enfants!). C'est ainsi qu'un jour, à Paris, elle va être en retard à une grande réception. En fait, elle sortait d'un magasin et trouva un groupe de jeunes attroupés autour de la limousine de l'ambassade – «sans réfléchir une seconde, dit-elle, j'embarquai toute la troupe pour une petite promenade. Nous avons tellement de plaisir que j'en oubliai complètement l'heure!»

C'est ce que commente M.-F. Coady qui écrit :

«Quand Pauline se trouvait confrontée à quelqu'un dans l'adversité elle trouvait en elle le courage et la force de l'aider – force qui lui manquait pour elle-même» (*op. cit.*, p. 112).

Il y a à l'intérieur d'elle quelque chose d'impulsif et d'imprévisible qui semble lié à un besoin incoercible de prouver aux autres combien elle est tout aimable et généreuse. Sans doute est-ce une façon d'échapper à sa solitude et de se rassurer sur sa propre valeur? En tout cas,

1. *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 104.

nous verrons combien elle va effectivement se donner sans mesure dans des activités caritatives pendant et après la guerre.

À cette grave dépression maternelle se joignent deux événements alors que Georges est nommé à Genève : la crise économique mondiale qui crée un climat délétère ; une part des économies de Georges est engloutie dans le krach boursier de 1929. Voici ce que Pauline écrit à ce moment-là :

« Hélas mon état à Genève empira plus qu'il ne s'améliora. Je perdis 9 kilos. J'étais devenue un peu paranoïaque. J'avais peur de tout et de tout le monde¹. »

C'est dans ce climat que naît Jean en 1928, appelé Jock par sa nounou écossaise. En 1931, ils quittent Genève pour revenir à Londres, mais apparemment, Pauline reste profondément déprimée. Georges est toujours à découvert auprès des banques et certains jours, elle n'arrive pas à quitter sa chambre ; elle est rongée d'inquiétude et ne supporte pas l'idée de mettre ses enfants dans un pensionnat – encore une contradiction : elle ne peut ni s'occuper de ses enfants, ni s'en séparer. D'ailleurs, cette peur de toute séparation revient fréquemment dans son histoire. Par exemple, c'était déjà signalé à propos du départ de son mari quand elle était enceinte de Thérèse et qu'elle voulut à toute force l'accompagner alors qu'on lui avait conseillé de se reposer. C'est comme si se séparer équivalait à perdre l'autre. C'est d'ailleurs ce qu'elle écrit de Londres à Georges parti à Genève. Il faut dire que les alternances exaltation/dépression devenant de plus en plus fréquentes un médecin, le Dr Cassidy, avait été consulté et avait prescrit un repos de trois semaines :

« Mon petit, mon petit, si vous saviez combien je vous aime et combien j'ai besoin de vous, sans vous je me sens perdue et un vide horrible m'enserme². »

C'est à cette même période qu'en plus de son amour éperdu, elle s'autorise à exprimer aussi sa révolte : « Écrivez-moi de vraies lettres, pas des résumés de vos journées. » Elle parle de « casser l'armure » dans laquelle Georges est emprisonné.

1. D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, op. cit., p. 41.

2. Voir M.-F. COADY, *Georges and Pauline Vanier...*, op. cit., p. 95.

Car si, comme nous venons de le voir, Pauline est incapable d'intégrer avec ses enfants, ce sera hélas aussi évidemment le cas pour Georges, d'un tempérament obsessionnel. Il peut réécrire par exemple vingt fois un même texte. « Emprisonné dans son armure », une belle image pour caractériser Georges. Dans les livres écrits sur Georges, voici les trois seuls passages où Georges « joue » avec ses enfants : il leur donne une épingle pour qu'ils s'amuse à l'enfoncer dans sa jambe artificielle. Ou autre divertissement : il leur donne de la crème à raser et des lames de rasoir (ce qu'il fera avec sa petite-fille Laurence) et à chaque fois il conclut en s'émerveillant de ce qu'ils ne se soient pas coupés ! Puis, dernier exemple, dans un hôtel à Paris : « À l'hôtel, j'ai dû les faire jouer de 6 heures à 8 heures du matin pour ne pas soulever la colère des occupants des chambres voisines. À 8 heures, présumant que tout le monde devait être debout, je leur ai dit : "Maintenant, hurlez tant que vous voudrez"¹. » Il ne s'agit pas d'abord de s'intéresser aux enfants ni de partager un moment de plaisir avec eux ; il s'agit de donner une image irréprochable de la famille.

Alors bien sûr, Jean avait aussi une nounou qui a influé sur sa vie, ne serait-ce que par le fait que c'est elle qui l'appelle « Jock ». Malheureusement rien n'est écrit sur elle, sauf un tout petit passage :

« Georges l'appela "Jock" par amitié pour la nounou écossaise. Ce nom lui reste jusqu'à maintenant. Jusqu'à ce qu'il ait neuf ans, "Nounou" voulut absolument lui donner son bain et l'appeler "mon petit Jock"². »

Dans un entretien du 17 septembre 2013, Jean Vanier, évoquant exceptionnellement son enfance, dira : « Elle m'a sauvé, je l'aimais plus que ma mère. » Des années plus tard, quand Jock était dans la marine, il lui arrivait d'emmener Nounou au cinéma et, à ce jeune et grand gailard, elle disait : « Jock, mon chéri, donne-moi la main pour traverser la rue. » Ce lien qui perdure permet de penser qu'un certain attachement existait entre eux, donnant à Jean le souvenir d'une relation positive possible avec l'autre. Il est vrai que même si un certain vide relationnel perdure en lui, nous verrons qu'il sera capable, contrairement à T. Philippe, de manifester une certaine tendresse.

1. R. SPEAIGHT, op. cit., p. 419.

2. *Ibid.*, p. 43.

En tout cas, l'absence de contact avec ses parents affecte spécialement le petit Jean, qui un jour, alors qu'il a trois ans, se met à hurler à sa mère : « *I hate you! I'm going to kill you!* ! » Sentiments de haine, de rejet et de rage qu'il va enterrer au plus profond de lui pour se raccrocher à un idéal de vie qu'il trouvera, comme ses deux parents, dans la religion.

En décembre 1938, Georges est muté à Paris. C'est pendant cette période que Byngsie tombe gravement malade à Londres et qu'il passe à deux doigts de la mort. Il va en réchapper – ce qui sera interprété par Pauline comme un « petit miracle ». « Depuis ce jour-là, Georges et moi fûmes persuadés que Byngsie recevrait de Dieu une vocation toute spéciale. » Il va en effet devenir trappiste. C'est là un aspect très important du vécu familial qui va se décliner sous de multiples formes. Les exemples sont nombreux dans le livre écrit par D. et G. Cowley. En mai 1940, la famille cherche à regagner Paris et Jock attrape une sérieuse infection de l'oreille. Pas de médecins, tous réquisitionnés par l'armée. « Mais *la Providence veillait sur nous* : un médecin qui fuyait Paris s'arrêta pour demander sa route. Il accepta de drainer l'oreille de Jock. » Puis un peu plus tard, près de Poitiers, ils tombent en panne sèche et ils apprennent que toutes les stations-service sont dépourvues d'essence. « Je demandai aux enfants de sortir leur chapelet et de prier... après une bonne dizaine de minutes un homme apparut à la porte d'une station-service et finit par dire qu'il nous donnerait son dernier jerrican d'essence. »

En septembre 1937, Bernard et Jean, après avoir passé l'été à Montréal avec leurs parents, reviennent à Londres rejoindre leur frère aîné à Saint-John. Dans les rapports de fin d'année, Bernard est félicité pour son travail, alors que Jean fait l'objet de beaucoup de critiques pour sa lenteur, ses grandes difficultés à s'exprimer clairement. Il est question « d'un enfant turbulent et agité, fantasque, désordonné et manquant de concentration. De plus, à cet âge (il a 9 ans), il est petit et a moins d'endurance que ses frères² ».

À l'été 1939, les diplomates sont priés de quitter Paris et la famille Vanier émigre en Loir et Cher dans un château où l'ambiance est épouvantable. La domestique ne supporte pas les enfants et les accuse de

1. Voir Mary-Frances COADY, *Georges and Pauline Vanier...*, op. cit., p. 104.

2. Mary-Frances COADY, *Georges and Pauline Vanier...*, op. cit., p. 118.

vols. Un jour, Jean découvre un veau étranglé dans l'étable et lorsqu'il prévient le jardinier, celui-ci l'accuse d'en être l'auteur¹. En juillet 1941 naîtra un petit Michel, alors que Pauline a 43 ans. Cela suscite de vives critiques autour d'elle. « Plusieurs de mes anciennes amies me reprochèrent amèrement non pas d'avoir un enfant à 43 ans, mais d'avoir fait ce qu'il fallait pour avoir un enfant à cet âge-là² ! » Elle n'avait donc aucune morale³ !

Soulignons en outre le climat délétère qui règne cette année-là. C'est la guerre en Europe ; les Vanier veulent témoigner de la menace d'une possible victoire allemande et de l'importance de soutenir l'Europe en guerre – mais certains segments de la population canadienne ne voient dans la guerre que le désagrément du rationnement et pire, l'angoisse qu'un de leurs fils soit appelé. Les Vanier sont alors victimes d'un véritable rejet et un jour, Pauline, qui devait faire une conférence, est présentée comme « la grande simulatrice » :

« L'antipathie à notre égard était profonde. Nous commençâmes à recevoir des lettres et des téléphones de menace [...] On imprima même dans les journaux des accusations sans fondements sur notre vie personnelle et même sur nos enfants⁴. »

C'est cette même année, alors qu'il n'a que treize ans, que J. Vanier fait part à son père de son désir de s'engager dans la marine. Nous en reparlerons mais disons déjà que s'engager, c'était rejoindre les idéaux parentaux et particulièrement l'héroïsme paternel. En tout cas, ce lui sera une occasion de rencontrer son père et de recevoir son accord : « J'ai confiance en toi. Si tu penses que tu dois le faire, fais-le », lui dit-il. Cette scène J. Vanier en parle souvent : « Sa confiance en moi m'a donné confiance en moi-même, confiance dans mes intuitions. Il m'a donné une seconde fois la vie⁵. » En revanche, soulignons que sa mère supporte mal ce départ, témoignant de son vif attachement maternel.

1. *Ibid.*, p. 58.

2. D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, op. cit., p. 85.

3. Soulignons combien le plaisir sexuel était vécu comme immoral dans les milieux catholiques, et combien J. Vanier était imprégné de cette représentation.

4. D. et G. COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, op. cit., p. 84.

5. Marie-Hélène MATHIEU, avec J. VANIER, *Plus jamais seuls ! : l'aventure de Foi et Lumière*, 2011, p. 180.

L'importance des expériences relationnelles précoces

Il importe à ce stade de préciser quelques données théoriques sur l'importance des expériences relationnelles précoces¹ et sur ce que peut être une «mère suffisamment bonne²» – c'est-à-dire une mère qui donne à son enfant les meilleures chances de construire son identité.

Au départ, le bébé ne connaît que ce qu'il éprouve dans une bipartition du monde, où son moi se confond avec le plaisir, ignorant totalement la personne qui l'a procuré ; quant au déplaisir, il s'en débarrasse en le mettant dehors, à l'extérieur de lui et le fait équivaloir à ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire l'autre. Donc, le bon, c'est moi, c'est ce qui me fait me sentir bien ; le mauvais, c'est l'autre que je ressens comme une menace (on a là en germe l'origine de maintes formes de racisme). C'est bien ce premier clivage qui perdure chez certaines personnes.

Qui suis-je alors ? Et de même, qui est l'autre ? Le problème n'est donc pas d'emblée celui de l'accord, voire de la réciprocité, entre moi et l'autre, posés comme des entités allant de soi. Le premier problème est celui de leur progressive différenciation, à partir d'une expérience fondatrice d'entière confusion moi/autre, où les liens ont été éprouvés comme liens de dépendance passive et de besoin, engendrant inévitablement la haine et le rejet, donc la peur de l'autre. La question devient alors : comment se séparer de cet autre confondu avec soi, sans pour autant le perdre et se perdre avec ?

Alors c'est dans la possibilité de faire confiance à la mère que pourront se concilier ces inconciliables que sont plaisir et déplaisir, moi/autre.

Plus la mère est fiable, plus elle partage avec son enfant le plaisir de l'échange qui passe par le regard, le toucher, les paroles, plus se construit peu à peu un vécu de confiance. C'est-à-dire que, plus elle fait faire l'expérience à l'enfant qu'il peut prévoir et anticiper ses comportements, plus l'enfant accepte les moments de frustration et d'attente, donc de déplaisir, puisqu'il peut avoir confiance dans un retour proche du plaisir, et maintenir ainsi ce sentiment indispensable de continuité de

1. Nous renvoyons pour de plus amples développements au chapitre 3, «La relation mère-enfant : creuset de l'amour» de notre livre *La haine nécessaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Le fait psychanalytique, 1998.

2. Formulation winnicottienne qui insiste sur la toxicité d'une mère qui se voudrait parfaite.

lui-même. C'est la continuité relationnelle qui construit la continuité de l'enfant. Et en outre, pour que cette continuité ne soit pas fusionnelle, la présence d'un tiers, le père, est indispensable. Pour apprendre à être deux et construire les frontières de son territoire, il faut nécessairement être trois. C'est le paradoxe d'une continuité qui ne peut se construire que dans la discontinuité.

Alors, répétons-le, tout se joue dans la possibilité de faire confiance. Mais autre paradoxe : ce n'est pas moi tout seul qui vais décider de faire confiance. Autant l'intelligence peut se développer grâce à l'acquisition des connaissances, autant la confiance ne peut naître que d'un attachement *sécure* dans la relation à quelqu'un qui s'est montré fiable. Toute vie individuelle commence sur un horizon d'«alliance» avec un autre qui précisément initie ou non à ce goût et ce plaisir de la rencontre, de la mutualité ; or, certaines mères, par ailleurs pleines de bonne volonté, mais indisponibles affectivement par peur de la passivité, comme ce fut vraisemblablement le cas de Pauline, imposent leurs propres désirs sans pouvoir prendre en compte ceux de leur bébé ; elles n'arrivent pas à regarder leur bébé, mais se regardent elles-mêmes ; elles font alors expérimenter la rencontre, non plus comme un plaisir qui peut se partager, mais comme une violence, source d'«enragement» et d'excitation, vous attaquant au cœur de votre identité et vous faisant croire à un antagonisme entre les besoins d'être vous et la relation à l'autre. Comment ne pas voir que, dans ce cas, la réponse la plus appropriée sera de se protéger de la relation en essayant de s'auto-suffire ? Donc confiance et méfiance me viennent de l'autre, de l'environnement qui est le mien. En outre cette confiance faite et reçue ne concerne pas seulement ma relation à l'autre, elle se mue peu à peu en sécurité à l'intérieur de moi – c'est sur elle que se construisent mes bases narcissiques.

En résumé, soulignons combien alors le manque de fiabilité maternelle engendre un redoutable cercle vicieux : à la fois, par peur de l'autre, elle génère des difficultés relationnelles, et dans le même temps, elle empêche que se construise une estime de soi. En effet, la confiance en soi se construit (ou ne se construit pas) sur la confiance en l'autre et réciproquement. Ce à quoi il faut ajouter que, même si cette première rencontre est fondamentale, toutes les rencontres ultérieures pourront aider à construire cette confiance ou au contraire la détruire.

C'est bien cette double peine générée par un manque de fiabilité que va connaître cette famille. Si nous reprenons les histoires aussi bien des parents de Jean que de Jean lui-même, nous ne pouvons que constater combien ce regard enveloppant et tendre leur a manqué et combien tous les trois ont grandi dans un environnement familial à la fois bardé d'idéal et éminemment anxiogène par manque d'interactions sensorielles et affectives. Pour ce qui concerne Jean plus spécialement, deux extrêmes se vivaient en même temps. À la fois il y avait un aspect glorieux : son père Georges, héros de la guerre, a eu des postes prestigieux comme celui d'ambassadeur du Canada en France, lui donnant accès à des relations avec des grands de ce monde, par exemple la reine d'Angleterre ou avec plusieurs papes ; et à la fois un aspect terrifiant : ils ont connu la guerre et de multiples déplacements entre le Canada, la Suisse, l'Angleterre et la France, le krach boursier et des problèmes d'argent, ainsi que l'angoisse créée par les accès dépressifs de sa mère, Pauline. Aucune sécurité n'était donnée qui aurait permis de faire confiance... sauf peut-être celle attribuée à la Providence.

Dans ce contexte anxiogène, quelles relations vivaient Georges et Pauline entre eux et avec Jean ? Nous avons déjà évoqué « l'armure » héroïque dont s'était entouré Georges et que Pauline lui reproche beaucoup plus tard. En tout cas, ce qui apparaît évident, c'est combien Georges était incapable de se mettre affectivement à la place de Pauline. Comment un jeune homme peut-il offrir à une jeune fille qu'il courtise les cartes de ses tranchées, puis une boîte contenant la boue de sa botte le jour où il a perdu sa jambe ? Il n'avait aucune idée ni aucun désir de savoir ce que pouvait ressentir ou désirer Pauline. Son principal souci était de donner de lui l'image d'un héros, d'un homme d'honneur et de devoir qui s'était sacrifié pour sa patrie.

Quant à Pauline, à l'inverse de son mari, elle était hantée par une mauvaise image d'elle-même qui lui faisait vivre de graves états dépressifs et l'empêchait, elle aussi, de s'intéresser réellement à autrui. Georges, évacuant toutes les émotions négatives – et il est fait souvent référence à des vécus dépressifs au cours de son adolescence –, s'était enfermé dans le « tout bon ». Toutefois, dans son livre sur Thérèse Vanier, Ann Shearer (*op. cit.*, p. 12) note que, du fait de son poste d'ambassadeur, il était appelé « H. E. », c'est-à-dire « *His Excellency* », mais

qu'on aurait pu traduire par « *High Explosive* ». Derrière l'armure, bouillait une grande violence – les deux extrêmes coexistaient, dans une grande ignorance de l'existence de l'autre. Une anecdote m'a beaucoup interrogée : Georges s'était proposé à Mackenzie King, le premier ministre canadien, qui parlait très peu le français, pour faire la traduction d'une conférence sur la paix et voilà que très vite, au lieu de traduire ce que disait le conférencier, il s'est mis à dire ce que lui-même souhaitait dire « trouvant des phrases nouvelles et émouvantes pour évoquer le sacrifice des Canadiens à Dieppe¹ ». Un exemple parmi d'autres de sa difficulté à écouter ce que dit l'autre, et à en tenir compte.

Pauline, quant à elle, s'était laissé envahir par le « tout mauvais ». Ni Georges, ni Pauline n'avaient pu mettre des mots sur leurs émotions et tous les deux, de façon opposée, étaient finalement confrontés et à la même solitude et à la même confusion soi/autre. C'était ou la fusion ou la perte. Remarquons que, pour Georges et pour Pauline, la religion leur offre cet espace-tiers qui leur manquait dans leurs expériences relationnelles – religion dont il faut souligner qu'elle n'était pas la même pour chacun d'entre eux. Pour Georges, élevé dans une forme janséniste, primait la loi, le devoir et la peur de l'enfer ; pour Pauline au contraire la priorité était donnée à l'amour et à la miséricorde.

Dans ce contexte hautement insécure aussi bien sur le plan environnemental que familial, comment alors peut-on imaginer ce que Jean ait pu vivre ? Nous l'avons déjà dit : nous avons très peu de documents ou de témoignages à ce propos. Il faut d'abord faire une brève parenthèse pour évoquer les parcours de ses frères et sœur. Jean était le quatrième après une sœur Thérèse, deux frères, Benedict, dit Byngsie, et Bernard, puis un dernier frère, 13 ans après lui, Michel. Thérèse restera célibataire, très engagée et active dans les œuvres caritatives. Dans le livre écrit sur elle par A. Shearer (p. 18), il est noté qu'elle a attendu l'âge de 75 ans pour faire état « d'un combat poignant qu'elle a mené contre la dépression ». Resteront aussi célibataires Byngsie, qui se fera moine, et Jean. Les deux restants se marieront mais Pauline est amère de constater qu'ils vont tous les deux divorcer, alors qu'elle-même a créé un Institut de la Famille.

1. R. SPEAIGHT, *op. cit.*, p. 343.

Sur l'enfance de Jean, il importe de souligner que nous avons assez peu d'information. Sa mère est donc en grave dépression quand il naît et ne peut pas s'en occuper. C'est Nanny Thompson qui prend le relais de sa mère. Comment s'en est-elle occupée ? Nous n'avons aucun renseignement sur elle – simplement, on peut penser qu'elle lui a donné une continuité relationnelle qu'il n'avait pas eu avec ses parents et que Jean a gardé un lien avec elle. En outre, il va connaître la guerre et des déplacements incessants. Un jour, il est accusé à tort d'avoir tué un veau dans un château où la famille est très mal accueillie.

Formulons encore quelques réflexions sur J. Vanier, dans un collège où ses deux frères sont aussi scolarisés : autant les frères ont un bulletin louangeur, autant Jean est décrit comme un enfant turbulent et agité, fantasque, etc. Se sentait-il très complexé par rapport à ses frères et incapable de rivaliser avec eux sur le plan des études ? En tout cas, à treize ans, au moment de la naissance de son frère Michel qui, venant prendre sa place de dernier dans la fratrie, le libère d'une forme d'emprise maternelle, il décide de s'engager dans la marine. C'est aussi le moment où son père essaie de convaincre les Canadiens de venir en aide à la France envahie par les Allemands. Voici ce qu'il en dira plus tard :

« C'était la première fois que j'avais un désir, un désir qui venait de moi, et ce désir... me poussait à quitter la famille, à aller dans un collège militaire protestant. [...] Qu'est-ce qui m'a poussé ? Je me pose la question depuis des années. Je pense que c'est la conscience personnelle qui finalement nous porte, nous emporte. Je peux dire que j'ai été porté¹. »

Curieusement, ses journaux intimes des années 1941 et 1942, qu'il écrivait chaque jour, n'y font allusion qu'à de très rares occurrences. Ainsi, le samedi 16 mai 1942 : « Papa a des informations qui indiquent que je vais partir dans le prochain convoi de troupes le 1^{er} juin (absolument confidentiel). » Sinon, ce journal commence pratiquement tous les matins de la même façon – il y est question d'avoir « bien dormi » puis d'être allé à la messe et d'avoir communiqué – parfois d'avoir servi la messe – puis d'avoir pris son petit-déjeuner avec ensuite les différentes activités scolaires énumérées : physiques, maths, etc. Et sont beaucoup évoquées les activités sportives : handball, basketball, patinage, softball, hockey. Parfois J. Vanier

1. Entretien d'A.-S. Constant avec J. Vanier, 17 septembre 2013.

fait état d'un plat ou d'un gâteau qu'il a aimé, mais jamais ne sont évoquées des relations avec des camarades, ni ce qu'il peut éprouver à l'intérieur de lui. Ce sont des descriptions permanentes et répétitives des différentes occupations de la journée. Voici un des rares commentaires à propos de la naissance de son frère Michel le 8 août 1941 : « Allé nager. Lunch. Repos. Allé voir maman. Elle va très bien et le bébé, qui était éveillé, donnait des coups de pied. Très charmant. Dîner. Radio. Lit. »

Il m'a aussi été confié la correspondance de J. Vanier avec ses parents retrouvée dans les archives de J. Vanier, de 1935 à 1939. Les lettres de 1938 sont notamment très significatives. Ce sont les lettres qu'on peut souhaiter recevoir en tant que parents. Tous les codes de bienséance ont été appris et respectés. Mais là encore il n'est jamais question de relations avec des amis ; souvent, il évoque son frère Byngsie mais pour simplement dire qu'il l'a « vu ». C'est toujours le même mode de description factuelle avec une constante bonhomie : jamais il ne se plaint ni ne manifeste un désaccord – sauf une fois dans une lettre du 20 février 1938 (il a donc 10 ans) où il écrit en même temps à ses deux parents (« *Dear Mammy and Daddy* »), pour d'abord leur dire combien il a apprécié d'être avec eux la veille, mais aussi leur faire savoir que quand ils viennent le chercher pour un déjeuner, « Je ne souhaite personne avec moi sinon Bernard et vous deux » et la lettre se termine avec en très grosses lettres « *Lots of love from Jock* », puis en PS : « Vous pouvez venir nous prendre pour le lunch de mardi gras après 11 h 30. » Qu'en conclure si ce n'est qu'il ose dire là sa soif d'avoir enfin ses parents uniquement pour lui et son frère ? D'ailleurs avant d'exprimer cette revendication il écrit qu'il veut dépasser sa timidité mais qu'il ne veut pas que ça se sache et que de toute façon il ne pourrait le dire devant qui que ce soit – il a déjà, à la ressemblance de son père, le souci de donner de lui une image parfaite.

Il y aura donc toutes ces années dans la marine où il va, semble-t-il, être apprécié mais où, là encore, il va continuer à souffrir de sa solitude. Mais sans doute trouva-t-il dans la discipline de l'armée un cadre, une frontière qui le rassurait.

Avant d'aller plus loin, essayons de nous interroger sur le ressenti de Jean quand corps, plaisir et sexualité sont ainsi restés en friche par manque de reconnaissance et de partage aimant. Comment alors décrire son fonctionnement mental ?

Nous l'avons déjà écrit : ses expériences relationnelles ont été chaotiques et très angoissantes du fait d'une constante insécurité. Il n'a connu aucune continuité relationnelle. Ce n'a été que de constantes séparations avec une mère imprévisible et un père absent, dans un climat de peur entretenu par la guerre.

En général, la vie commence dans l'enracinement corporel et sensoriel et ce sont les échanges affectifs permanents avec l'environnement qui vont permettre de mettre en mots ce qui est ressenti, donc d'intellectualiser, et qui vont peu à peu apprendre à construire son territoire et à laisser l'autre habiter le sien – autrement dit, qui vont permettre de faire sa place à l'autre. Ici, il semble que ce soit l'inverse et que la vraie vie, faute de rencontres et de relations aimantes, ait été trouvée, voire « inventée » directement dans sa relation à Dieu, c'est-à-dire dans le « spirituel ». La référence au divin est constante (et dans ses journaux intimes il fait référence tous les jours à la messe et à la communion) avec une absolutisation du devoir et de l'honneur et une volonté d'oubli de soi. Ses seuls supports, il les trouve dans la prière et les rites. Et d'ailleurs, dans les lettres à ses parents, on peut aussi parler de rites conventionnels. C'est une constante répétition des mêmes formules apprises – formules toujours très « gentilles » et policées. C'est comme si la continuité était alors trouvée dans la répétition de mots appris, aussi bien dans sa relation à ses parents que dans sa relation à Dieu.

La seule échappatoire à ce carcan, à cette « armure », sera le sport qu'il pratique tous les jours, et qui lui permet de donner libre cours à tout ce qui bouillonne en lui. Mais répétons-le : du fait de la défaillance de l'intériorisation et de la représentation, et du fait de l'insécurité intérieure et des angoisses dépressives restées agissantes, aucun travail de séparation d'avec l'autre n'a pu vraiment s'enclencher, et il va se trouver prisonnier de son besoin de donner à cet autre un rôle d'étayage, qui, en retour, va lui faire craindre de dépendre de lui et donc de perdre son autonomie. Avec J. Vanier, nous sommes en fait dans ce qu'on appelle en clinique un « fonctionnement-limite » : ces sujets, du fait de distorsions dans les relations affectives précoces, vivent une grande insécurité interne, liée à des angoisses à la fois d'être abandonnés si l'autre dans la réalité s'éloigne, et à la fois d'être sous emprise si l'autre cette fois se rapproche. L'autre est donc ici vécu comme

potentiellement dangereux et non fiable. Mais ces angoisses liées à l'autre réel témoignent de l'incapacité qui a été la leur de prendre cet autre à l'intérieur d'eux : craindre l'abandon s'il y a éloignement, ou l'intrusion s'il y a rapprochement, c'est dire que ces sujets n'ont pas pu avoir accès à la catégorie de l'absence – autrement dit, ils n'ont pas pu se laisser habiter intérieurement par l'image d'un autre vécu comme bienveillant. C'est donc ici la question de l'autonomie et de la dépendance qui sera douloureusement en cause. On comprend mieux alors sa grande solitude et, ce qui revient fréquemment dans les commentaires de ceux qui ont connu J. Vanier, son besoin de maîtriser, que certains iront jusqu'à nommer de la « manipulation ». Mais comment faire autrement quand aucune confiance n'a été donnée dans les premières années de la vie ?

Une rencontre déterminante : J. Vanier et T. Philippe

C'est par sa mère, qui avait été sollicitée par T. Philippe pour l'aider à faire venir des Canadiens à l'Eau vive, que J. Vanier est mis en relation avec ce dominicain. Cette rencontre change sa vie.

QUELQUES ÉLÉMENTS DE L'HISTOIRE PERSONNELLE DE T. PHILIPPE

Félix Dehau, le grand-père de T. Philippe, avait demandé à sa fiancée, Marie, un dévouement entier au service de la religion et des bonnes œuvres. Ils se marient le jour de la Visitation de la sainte Vierge. En mai 1869, ils s'installent à Bouvines. Ils ont en tout douze enfants, dont le premier, Pierre, est décrit comme « délicat et nerveux ». Le 6 juin 1888, c'est la naissance de Jean, après huit sœurs. La mère manque alors de mourir en couches. Pierre, le futur « père Dehau », est ordonné prêtre : « Sa parole chaude et pleine de cœur est appelée à faire beaucoup de bien¹. » Il est noté que Jean donne du souci et comme il va mal, il est mis en pension – il y a un moment de sursis, puis il est noté que « ça va de nouveau mal² ».

1. Marie DEHAU-LENGLART, *Livre de famille*, Éditions l'Épi d'Or, tomes 1 et 2, tome 1, p. 229.

2. *Ibid.*, tome 1, p. 283, p. 290.

Deux choses sont à souligner : d'abord la primauté de la religion, puis la fragilité des deux garçons – il n'y a aucun commentaire sur les filles.

Concernant la future mère de T. Philippe, Élisabeth Dehau, il y a cependant ce commentaire étonnant : « Le 9^e prétendant s'est présenté pour Élisabeth, et ce n'est pas encore ce qu'il nous faut. » Qui fait ce commentaire ? Les parents ? Élisabeth ? En tout cas le 20 septembre 1901, Élisabeth épouse Henri Philippe, notaire. Ils ont eux aussi douze enfants, dont neuf sont entrés dans les ordres. Jean, le troisième, né en 1905, deviendra « le père T. Philippe » et Henri, le huitième, né en 1912, deviendra le « Père Marie-Dominique Philippe ». Il est à noter qu'Henri Philippe, le père, part à la guerre de 1914 et que le « père Dehau », le frère d'Élisabeth, prend alors, en un sens, la place paternelle auprès des enfants. Voici un commentaire familial :

« Le Père Pierre-Thomas Dehau exerça une influence indéniable sur ses neveux et nièces par sa personnalité puissante et insolite, son amour de la Ste Vierge, son charisme de direction spirituelle, et contribuera, ne serait-ce que par sa prière et son exemple à la multiplicité des vocations religieuses dans cette famille. Ses nombreux neveux et nièces passaient de longues heures en compagnie du vieillard, se relayant pour lui lire des textes hébreux, grecs, latins, allemands... auxquels de leur propre aveu, eux ne comprenaient pas grand-chose, mais que leur cher oncle, presque aveugle expliquait et commentait avec ravissement et grande élévation d'esprit ! »

Marie-Dominique Philippe dira de lui : « Le Père Dehau faisait partie de la famille mais il était un être très "séparé", qui vivait d'un secret très grand : l'amour de Marie pour lui². » Et la seule possibilité, pour rendre à Dieu Son amour, est d'accueillir chez lui Marie, la seule qui sut vraiment aimer Dieu³.

Mais il faut noter que Jean enfant connut des temps bien difficiles. On ne sait pas grand-chose de sa mère mais on peut supposer qu'une femme qui a tant d'enfants, et qui était elle-même d'une fratrie de douze enfants, n'a que peu de temps à consacrer à chacun d'entre eux. À 6 ans, Jean a le désir d'être prêtre. Puis il y aura la guerre pendant laquelle la

1. *Ibid.*, tome 2, p. 327, note 150.

2. Marie-Christine LAFON, *Marie-Dominique Philippe. Au cœur de l'Église du XX^e siècle*, DDB, 2015, p. 104.

3. *Ibid.*, p. 279.

mère se retrouve endettée et sans chauffage, seule avec ses neuf enfants, devant en outre loger des officiers allemands. À cette période, nu-pieds ou mal chaussés, les enfants firent l'expérience de bien des privations. Plus tard, Jean fit ses études chez les jésuites à Lille. En l'absence de transports publics pendant cette période d'après-guerre, il était obligé d'effectuer à bicyclette matin et soir, non sans mal, les 15 kilomètres qui séparaient la maison du collège. Il n'avait que 13 ans, les trajets lui prenaient un temps considérable dans chaque sens. À cause d'une surdité héréditaire, il avait du mal à suivre les cours et il était devenu un objet de moquerie pour ses camarades¹. Et alors qu'il est « un des plus forts de sa classe, il va échouer au bac » : « il a une mauvaise écriture et les examinateurs ne se donnent pas la peine de déchiffrer dans ce cas ».

Il n'est dès lors pas étonnant que Jean Philippe, c'est-à-dire T. Philippe sous son nom de religion, ait connu des angoisses aiguës d'abandon, avivées par les humiliations subies qui, dit-il, le faisait participer à l'agonie du Christ. Il faut lire A.-S. Constant :

« Il parle d'expérience, lui qui écrit que chacun éprouve différentes formes d'angoisse, mais que certains sont appelés à vivre [...] une angoisse aiguë d'abandon, de déréliction qui les fait participer à l'agonie du Christ : "Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ?"². »

Mais aussi, ce sont ces angoisses qui lui ont permis de s'identifier à tous ces pauvres handicapés et humiliés – ou plutôt comme l'écrit encore A.-S. Constant, elles lui ont permis d'être « poreux à leur souffrance³ ». Effectivement, il n'a pas construit de frontières, il ne se protège de rien et se laisse envahir par qui le souhaite : « Tant qu'on n'a pas souffert, on ne peut vraiment comprendre ceux qui souffrent. »

Ainsi J. Vanier répète à plusieurs reprises que L'Arche a été fondée par deux hommes qui ont été humiliés⁴, et au-delà, pourrait-on dire, par deux hommes qui ont énormément d'expériences communes – à commencer par leur prénom. La phrase telle que de J. Vanier la formule ne manque pas de surprendre toutefois. L'humiliation à laquelle J. Vanier

1. Kathryn SPINK, *J. Vanier et L'Arche*, 1990, p. 32.

2. A.-S. CONSTANT, *J. Vanier, portrait d'un homme libre*, op. cit., p. 128.

3. *Ibid.*, p. 129.

4. *Ibid.*, p. 130. Cité ici, ce que disait lui-même J. Vanier.

fait ici référence, c'est celle de la condamnation de T. Philippe et de ses conséquences. *Stricto sensu*, ils n'ont pas été humiliés. L'Église a dit le droit pour tenter de mettre fin au cauchemar qui se vivait à l'Eau vive et dans les monastères voisins. T. Philippe et J. Vanier ont ressenti le jugement comme une humiliation. C'est leur perception. Du point de vue de la justice, il n'est guère possible d'y souscrire.

LA MYSTIQUE COMME ÉCHAPPATOIRE ?

La théorie mystique de T. Philippe telle qu'elle est développée dans *La vie cachée de Marie* semble une issue inespérée aux angoisses de vide et d'abandon, dans une confirmation d'une présence de Dieu, «incarnée» dans la relation vécue entre Jésus et Marie. Nous avons pu observer combien la foi et les pratiques religieuses étaient fondamentales dans la famille Philippe, avec une vénération toute particulière pour la Vierge Marie. En 1938, devant la fresque de *Mater Admirabilis* à Rome, T. Philippe dit recevoir de la Vierge une révélation, dont il dévoilera certains aspects – les moins choquants – dans ce volume de *La vie cachée de Marie*, dont il faut d'abord lire quelques extraits :

«La mentalité du temps nous amène à voir toujours le point de vue humain et psychologique, et non pas celui de la foi et de la charité surnaturelle» (p. 19, édition de 1988).

Effectivement, pour lui, la vraie vie, la seule qu'il connaît, qui le rassure et qui vaut la peine d'être vécue, c'est la vie surnaturelle et il va être chargé de l'annoncer.

«Marie, la mère bien-aimée, l'Épouse, l'immaculée, a eu une vie complètement différente de la nôtre ; en elle il n'y a pas de "moi", cette conscience réflexive qui ramène tout à soi, cette activité excessive qui veut s'imposer sur un mode agressif et recherche la jouissance» (p. 35). «Chez elle la conscience mystique est stabilisée dans un amour surnaturel : c'est le grand mystère du cœur immaculé de Marie» (p. 34).

Voici un point fondamental de sa théorie : «En elle, il n'y a pas de moi.» Ce qui est intéressant c'est qu'il va à la fois faire de ses failles affectives un atout, et à la fois utiliser des préceptes évangéliques de l'oubli de soi et du sacrifice pour les justifier – mais au lieu que ce soit des tensions entre des contraires, bon/ mauvais, amour/agressivité, soi/

autre, il va absolutiser comme «tout bon» cet «oubli de soi» dans la radicale pauvreté, petitesse, le silence, le rien. Il n'existe plus, croit-il, laissant toute la place à Dieu ! Et il va dénoncer alors le «tout mauvais» représenté par la conscience réflexive, qui voulant mettre des mots sur les expériences de plaisir et de déplaisir, pousse à choisir le plaisir pour lui-même. Or, s'il n'y a pas de moi, il n'y a bien sûr, pas de recherche de plaisir en tant que telle, et donc pas de culpabilité. Mais, autre bénéfice de son point de vue, il n'y a pas non plus d'«autre». Sans moi, il n'y a pas de toi et donc pas de relation – ce qui supprime toute rivalité et toute idée d'engagement et qui en outre confirme dans la non-culpabilité. L'amour surnaturel dont vit Marie est un absolu d'innocence et de pureté qui se vit dans l'instant de l'adoration. Insistons ici sur cet «instant de l'adoration». Ainsi, chaque instant est vécu comme unique, rejoignant l'éternité et permettant d'ignorer le temps !

«L'Amour est pauvreté, humilité et docilité, pureté du cœur et sacrifice. Il est, au-delà de toute pensée et représentation, dans l'absolu de l'union d'amour» (p. 38). «Dieu est trouvé dans le silence : simplicité du tout-petit avec sa mère – passivité aimante essentielle à l'union d'amour» (p. 44). «Seul le tout-petit, nourri par sa mère connaît, grâce à ce contact intime, vital, l'union d'amour dans ce qu'elle a d'immédiat et de total» (p. 45). «L'Esprit Saint lui manifeste ses volontés quand il lui plaît.»

Et pour étayer sa thèse, il va s'appuyer sur les expériences premières du petit enfant avec sa mère. Cette thèse reprend des idées développées par deux psychiatres qu'il va fréquenter : le Dr Préaut et le Dr Thompson. Étaient-ce vraiment leurs idées ou les a-t-il déformées ? Voici ce qu'il dira dans un cours donné en 1973 sur «les âges de la vie» :

«Il y a chez le tout-petit qui boit une paix qui est le reflet de l'Amour... On sent bien que ce n'est pas une conscience d'instinct qui domine chez le tout-petit, mais une conscience de confiance et d'amour. La caractéristique fondamentale de cette conscience du cœur du tout-petit c'est qu'elle naît dans le contact même avec cette autre personne. Le tout-petit prend conscience dans l'union, dans la communion même avec sa maman, et non pas dans l'opposition ou la différence, comme au moment de la formation du "moi"¹.»

1. Sur ce point, voir le «Rapport de X. Le Pichon sur la place du père T. Philippe dans la fondation de L'Arche», 10 mai 2016.

Donc, ce qui va être à retrouver, c'est ce qui, écrit-il, se joue à l'origine de la vie : l'innocente communion dans la confiance, communion corps/âme, et communion soi/autre. Sauf qu'au début de la vie, lui ne semble pas avoir connu cette « communion avec sa maman » et il va non pas la retrouver, mais l'inventer à partir de son vécu abandonnique, lui faisant confondre communion, qui est à construire et dont il ignore toutes les étapes, avec fusion et confusion. En effet, nous avons insisté dans notre chapitre sur la relation mère-enfant sur le leurre que représentait cette communion première de l'enfant avec sa mère, et sur la nécessité d'un long travail de différenciation qui ne peut se faire que dans une relation de confiance peu à peu construite dans une continuité relationnelle. Or ici, sans cette continuité relationnelle, aucun « autre » n'a pu être construit.

« En elle l'Amour est virginal : en elle pas de moi jouisseur, pas de retour sur soi » (p. 47). « Dans l'Évangile il n'y a pas de béatitude de la jouissance, mais celle des larmes¹ » (p. 48).

Remarquons l'insistance mise sur « les larmes », la souffrance, le sacrifice et le martyr – expériences qui le renvoient à un vécu qui est le sien. « Marie devient une véritable esclave d'amour, Reine des prophètes. Son vœu de virginité est inspiré et finalisé par une soif du martyr. » Or, c'est après l'avoir fait participer à l'Agonie et à la Passion que meurt enfin notre moi et que Jésus peut alors nous faire entrer dans les intimités de la vie cachée (p. 151).

En Marie la conscience purifie tout ce qu'elle touche et est source d'unité. Marie n'existe que pour aimer et se laisser aimer (p. 51). Par cet amour virginal, Marie habite à l'intérieur même de la Sainte Trinité où n'existe rien d'extérieur à l'amour. Il s'agit d'un « nouvel Adam et d'une nouvelle Ève » qui n'ont comme objectif que la vie unitive : « Jésus ne donne pas à Marie son corps de façon sacramentelle ; dès l'Annonciation c'est dans une relation d'amour réelle et physique qu'il lui est donné. » Tout est finalisé par une vie unitive (p. 182) : « L'amour chez elle a été surnaturalisé dès la source, dans sa relation comme petit enfant avec sa mère. L'allaitement a quelque chose de pur, spirituel et

mystérieux. Le tout-petit a une attitude religieuse et recueillie. Marie, elle, est demeurée dans ce premier amour (mystère de l'allaitement dans l'oraison). Cet amour virginal imprègne tout son corps – l'amour peut se révéler sous les vestiges les plus humbles qui se rattachent au sens du toucher (sens le plus substantiel du point de vue de l'existence). L'Amour ne se révèle-t-il pas dans les touchers divins comme le souffle etc. ? C'est le mystère de l'eucharistie (p. 60) découverte dans le recueillement au milieu d'un monde de péché et de pécheurs. » On voit ici comment cette « surnaturalisation » sert à se protéger contre toute idée d'inceste entre la mère et l'enfant.

Deux remarques : d'abord, l'importance existentielle du toucher, car la sensation le fait accéder à la réalité de son corps et, pour lui, cela va être une façon de redonner vie au spirituel – sans ce toucher, il est déconnecté de la réalité¹. Ensuite, il est intéressant de remarquer qu'à la fin de ce paragraphe est fait allusion au « mauvais », au péché, mais pour le mettre dehors, ailleurs – il y a le monde de l'amour pur et innocent qui est le sien et dans lequel il vit, et à côté il y a « un monde de péché et de pécheurs » qui est... le monde des autres.

« Avec Joseph, sous l'inspiration du St Esprit, Marie institue une sorte de servitude royale et d'enfance spirituelle » (p. 64). « Joseph, au cœur pur, ne cherche qu'à plaire à Dieu dans le silence de l'amour. Le corps de Marie est réservé au bon plaisir de son Dieu – et Joseph est pour elle le représentant visible de Dieu » (p. 71). « Au sommet virginité du cœur et silence intérieur se rejoignent. L'Esprit Saint unit ses amis pour les aider à se dépouiller du moi et se plonger dans le silence de l'amour. Ce silence favorise les délicatesses d'un amour oublieux de soi, prêt à découvrir les désirs de l'autre » (p. 73). « L'amour ici-bas ne peut se réaliser que sous le mode du sacrifice. »

Nous avons là le « mode d'emploi » qui va être transmis aux disciples de T. Philippe : le corps d'une femme est réservé au bon plaisir d'un homme « qui est le représentant visible de Dieu » – homme et femme se donnant sous le mode du sacrifice dans le silence de l'amour et étant réunis par l'Esprit saint. Il s'agit encore et toujours d'être à

1. T. PHILIPPE, *La vie cachée de Marie*, op. cit., p. 47-48.

1. J'ai pu visionner un entretien filmé de T. Philippe qui confirmait cette quête permanente du contact qui était la sienne : il avait besoin de chercher sans arrêt l'assentiment du public en disant « vous voyez », « vous voyez » (DVD, La Ferme).

l'écoute du seul Esprit saint et de le laisser agir en soi... avec l'intention de s'oublier « pour découvrir les désirs de l'autre »... sauf que cet autre, répétons-le, est resté totalement confondu avec soi et n'a aucune réalité. L'autre, c'est lui ! Et il continue :

« L'Amour surnaturel est une soif brûlante de se donner à Dieu sous le mode des services rendus au prochain – l'action : un dévouement, un oubli de soi, un sacrifice (ce n'est plus contaminé par la concupiscence) » (p. 77).

Voici en revanche un aspect généreux que T. Philippe incarne dans cette disponibilité permanente à tout autre et surtout aux plus démunis. Dans une perspective de cécité, d'oubli de soi et d'ardeur corporelle, riche de toutes les confusions :

« Le Prophète a une conscience certaine de l'intervention de Dieu et celle-ci exige une foi aveugle » (p. 114). « Le corps de Jésus est un brasier. Jésus est ainsi le plus petit des enfants et l'Époux le plus ardent » (p. 123). « Depuis la faute, ce sens de l'intimité est perdu. Le Corps adorable de Jésus est l'unique instrument de la grâce. Le contact, l'union intime avec ce corps est indispensable pour tous ; c'est le signe efficace qui peut nous introduire dans la vie d'amour de l'adorable Trinité » (p. 152).

Le texte se conclut sur « les sagesse de l'amour » :

« Deux sagesse mènent le monde : prière et sacrifice qui hâtent la venue de Jésus – dimensions invisibles à la raison de l'homme. Ainsi, quand l'amour habite en une âme les sens externes eux-mêmes, bien plus que la raison, peuvent être des instruments immédiats de l'amour. Marie est instruite par une parole d'amour qui demande la présence, car elle se garde dans le cœur, dans le silence d'amour. Mais l'homme est libre d'accepter ou de refuser ce don de la grâce : soit il aura une attitude de passivité vis-à-vis de l'Amour infini, soit il choisira l'indépendance et la raison orgueilleuse. Pendant trois ans, Jésus a prêché pour inaugurer cette ère nouvelle d'Amour formée à l'image de la Reine, l'Immaculée. Et pour cette mission, Jésus a formé quelques disciples, à l'image de ce qu'il a voulu réaliser par lui-même en Marie. »

Ainsi T. Philippe formera lui aussi quelques disciples, « à l'image de ce qu'il a voulu réaliser par lui-même en Marie ». Mais avant de parler de sa rencontre avec J. Vanier, essayons de voir comment cette théorie « mystique », donnant du sens à ce qu'il souffre et le soulageant de ses angoisses, reflète son fonctionnement mental.

D'abord, redisons les fondements nécessaires à la construction de toute vie : c'est sur le plaisir partagé avec la mère que le petit enfant va peu à peu pouvoir à la fois se construire, et à la fois se séparer, pour trouver sa place. Or je crois que c'est justement de cela dont il est question ici. T. Philippe va « trouver » ou plutôt il va « inventer » (car précisément il n'a jamais trouvé ce plaisir partagé avec sa mère ni ensuite avec qui que ce soit) ce plaisir partagé entre Marie et Jésus – plaisir idéalement partagé, qui n'a rien d'affectivement partagé et restera un plaisir au départ plutôt solitaire. C'est ce plaisir qui va être absolutisé, et qu'il va appeler la communion, la « vie unitive », cette vie qui unit le corps et l'esprit, la terre et le ciel. Jésus et Marie, ses interlocuteurs dans la prière, viennent ainsi prendre la place de personnes réelles¹. Et ce qui est très original, voire génial dans cette théorie, dans la seule perspective de T. Philippe bien sûr, c'est que le corps et l'autre y trouvent enfin une place (place mêlant le réel pour le corps et l'imaginaire pour ce qui est de l'« autre »)... sans provoquer aucune culpabilité. En fait nous restons là dans les absolus inversés du début de la vie.

C'est le déplaisir – son vécu personnel d'humiliation et d'abandon – qui va être catégorisé comme « tout-bon et tout-bien » et donné comme impérative priorité sous la forme du sacrifice de soi, de l'oubli complet de soi dans le don total à l'« autre », dans une identification à l'agonie et à la Passion du Christ.

Et c'est le plaisir qui va être catégorisé comme « tout mauvais » et totalement ignoré – l'effort est justement de faire disparaître le moi jouissif et égoïste en voulant se maintenir dans la prière, le silence et l'unique volonté de tout donner à l'autre. (Ainsi dans ses rencontres avec les femmes, le plaisir qu'il peut y prendre ne sera pas ressenti comme le sien... mais comme celui qui se vit innocemment entre Jésus et Marie.)

Deux remarques :

1) Ce monde n'est pas tout à fait binaire puisqu'il y est sans arrêt fait référence à l'Esprit saint – ce lieu tiers. Sauf qu'on peut se demander qui est cet Esprit saint, quand on ne fait référence qu'à une petite voix intérieure en soi-même à laquelle il faudrait s'abandonner et qu'on ne demande jamais l'avis d'une personne tierce.

1. La vie spirituelle du père Thomas semble si intense ; il est si à l'aise avec Jésus et Marie qu'il en parle comme de membres de sa propre famille.

2) De même, que veut dire cette «passivité vis-à-vis de l'Amour infini»? Cette soi-disant passivité ou abandon n'est qu'une façon insidieuse (et inconsciente) d'imposer sa volonté... mais bien sûr ce n'est pas la sienne, puisque c'est celle de Jésus!

Ce sont toutes ces énormes confusions qui vont piéger ses relations avec des femmes dont il se voudra proche. Nous allons en reparler.

CE QUE DIT J. VANIER DE SA RENCONTRE AVEC T. PHILIPPE

Rappelons d'abord ce que ces deux hommes ont en commun :

Un vide affectif et une insécurité, sans doute plus accentués chez T. Philippe, qui leur font vivre une grande solitude.

Un vide qui a trouvé un colmatage dans le monde omniprésent du surnaturel et de la Providence, aussi bien chez les Philippe que chez les Vanier. Dans ces deux familles, la seule sécurité se trouvait dans la religion. Le réel pour eux, ce ne sont pas les expériences humaines, mais c'est à travers la prière, la relation à un Dieu omniprésent.

En se rencontrant, malgré la différence générationnelle de plus de vingt ans, chacun se reconnaît dans l'autre... cet autre qui le révèle à lui-même, en étant quasiment le même que lui – révélation identitaire qui fait comprendre l'importance existentielle de cette rencontre! Importance existentielle qui ne se démentira pas et qui crucifiera J. Vanier quand, après la condamnation de T. Philippe, il aurait fallu qu'il condamne lui aussi T. Philippe, qui a été à la fois son maître et un autre lui-même. Voici ce qu'il en dira lors du dixième anniversaire de la mort de T. Philippe :

«J'ai découvert très rapidement avec le Père Thomas quelque chose d'unique. C'est-à-dire découvrir à travers lui, à travers sa parole, à travers toute son attitude, que j'étais aimé de Dieu. Cette rencontre, chaque fois que je le voyais, m'amena à une très grande liberté intérieure, une joie, comme une lumière intérieure, une paix et un sentiment d'être renouvelé ou pardonné ou lavé. Je pense que beaucoup d'entre nous nous avons vécu une expérience de cet ordre-là avec le Père Thomas» (p. 306).

Il parle de «quelque chose d'unique»! C'est comme si cette rencontre venait enfin combler toutes ses attentes affectives restées jusque-là enfouies au plus profond de lui-même – pour la première fois, non

1. Ce sera un leitmotiv de séduction : ce n'est pas nous, c'est Jésus et Marie!

seulement il se ressent aimé par quelqu'un – il n'est plus seul – mais quelqu'un dont il ne se sentira pas totalement prisonnier, car cet amour le renvoie à l'amour que Dieu a pour lui, et qu'il a cherché depuis qu'il est tout petit. En effet, écoutons ce qu'il dit : il ne dit pas qu'il a découvert que T. Philippe l'aimait... mais bien qu'à travers lui, il s'est découvert aimé de Dieu – aimé de Dieu et «pardonné ou lavé». Il est lavé de sa culpabilité. Cela est capital et permet de comprendre son fonctionnement. C'est de liberté intérieure, de paix et de joie dont il parle : sa soif d'être aimé trouve enfin à être comblée – bien sûr, il y a alors l'importante part d'emprise que va exercer T. Philippe à son égard, mais cette emprise ne semble pas totale, en ce sens qu'elle semble d'abord devenir celle de Dieu : la foi en Dieu va être ce lieu tiers où il pourra retrouver une part de liberté.

Fin 1963, T. Philippe va s'installer à Trosly comme aumônier d'une petite institution pour handicapés mentaux, et pour Noël, J. Vanier vient lui rendre visite. Voici ce qu'il en dira après coup :

«C'était une attraction et une peur. [...] Une attraction vers un mystère et une répulsion devant ce qui est anormal. Mais par-dessus tout cela, ce qui me séduisait, c'était leur cri pour l'amitié. Tous, ils tournaient autour de moi, comme des abeilles autour de fleurs. Ils me touchaient, demandaient : "Tu reviendras nous voir?" Je l'entendais ce cri muet. Comme un cri énorme pour la relation. Quelque chose de très doux, d'une douceur incroyable. Entre eux, il y avait une certaine violence, mais dans le rapport avec moi, il y avait cet appel, ce cri pour que je devienne leur ami¹.»

Ces personnes handicapées qui poussent un cri énorme pour la relation sont à son image. Cette soif d'être en relation, c'est encore lui. À nouveau, il se laisse envahir par ses émotions en lien avec la rencontre. Ce ressenti va devenir sa boussole. C'est d'ailleurs sans doute ce qui fera son succès d'orateur. Il ne cherche pas à intellectualiser mais à faire éprouver ce qui pour lui devient le but de toute sa recherche : la rencontre avec une personne avec qui essayer de vivre en communion.

Cette rencontre avec des personnes handicapées va être pour lui décisive : elle viendra confirmer l'importance existentielle du toucher, du contact pour justement entrer en relation et cela renforcera – s'il en était besoin – son adhésion aux conceptions de T. Philippe sur la sexualité.

1. Entretien avec J. Vanier, 20 décembre 2013, cité dans A.-S. CONSTANT, *op.cit.*, p. 104

Voici ce qu'il écrit dans *Homme et femme il les fit* (1984)¹ :

«Quand un garçon abandonné par sa mère et mis en nourrice n'a pas reçu le toucher affectueux dont il aurait eu besoin, tout son corps appelle un toucher de tendresse d'une femme-mère. C'est le cas de Georges qui est dans une de nos communautés : il a un besoin presque incontrôlable de toucher et de caresser les femmes, de les attirer vers lui. Son besoin de toucher et d'être touché n'est pas d'abord de l'ordre de la sexualité génitale. Ce n'est pas une pulsion sexuelle à proprement parler. C'est le cri de son corps carencé qui veut être aimé et apprécié par une femme-mère. Le corps, en effet, se souvient des carences du toucher.»

Et dans *Jésus, le don de l'amour* (1994), il dit sous une autre forme l'équivalence chair/divin dans le don de soi à l'autre, qui transfigure la sexualité :

«Le Verbe ne s'est pas fait chair comme on revêt un vêtement dont on se débarrasse ensuite, c'est la chair qui devient divine. Elle devient le moyen par lequel cette vie d'amour de Dieu, en Dieu, se communique. Cette vie n'est pas une idée qu'enseignent les livres ou les professeurs : c'est la présence d'une personne à une autre, le don, le don total de l'une à l'autre, Cœur à cœur, Communion dans l'amour.»

Et cette communion, il va la relier au mystère de l'incarnation :

«Je considère que l'on parle beaucoup trop de sexualité et pas assez de communion, qui est le besoin fondamental de l'être humain. Il faut réfléchir sur la relation entre communion et corps, entre collaboration et communion, sur ce qu'est une communion brisée et sur ses conséquences. Je voudrais aussi aller plus en profondeur et traiter du mystère de l'incarnation : le fait que Dieu est trois personnes en communion l'une avec l'autre et que Jésus est venu pour partager cette communion avec les hommes².»

Ainsi il va souscrire à cette notion d'«amour d'amitié» dont parle M.-D. Philippe qui n'a rien à voir avec l'amitié utilitaire ou l'amitié de plaisir :

«L'amour d'amitié, lui, est spirituel. Il n'exclut pas la passion. Il l'ennoblit, la dépasse. Il est profond et personnel. Choisi librement. Et mutuellement.

1. J. VANIER, *Homme et femme, il les fit*, Fleurus, 1984, p. 72.

2. K. SPINK, *op. cit.*, p. 182.

Il veut du bien à l'ami et le respecte. Il procure un peu de repos et une grande joie car on se sent aimé de l'aimé¹.»

Il parle alors d'amour *interpersonnel*. Les mots sonnent juste ; Comment ne pas y adhérer à première lecture ? Mais derrière ces mots, tout est resté confondu. Comme chez T. Philippe, un manque abyssal d'authentiques expériences vécues de plaisir partagé et d'enracinement corporel a empêché que se fasse tout un travail de séparation d'un autre reconnu tel – avec qui alors construire des liens. D'où un manque de confiance en l'autre et en soi qui vont générer une peur de toute dépendance.

Mais précisément, c'est dans cette confusion qu'une issue est trouvée : oublions donc le corps et ses sensations et ce manque de confiance en soi et en l'autre ! Oublions tout ce qui est «humain» ! La réalité n'est-elle pas dans la Providence ? Car si tout commence dans la vie surnaturelle, dans une vie tout est déjà réalisé et unifié dans l'Amour – comme le théorise T. Philippe, le corps et la sensation peuvent alors devenir des instruments mis directement au service de la communion et de l'adoration silencieuse. Au lieu que les contradictions Bien/Mal, Soi/Autre, continuité/discontinuité, soient transformées en paradoxes de vie, elles ont été abolies dans un Absolu spirituel de la relation qui mélange le même et l'autre, la sensation et l'affect, le corps et l'âme. N'existe plus que la volonté de Dieu à laquelle se soumettre. Ainsi, répétons-le, car c'est difficilement compréhensible, dans toute relation humaine vécue par Jean, ce n'est pas de cette relation – sexuelle ou non – dont il s'agira, mais à travers elle, de la relation à Dieu – ce qui expliquera que la plupart des relations intimes qu'il pourra avoir avec des femmes seront pensées dans la prière et dans le silence de l'adoration.

Si donc nous essayons de comprendre ce fonctionnement, trois évidences en découlent :

«Mon expérience me montre que la pulsion sexuelle est un cri pour la relation, encore plus qu'un cri pour le plaisir. [...]»

1. M.-C. LAFON, *op. cit.*, p. 427.

«Si on pouvait cesser de voir la manifestation de la sexualité génitale comme l'exercice d'un droit au plaisir ou comme un problème à régler, si on pouvait y reconnaître l'appel à créer des liens permanents pour sortir de l'isolement, on ferait alors un grand pas dans les voies d'une véritable éducation¹.»

«En chacun se trouve le cœur innocent de l'enfant où réside la grâce de Dieu. [...] car la grande souffrance, le grand péché de l'être humain, c'est de ne plus croire à l'innocence de la communion et de la confiance mutuelle qui ouvrent à l'universel. [...] Pour être fécond, il faut être deux. [...] Dans la vision chrétienne de la sexualité, l'homme et la femme rendent présent le mystère de la Trinité. Notre Dieu n'est pas un Dieu solitaire, c'est le Dieu en trois personnes².»

Et il va développer une théorie très intéressante du plaisir comme «intermédiaire»: «Lorsque le plaisir est pris comme une fin en soi, comme un absolu, il nous enferme sur nous-mêmes. Lorsqu'il est conçu comme un ressourcement et comme un don, il nous ouvre vers les autres. Le plaisir alors n'est plus un écran qui nous empêche de voir les autres. Il devient un intermédiaire [...] pour aller vers les autres, se faire des amis, les aimer et coopérer. C'est donc là le plaisir sous sa plus belle forme³.»

Le temps prend un sens particulier: l'éternité ne passe pas et la continuité est trouvée en Dieu, et non dans la relation à quelqu'un en particulier. Ce sont des engagements sans engagements humains grâce à l'instant présent de la vie unitive.

L'évidence du célibat: il s'agit de vouloir se donner à tous en Dieu – ce qui permet d'être protégé de toute relation particulière puisque l'envie est de se donner entièrement à chacun et à personne en particulier. Ne comptent que le partage, le souci de la rencontre et du don de soi.

Cependant, en un sens, cette issue lui a permis d'unifier, à sa manière, corps et âme, et de trouver, en cohérence avec sa foi dans les théories de T. Philippe, une forme de plaisir, de son point de vue, à vouloir tout donner (tout donner *et non partager*) dans la relation à l'a/Autre. Il a trouvé là un élan et un sens à sa vie avec, hélas, sa part d'ombre, liée à sa

1. J. VANIER, *Homme et femme il les fit*, op. cit., p. 111.

2. *Ibid.*, p. 46 et 160.

3. J. Vanier, *Homme et femme Dieu les fit*, Presses de la Renaissance, 2009, 2^e édition, p. 223.

difficulté à recevoir et sa peur existentielle alors de dépendre de quelqu'un! Remarquons que le choix de s'occuper de personnes handicapées a été une expérience heureuse: à la fois, elle permettait de confirmer, dans une soif de communion, l'importance du corps et du toucher (qui lui avait si cruellement manqué) mais aussi elle lui permettait de recevoir, puisqu'il n'y avait avec eux aucun risque de perdre sa souveraineté.

Alors, bien sûr, ce qui lui a cruellement manqué et qui l'a fait déra- per, c'est la présence d'un tiers, d'un accompagnateur autre, à qui se confier – mais c'est en même temps ce qu'il cherchait à tout prix à éviter, sauf avec T. Philippe avec lequel J. Vanier assume une forme de captivité, dans sa peur restée violente que quelqu'un mette le grappin sur lui! Et deuxième piège: le petit groupe d'«initiés» qui donnait l'illusion d'un partage mystique à tenir secret. Puis, dernier piège: l'aura qui l'a très vite entouré et qui a renforcé sa solitude.

Brigitte, Hélène et Judy

Après toutes ces analyses concernant le fonctionnement mental de J. Vanier, nous allons maintenant nous interroger sur le type de relation qu'il a alors pu entretenir avec quelques femmes. Nous avons souligné combien dans sa famille les émotions avaient été évacuées avec un recours permanent à l'idéalisation et à la spiritualisation et combien lui-même n'arrivera pas non plus à mettre des mots sur ses émotions. Rappelons-nous tous ses journaux intimes où il ne sait que relater des faits, sans jamais évoquer la moindre relation. Rappelons-nous sa solitude. C'est alors qu'interviendra la rencontre avec T. Philippe, qui va l'ouvrir à la relation – une relation certes très particulière, mais une relation aimante à une condition: «le moi doit disparaître». Ainsi J. Vanier n'existe pas – il a basculé dans le divin – c'est Jésus qui aime à travers lui; il est comme le représentant de Dieu sur terre, avec cette originalité que la dimension aimante est bien présente – ce qui va le différencier de la pathologie habituelle.

1. À ce propos, une remarque: comment expliquer son évitement permanent de sa mère – c'est elle qui se plaindra de si peu voir son fils – quand elle est venue s'installer à Trosly, si ce n'est par cette peur de se retrouver également sous son emprise?

Et cette condition a un versant totalement protecteur par rapport à sa peur existentielle de dépendre de quelqu'un : il peut aimer à l'infini... tant qu'il n'est pas personnellement impliqué. Il ne faut pas que quelqu'un attende quelque chose de lui... il n'existe pas ! Nous allons voir que quand cette peur émotionnelle est présente, il pourra se montrer sans aucune empathie, alors que si le spirituel devient le lieu premier des échanges, il pourra vivre et faire vivre une vraie relation aimante. Nous avons choisi d'écouter trois femmes qui ont témoigné¹ de leur « relation » avec J. Vanier – trois femmes au ressenti affectif très différent. L'une, Judy, dont le ressenti est négatif et amer ; une autre, Hélène, qui a pu à un certain moment refuser l'ambiguïté de la relation pour retrouver avec lui une réelle amitié ; et Brigitte, qui est reconnaissante à J. Vanier pour le chemin d'alliance vécu avec lui, et pour la confiance qu'il lui a témoignée. Comment comprendre que le même homme ait pu susciter des réactions aussi contrastées ? Nous allons donc les écouter l'une après l'autre, en commençant par Judy qui, anglophone, va jusqu'à dire qu'elle a pu se sentir comme une « putain spirituelle » (« *a spiritual whore* »).

LA BLESSURE DE JUDY

Judy, jeune fille anglicane de 22 ans, rentre chez elle après une année passée à L'Arche à Trosly-Breuil et se convertit au catholicisme. Cette conversion trouve racine dans une retraite donnée par J. Vanier, qui est son parrain. Elle témoigne alors que ce fut pour elle « un éveil spirituel très fort, qui lui a donné une grande paix », avec en plus une expérience heureuse de grande camaraderie. Cette conversion lui faisait en outre se rapprocher d'une tante qui elle-même était catholique – ce qui, dit-elle, rendra sa mère jalouse, une mère qu'elle qualifiera de « très dure », sans donner d'autre précision. Apparemment, elle a le sentiment de trouver là un ancrage qui lui faisait jusque-là défaut. Elle prie souvent avec J. Vanier qui est devenu son accompagnateur spirituel et, même s'ils se tenaient les mains ou rapprochaient leurs visages, tout restait correct.

1. Ces témoignages ont été recueillis avec la demande pour deux d'entre elles de rester anonymes – ce qui nous a contraints à garder un certain flou sur les noms, les lieux etc. et sur tout ce qui pouvait servir d'indice à une reconnaissance.

Ce n'est que lors de son second stage à L'Arche que la relation est devenue plus physique. Un jour, il lui offre un sari : « ma mère a fait un sari pour vous » – ce qui lui donne alors le sentiment d'être « spéciale », d'être choisie. C'est à partir de ce moment que va se vivre avec Jean une relation singulière qui va la plonger dans une grande confusion. Elle raconte qu'après la première nuit, elle ne pouvait pas dormir et elle se disait :

« Bon qu'est-ce que ça signifie ? *Is he going to marry me ?* J'étais si naïve... Je venais d'une toute petite ville et chez nous on n'avait pas de relations sexuelles avant le mariage ! Il était célibataire, moi aussi... Je ne comprenais pas. »

Et ce sentiment d'incompréhension était amplifié par le total décalage entre ce qu'elle percevait d'elle – jeune fille inconnue d'« une toute petite ville » qui n'avait jusque-là pas connu de relation amoureuse – et le personnage tellement adulé et porté aux nues de J. Vanier :

« C'était un personnage très important pour moi, en qui j'ai eu confiance très longtemps, très charismatique – il y avait tout ce qu'il réussissait de création de tant de communautés ; les choses étaient providentielles ; une partie de moi était persuadée qu'il avait un lien direct avec Dieu. »

Et cette idéalisation, voire divinisation, était apparemment partagée par tout le monde autour d'elle. Et comme si ce décalage n'était pas suffisant, il y avait le discours de J. Vanier justifiant spirituellement son comportement :

« “Ce n'est pas nous, c'est Jésus et Marie. Tu es choisie, c'est spécial, c'est secret.” C'est ainsi qu'il essayait de me convaincre. Tout cela me paraissait très sexuel et non spirituel. J'étais jeune, naïve, j'étais confuse. Je n'arrivais pas à comprendre que ce n'était pas nous, mais Jésus et Marie qui avions ces comportements sexuels, mais je ne lui partageais pas mes interrogations. En effet je pensais que le problème venait de moi, de mon indigence spirituelle et que c'était pour cela que je ne pouvais pas comprendre l'importance de ce qui se jouait entre nous. »

Judy insistera sur ce point au cours d'un autre entretien :

« Je n'étais pas suffisamment spirituelle pour comprendre ce cadeau qui m'était fait. Et je vivais avec ça, je n'étais pas assez sainte [...] pour entendre le sens de ses paroles : “C'est un cadeau spécial – Tu es choisie” ;

et il ajoutait : «Beaucoup de gens dans le monde ne comprendraient pas, tu ne peux pas en parler... mais tu es choisie.» J'avais alors l'impression de vivre un mensonge, de faire n'importe quoi.»

Ainsi ce qu'elle ressentait douloureusement ne faisait que creuser l'écart entre eux, la renvoyant à sa médiocrité, sa nullité : il était tout, et elle rien, pire, elle était sale, coupable, «une putain spirituelle». C'est mué par ce besoin d'en parler (car le problème était là aussi : non seulement Jean lui avait répété qu'il ne fallait pas en parler, mais l'aurait-elle fait, qui aurait pu la croire dans la communauté?) qu'elle a l'idée de rencontrer T. Philippe pour évoquer avec lui les sentiments confus éveillés par sa relation avec J. Vanier. Il lui dit de venir chez lui à dix heures du soir – ce qui lui paraît étrange – et lui fait vivre des choses similaires. C'était à peu près le même comportement et surtout c'étaient exactement les mêmes paroles sur Jésus et Marie – et même il faudrait dire que c'était pire, car chez Jean elle ressentait qu'il y avait une certaine forme d'amour, alors que là il y avait pour lui «comme une urgence, une éruption» – elle ira jusqu'à le qualifier d'«animal». La toile d'araignée s'était refermée sur elle.

Judy se marie quelques années plus tard, mais elle témoigne du traumatisme de tout ce qu'elle a vécu : «Ça a dérangé pour longtemps ce qui était pour moi de l'ordre de la sexualité, avec cette injonction de non-pénétration afin de ne pas tomber enceinte.» Et ce qui l'amène à entreprendre une thérapie.

Elle aura une fois l'occasion de rencontrer J. Vanier plusieurs années après avoir quitté L'Arche. Elle lui dira alors combien leur relation sexuelle/spirituelle l'avait affectée et lui demandera d'arrêter ce genre de relations avec des femmes, qui, vulnérables comme elle l'était elle-même des années auparavant, pouvaient être durablement blessées. La réponse de J. Vanier fut celle-ci : «Je suis désolé, c'était ton expérience.» Ce qu'elle interprétera comme «je suis désolé que tu n'aies pas compris». Comment avoir si peu d'empathie? Elle lui racontera aussi ce qui s'était passé avec T. Philippe lorsqu'elle était allée le voir pour obtenir des conseils concernant sa relation avec lui. J. Vanier avait paru surpris, même choqué, et changea immédiatement de sujet parlant alors de façon tout à fait étonnante de lui, petit garçon dans sa difficile relation avec sa mère – difficile relation qu'il continuait toujours à

vivre ! Dans son témoignage Judy parle d'un triple abus : spirituel, psychologique et, bien sûr, sexuel. Mais le pire était l'abus spirituel. Elle dit : «Je sens qu'il m'a volé ma spiritualité naissante.»

Nous allons essayer de nous mettre à sa place pour comprendre son jugement. Judy est une jeune fille inexpérimentée, sans réel ancrage affectif qui cherche un sens à sa vie et surtout un lieu de réassurance, un lieu où se trouver elle-même. Voilà qu'elle rencontre ce « saint homme » qu'est J. Vanier qui l'enthousiasme par ses discours sur l'amour. Et quand, dans le cadre d'un accompagnement spirituel, il la « choisit » (quel bonheur incroyable pour elle !) et commence à avoir des gestes affectueux-érotiques, qu'il justifie spirituellement en faisant appel à Jésus et Marie, elle n'a aucun moyen de se défendre – elle est piégée à tous les niveaux. Il est reconnu comme saint et cela est justifié par cette œuvre magnifique de tendresse envers les handicapés. En outre, il a fait une thèse en philosophie donc, pense-t-elle, il sait de quoi il parle avec Jésus et Marie, et elle-même est totalement sous le charme. Elle le dit et le répète, pour elle, tout est alors confondu : elle ne veut pas que ce soit Jésus qui la choisisse, elle, l'inconnue, mais bien J. Vanier, cet homme hyperconnu... Finalement, le Jésus qu'elle cherche, n'est-il pas utilisé pour la contraindre? En outre, dans ces moments d'intimité, il n'y avait pas de place pour des échanges verbaux ou affectifs. Ils restaient tous les deux dans deux mondes totalement étrangers l'un à l'autre et leurs rencontres – qui je crois n'ont pas été très nombreuses – ne connaissaient aucune continuité. Ainsi, la cruelle déception de Judy, sa souffrance de n'avoir été ni comprise ni reconnue, sera à la mesure de son idéalisation du début de leur relation. Comment alors ne pas s'être sentie, à juste titre, trompée, abusée?

Or si nous nous mettons maintenant à la place de J. Vanier, il vit les choses sur un tout autre registre. Cela aboutit à un quiproquo. Ce qu'il cherche très sincèrement c'est un lieu de communion spirituelle avec l'autre (et cela quelle que soit la personne rencontrée) incluant le corps – lieu de prière et de silence, lieu de total partage qui, croit-il, les fait accéder ensemble à la vie trinitaire... et le protège d'une vraie relation affective. Or justement, c'était cette relation qu'attendait Judy... mettant J. Vanier en danger d'une dépendance redoutée.

LE TÉMOIGNAGE D'HÉLÈNE

Il est alors intéressant d'écouter un tout autre vécu de cette même relation à la fois pour Jean et pour une autre femme, Hélène. Voici son témoignage intégral :

«Ayant eu l'occasion de visiter la communauté de L'Arche à Trosly-Breuil, j'avais été impressionnée par la joie, et la diversité des personnes constituant cette communauté ainsi que par la place donnée à la vie spirituelle. J'y suis retournée ainsi plus tard avec l'idée d'y passer un ou deux semestres. J. Vanier, alors directeur de la communauté, invitait facilement les assistants à le rencontrer. Durant ces rencontres, j'apportais mon point de vue et mes réflexions sur le foyer où je me trouvais. Ces échanges avec J. Vanier m'intéressaient. Il était ouvert et accueillant, un peu comme un père, contrastant avec le mien quelque peu distant. Les rencontres se terminaient par une brève prière où il prenait mes mains dans les siennes. À la fin de l'une de ces rencontres, il m'a prise dans ses bras au moment de la prière, j'en ai été étonnée. Puis la fois suivante, il a approché son visage très proche du mien, comme l'invitation à un baiser ; c'est moi qui l'ai alors embrassé la première sur les lèvres. J'étais très étonnée du type de relation qui était en train de s'établir avec J. Vanier ; l'avais-je séduit ? Où était-ce lui qui m'avait séduite ? Quel sens cela avait-il ? Je le questionnais à ce sujet et il répondait par la phrase de saint Augustin : "Aime et fait ce que voudra !" Il m'avait invité à respecter le prêtre au moment de la confession et de ne pas avoir de propos qui aurait pu le choquer. J'en ai cependant parlé au P. Thomas en qui, à l'époque, j'avais confiance au point de vue spirituel ! Même si sa personne physique m'était plutôt désagréable ; ce qui n'était pas du tout le cas avec J. Vanier. Le P. Thomas a répondu alors assez évasivement disant que peut-être J. Vanier avait besoin de cela !

Durant ces deux premiers semestres, ce que je découvrais à travers les relations avec les personnes accueillies du foyer, ainsi que notre vie d'équipe avec les différents assistants, la vie communautaire et spirituelle de L'Arche, tout cela m'avait tant nourrie que je souhaitais approfondir cette expérience et désirais la poursuivre dans une autre communauté. La relation avec J. Vanier était secondaire par rapport à ma recherche personnelle. Lui-même d'ailleurs m'a encouragée sur ce chemin.

Nous avons eu des occasions par la suite de nous revoir lors de retraites spirituelles ou de sessions organisées par L'Arche. La relation reprenait telle qu'auparavant et nous avions de la joie de nous retrouver. Lors de l'une de ces rencontres il y avait un lit dans la chambre où il accueillait, ce qui était plus confortable pour simplement s'enlacer, se caresser et s'embrasser.

Lors d'une rencontre à une autre session, il s'est dévêtu, comme une invitation, sans mots, il m'a semblé, à aller plus loin ; ce que je n'ai pas voulu, et ce qu'il a tout à fait accepté. Il n'aimait pas parler de ce que nous vivions ensemble. Je lui avais posé la question, s'il vivait cela avec d'autres femmes, question à laquelle il a répondu par un silence. Je lui disais que pour ma part, je ne pourrais vivre cela si j'étais mariée ou même simplement avec une autre personne en même temps. Et je commençais à avoir des doutes. Il citait souvent la relation entre François d'Assise et Claire, comme pour confirmer le bien de ce genre de relation. Mais je n'ai jamais pensé leur relation de cette manière, et cela n'était donc pas du tout convaincant pour moi. Il a aussi dit : "J'espère que d'autres personnes font aussi comme nous." J'ai essayé de parler de cette relation avec un père abbé d'un monastère qui le connaissait, il n'a pas pu écouter et a vite dit que je fabulais. Aussi avec une autre personne qui le connaissait et en qui j'avais confiance qui a eu la même réaction.

Puis je ne me suis plus sentie à l'aise dans le huis clos de cette forme de relation ; j'ai alors exprimé que cela n'avait pas de sens à mes yeux et que cette forme de relation n'allait nulle part ; sa réponse a été : "Oui, mais cela nous fait du bien." Il semblait ne pas comprendre en quoi cette forme de relation pouvait me poser question et, malgré mon questionnement, ne souhaitait pas apparemment essayer de comprendre. J'ai dit alors mon souhait non d'interrompre totalement cette relation, mais qu'elle en reste sur un plan d'amitié : ce qu'il a tout de suite accepté sans faire aucun chantage spirituel ou pression d'aucune manière.

Par la suite étant moins en contact avec L'Arche, nous nous sommes revus cependant de temps en temps de cette même manière simplement amicale et sans ambiguïté ; ce qui m'aurait tout à fait convenu si nous en étions restés ainsi depuis le début ; et nous avons continué à parler de beaucoup de sujets sur lesquels nous avons des intérêts communs.

Plus tard, il a parlé aussi, sans en donner plus d'explications, de son effondrement au moment où il a dû désavouer dans une lettre publique le P. T. Philippe.

J'ai eu aussi l'occasion de parler avec lui du P. Gilbert Adam longtemps aumônier à Trosly-Breuil, dont je ne supportais pas les homélies lors des messes auxquelles j'ai pu assister. J. Vanier me semblait étonnamment indulgent à son égard, même après une plainte – demeurée sans suite – déposée contre ce dernier. Il semblait dire que le plus important était que le P. Gilbert Adam avait vécu à L'Arche parmi les pauvres ; peut-être L'Arche pour J. Vanier réalisait "le Royaume" et certaines "lois" alors ne tenaient plus devant cela ?

Il m'a été rapporté qu'au moment où sa communauté de Trosly-Breuil célébrait ses 90 ans, J. Vanier a pris la parole à la fin, parlant de sa vie et du fait qu'il n'avait pas vraiment eu de vie de famille étant enfant, de la maladie de sa maman à sa naissance... et qu'ils avaient aussi beaucoup déménagé... de ses parents avec des rôles importants dans la société... et qu'enfin à L'Arche il avait trouvé une famille. Il parlait de cela paraît-il avec des pleurs tout proches dans la voix, et semblait presque comme un petit garçon vulnérable ! »

BRIGITTE ET LA DÉCOUVERTE D'UNE « FOI INCARNÉE »

Pour Brigitte, la découverte d'une « foi incarnée » est un chemin vers la liberté. Quand Brigitte rencontre J. Vanier, c'est une femme mariée depuis un certain nombre d'années et qui a des enfants ; son mari, qui a eu un passé compliqué, est difficile à vivre. J. Vanier va lui proposer de l'accompagner spirituellement, car elle cherche un appui humain qui lui parle de Dieu : « Mon souci, c'est de grandir dans ma relation avec Jésus. » Alors, très vite, un « langage non-verbal », qui passe par le corps, va s'instaurer et faire qu'elle va l'interroger : « Je ne savais plus trop si on était dans de l'accompagnement spirituel ou dans une affection profonde qui fait qu'il y a eu beaucoup d'unité entre nous. » Elle-même ne place pas d'abord la relation sur le plan sexuel, mais affectif. Jean répond à cette interrogation en faisant référence à une relation un peu similaire qu'il a vécue avec le père Thomas et ajoute : « Tu ne dois pas t'inquiéter. C'est vrai que c'est le Seigneur qui nous conduit et qui te conduit. Il faut faire confiance. » Ce qu'elle va faire : « J'étais persuadée que cette relation mystique était quelque chose qui était donné, un cadeau d'unité voulu par le Seigneur [...] un cadeau qui donne plus de vie qu'il n'en enlève. » Et elle ajoute alors :

« La relation que j'ai vécue avec Jean était une relation qui ouvrait à une plus grande liberté par rapport à moi-même et par rapport à mon identité profonde dont je ne voyais aucun effet négatif et qui m'a permis de devenir adulte dans ma foi. [...] Je n'ai jamais senti que cette relation était manipulatrice. Au contraire, j'ai eu l'impression qu'elle me donnait la force de faire le lien entre ma foi et ma vie quotidienne, de porter les responsabilités familiales que j'ai assumées et finalement les fruits de cette affection, de cette bienveillance, je ne les ai jamais remis en cause. »

Ici, pas de confusion. Cette envie de grandir dans la foi se réalise en même temps que grandit un vécu de confiance entre eux. Bien sûr, elle se posera la question d'une « double vie », mais d'une part sa relation de couple était très difficile et, d'autre part :

« Jean m'a toujours confortée dans ma vocation de couple [...] et quand je pouvais partager avec Jean en racontant les difficultés que je vivais, cela me donnait force pour assumer le quotidien de la vie conjugale. J'ai perçu comme une force spirituelle – la dimension sexuelle n'était absolument pas prioritaire. J'ai l'impression que ma foi a été mise debout – c'était une foi incarnée. »

Or cette relation va durer de nombreuses années – Brigitte a confié à la Commission de nombreuses lettres que Jean lui écrivait. Nous allons en citer quelques passages, qui nous permettront de mieux comprendre ce qu'elle a pu vivre avec Jean et réciproquement.

Lettre du 17 décembre :

« Ma petite sœur, ce matin Jésus me pousse à t'écrire pour te dire ma communion en son cœur, pour te dire ma prière. Qu'il te fasse entrer dans le mystère de Noël encore plus totalement. C'est la fête de la maman et de son tout-petit. Le petit qui a soif, qui boit ; qui boit l'amour, la communion, qui se donne à sa maman. Il dit avec tant d'amour "maman". Marie lui dit "mon petit". Mystère de tendresse dans un monde de guerre, d'oppression, de pauvreté. Je prie pour chacun des tiens, (et il continue en énumérant les prénoms de son mari et de ses enfants). »

Lettre du 18 juillet 1990 :

« Très chère Brigitte, [...] quand je prie pour toi, je suis rempli de cette certitude intérieure que tu es si aimée de Jésus, que tu es sa bien-aimée. Qu'il t'appelle à une vie intime avec Lui – à vivre constamment en Lui, avec Lui, afin que tu puisses être semence de vie et d'amour pour ta famille. Il veut que tu reçoives le don de Dieu afin que tu donnes ce don de Dieu [...] Jésus t'apprendra à aimer (noms du mari et des enfants) à aimer chacun dans tous ses engagements. Il veut que nous ayons beaucoup d'audace, de courage dans cette vie d'amour, pour aider chacun à vivre dans la vérité, pour aider chacun à découvrir le vrai amour qui est à la fois communion et exigence de vérité, de croissance. Merci de tes lettres [...] Jésus se sert de tes lettres pour me donner sa grâce. Parfois aussi quand je prie Jésus, Il m'unit à toi. »

Le thème de la recherche de communion est au cœur de cette relation : « Prie que Marie me garde sur son cœur, qu'elle me nourrisse, j'ai une telle soif... une soif de cette communion divine. » « Oui, ô aimée, je bois cette présence, je bois cet amour que tu me donnes. Je suis très touché de cette confiance radicale qui nous est donnée. Toi en moi, moi en toi, si totalement. Joie de me donner totalement à toi, joie de recevoir le don de ton être. » « O Brigitte, ce matin, dans l'Esprit-Saint, je te suis si uni. Toi en moi, moi en toi pour la gloire du Père » ; « Soif d'entrer avec toi au cœur de la Trinité » ; « Unis toujours en Jésus dans la joie. Je t'aime. »

Toutefois derrière ce besoin de communion se cache pour Jean une forte angoisse qu'il va pouvoir laisser apparaître :

« Comme je ne dors pas beaucoup je tâche de prier de lire. Mais hier soir, j'avais de l'angoisse. La nuit était un peu longue. Je me réfugiais sur le cœur de Marie. Je me cachais sur son cœur, comme un petit enfant tout contre son sein. Et tu étais là, cachée en Marie, me soutenant, m'aimant. Je ne veux pas être parmi les grands, je me sens trop petit – je ne veux vivre que de l'amour. Hors de l'amour, je suis perdu, je ne vis plus, comme un poisson hors de l'eau. Prie pour moi, ma petite sœur, que Jésus et Marie me soutiennent, que Marie me soutienne dans ces longues nuits où je me sens perdu. »

« O Chérie hier soir j'ai pris quelque chose pour dormir, mais cela me donne mal à la tête toute la journée. Ce soir je ne prendrai rien, alors je risque de ne pas dormir. Je supplie Jésus de t'envoyer vers moi pour transformer ma nuit d'angoisse en une nuit d'amour, de noces. O Brigitte pardonne mon audace, mais c'est comme si je ne peux plus contenir cette soif d'amour. Elle explose vers toi et en toi. Je t'aime mon amour, je t'aime ô Brigitte aimée, ton tout petit Jean. »

Dans cette relation avec Brigitte (est-ce la première fois ? En tout cas ce n'était sans doute pas fréquent), J. Vanier peut confier ses angoisses, ses peurs, sa soif d'amour à quelqu'un qui le comprend et peut se mettre à sa place :

« J'étais de temps en temps, je pense, une oreille qui pouvait écouter ce qu'il vivait et souvent j'ai eu l'impression qu'il n'y avait aucun lieu où il pouvait partager ce qu'il vivait lui, et que finalement c'était quelqu'un de très seul. [...] Il était tout le temps envahi par des gens qui voulaient le mettre sur un piédestal, le glorifier, des gens qui lui collaient aux baskets

parce qu'ils étaient là pour toucher le saint qui passait, ça lui pesait énormément. Et il s'en défendait. Et moi je n'étais pas du tout dans cette relation-là avec lui. Je n'ai jamais mis Jean sur un piédestal. Je refuse de croire ou de dire qu'il était mon idole. J'étais bien consciente que sa vocation n'était pas la mienne et qu'on n'avait pas les mêmes choses à vivre. »

Au fond, au-delà de la question morale de la relation adultérine, on pourrait dire que Jean et Brigitte ont fait ensemble un beau chemin et que Jean a pu entrevoir, grâce à elle, ce que pouvait vouloir dire, accepter de *recevoir*. Mais bien sûr, et en même temps, comment ne pas s'interroger sur le bien-fondé de cette sorte de relation à trois ?

Que conclure ?

Ce qui est intéressant dans ce parcours, et qui est rare, c'est que J. Vanier nous confronte à des extrêmes.

Extrême dans le bien (?) : dans son désir de se donner totalement à l'autre, et cela en écho à son total investissement dans la foi en un Dieu-Amour qui lui inspire de « révéler à l'autre sa propre beauté » et qu'il va essayer de mettre en œuvre.

Extrême dans le mal (?) : n'ayant pu construire de base de sécurité interne, il va se trouver dans la quasi-impossibilité de se mettre à la place d'un autre quand celui-ci manifeste sa différence. Cela dénature son désir de communion. Apparemment, il a alors peu d'empathie et en tout cas ne ressent aucune culpabilité. Comment peut-il, lui l'homme qui prône tant la miséricorde, répondre à Judy qui l'interroge sur sa conduite avec elle : « Je suis désolé, c'était ton expérience » ? « Il y a ce que toi tu vis – à côté de ce que moi je vis – ça n'a rien à voir. » C'est lui qui se demande comment Judy peut à ce point ne pas le comprendre. Il ne sait alors que se barricader et s'apitoyer sur lui-même, enfant, « dans sa difficile relation avec sa mère », faisant porter désormais à Judy tout le poids de la culpabilité.

Nous l'avons beaucoup répété : son corps, ses sensations, ses affects, tout était resté en friche et a trouvé une échappatoire déculpabilisante dans la théorie de T. Philippe. Ce dernier ne pouvait pas jouer pour J. Vanier un rôle de tiers, mais, en sens contraire, est venu lui renvoyer sa propre image en miroir, l'enfermant à nouveau.

Nous l'avons déjà souligné également: la foi en un Dieu-Amour a donné à J. Vanier «un autre lieu où mettre ses expériences» et lui a peut-être permis de ne pas être totalement sous l'emprise de T. Philippe. Cependant, n'ayant pu construire une réelle altérité, cette ouverture qui lui était donnée, cet élan pour le partage, cet engagement très fort dans l'action, se sont alors, dans certaines circonstances, transformés, sans qu'il en ait conscience, en emprise émotionnelle et en abus de pouvoir – abus d'autant plus toxiques qu'ils étaient religieusement justifiés et qu'ils ont fait des émules.

Alors, faut-il pour autant parler chez J. Vanier de perversion narcissique¹ ? Ce serait à mon avis juger en tout ou rien. Comme nous avons essayé de le montrer, les choses sont plus complexes. La question de la perversion se pose fortement dans le cas de Thomas Philippe mais on pourrait, pour Jean Vanier, parler davantage de fragilité structurelle qui l'oblige à certains moments, et spécialement quand il se sent menacé d'être lui-même mis sous emprise, à se barricader pour défendre son territoire. Il n'y a pas chez lui d'organisation perverse avec ce qu'elle représente de plaisir à détruire, à humilier ou à réduire l'autre à l'état d'objet à manipuler mais il a été piégé par l'absolutisation d'un Amour qui excluait pour lui toute idée de Mal et il est resté prisonnier de son adhésion aux idées délirantes de Thomas Philippe et à son système d'abus.

Voici les principaux livres lus et sur lesquels, en plus de tous les témoignages, je me suis appuyée :

Mary-Frances COADY, *Georges and Pauline Vanier. Portrait of a couple*, McGill-Queen's University Press, 2011

Mary-Frances COADY, *Mercy within Mercy. Georges and Pauline Vanier and the Search for God*, Darton, Longman & Todd, 2015

Deborah et George COWLEY, *Portrait de Pauline Vanier*, Montréal, Novalis, 1994

1. Pour plus d'information sur ce sujet, nous renvoyons à notre livre : Nicole JEAMMET, *Narcissisme et perversion*, Dunod, 2003, 2004, écrit en collaboration avec René ROUSSILLON et Françoise NEAU.

Deborah COWLEY, *Georges Vanier Soldier – The Wartime Letters and Diaries 1915-1919*, Dundurn, 2000

Robert SPEAIGHT, *Georges P. Vanier soldat, diplomate et gouverneur général*, Fides, 1972

Kathryn SPINK, *J. Vanier et L'Arche*, 1990

Anne-Sophie CONSTANT, *J. Vanier, portrait d'un homme libre*, Albin Michel, 2014

Ann SHEARER, *Thérèse Vanier, pioneer of L'Arche*, Darton, Longman & Todd, 2016

Marie-Christine LAFON, *Marie Dominique Philippe, Au cœur de l'Église du XX^e siècle*, DDB, 2015

T. PHILIPPE, *La vie cachée de Marie*, 1959, deuxième édition en 1988

Famille PHILIPPE, *Livre de famille*, tomes 1 et 2

J. VANIER, *Ton silence m'appelle*, Fleurus, 1971

J. VANIER, *Homme et femme il les fit : pour une vie d'amour authentique*, Fleurus, 1984

J. VANIER, *Homme et femme Dieu les fit* », Presses de la Renaissance, 2009, 2^e édition

J. VANIER, *Le goût du bonheur*, Presses de la Renaissance, 2000

J. VANIER, avec François-Xavier MAIGRE, *Un cri se fait entendre. Mon chemin vers la paix*, Bayard, 2017

En outre, nous avons pu avoir à notre disposition les journaux intimes de J. Vanier pour les années 1941 et 1942 (Fonds Vanier, BAC, Ottawa), le courrier échangé avec ses parents de 1936 à 1939 (conservé dans les APJV), un texte non publié de J. Vanier (1990) sur l'amour et la sexualité (Archives J. Vanier, London, Ontario), ainsi que de nombreux témoignages de femmes et d'hommes qui ont vécu auprès de J. Vanier.

PARTIE 7

**Contribution à une analyse
critique de la spiritualité
de Jean Vanier**

par Gwennola Rimbaut

Introduction

Le but de notre «enquête» théologique est d'essayer de caractériser la spiritualité de Jean Vanier pour chercher les éléments qui ont soutenu l'expansion de L'Arche mais favorisé un positionnement abusif vis-à-vis de certaines femmes. Il s'agit bien d'une analyse critique, à partir de quelques livres, pour mettre en évidence des points problématiques masqués par la notoriété de leur auteur. Une telle démarche peut paraître étonnante au vu de l'étendue de l'œuvre et du nombre de lecteurs qui y ont trouvé goût et appui pour leur propre vie spirituelle et engagements auprès des personnes porteuses d'un handicap. Ce fait invite à la prudence pour ne pas blesser les lecteurs qui n'ont pas pu interroger les propos de J. Vanier. Pourtant, la révélation des abus commis oblige à ce travail critique qui est plus facile à entreprendre maintenant qu'en amont ! Nous présumons qu'il y a un lien entre les attitudes concrètes, positives comme négatives, et la forme de spiritualité développée par J. Vanier durant des décennies, à travers ses conférences, retraites, articles et livres.

Notre spécialité de théologie pratique ne nous focalisera pas prioritairement sur une analyse exégétique ou éthique, deux spécialités théologiques qui auraient pu être sollicitées. «La théologie pratique adhère à l'usage des définitions les plus traditionnelles de la théologie, celle d'Anselme de Cantorbéry : *Fides quaerens intellectum*, la foi qui cherche à comprendre¹.» Sa spécificité est de réfléchir à partir de pratiques qui

1. Marcel VIAU , «De la théologie pastorale à la théologie pratique», Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Novalis / Lumen vitae, 2004, p. 43.

peuvent être très diverses, ecclésiales comme sociales. Elle peut aussi travailler à partir de la production de discours, d'entretiens, d'écrits de genres variés. En fait, toutes les pratiques humaines intéressent cette discipline. En France¹, son développement universitaire se situe après le concile Vatican II et dialogue particulièrement avec les sciences humaines². La démarche est essentiellement inductive avec des méthodes adaptées à chaque objet de recherche. Elle a pour but d'élaborer un discours théologique ancré dans la réalité et pertinent pour le monde d'aujourd'hui.

En ce qui concerne J. Vanier, il s'agit d'explorer patiemment une partie de ses livres, où il déploie sa pensée. Celle-ci est élaborée en tant que disciple de Jésus-Christ³. Elle peut donc être analysée comme une forme de « pratique » à partir des critères théologiques suivants : le vocabulaire relevant de la tradition catholique (ici les mots alliance et communion), le rapport aux Écritures saintes mais aussi à la tradition spirituelle (carmélitaine), la place de l'Église.

Notre propos n'est pas de détailler la filiation intellectuelle de J. Vanier à Thomas Philippe, son père spirituel, mais nous signalerons les points où le lien est manifeste. Nous avons débuté l'analyse avec une vigilance déclenchée par les révélations des abus communiquées par L'Arche via les médias⁴ puis par les nombreux éléments partagés⁵ avec les membres de notre commission d'étude. Notre analyse théologique reste donc centrée sur la recherche de ce qui, dans ces écrits,

1. En Allemagne, de tradition protestante, la théologie pratique universitaire remonte à Schleiermacher : *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Labor et Fides/Cerf, 1994 (1^{re} éd. 1810).

2. Pour l'histoire de cette discipline cf. René MARLE, *Le projet de théologie pratique*, Beauchesne, 1979. Jean-Yves BAZIOU et Marie-Hélène LAVIANNE (dir.), *Entre mémoire et actions : l'émergence des théologies pratiques*, Novalis / Lumen vitae, 2004.

3. J. Vanier précise toujours dans les introductions qu'il témoigne de l'expérience vécue à L'Arche et de la « Bonne Nouvelle de Jésus », cf. par exemple : *Homme et femme il les fit*, Fleurus/Bellarmin, 1984, p. 18.

4. Par exemple l'article de Céline HOYAU, « Le mystère des frères Philippe : Comment ces deux dominicains condamnés par Rome en 1956 dans une affaire trouble mêlant mystique et abus sexuels ont-ils pu faire école en toute impunité ? », *La Croix*, 22 février 2021, p. 13-20.

5. Les rencontres mensuelles en audiovisuel ou en présentiel, ainsi que les dossiers partagés sur internet, ont soutenu ce travail de recherche.

caractérise la spiritualité de J. Vanier, en questionnant les points qui nous paraissent problématiques. Ce travail de déconstruction pourra être douloureux aux lecteurs qui ont été aidés et soutenus dans leurs engagements par ces livres, par l'idéal qu'ils contiennent réellement et que nous ne remettons pas en cause. Au bon grain se mêle l'ivraie comme nous le dirons en conclusion, mais l'ivraie n'élimine pas le bon grain ! Au moment de la récolte il s'agit seulement de trier, de garder le meilleur des écrits de J. Vanier.

Le processus de cette recherche est passé par plusieurs étapes. Un premier parcours de quelques livres a permis de constater l'usage massif du mot « communion » alors que les assistants de L'Arche étaient invités à entrer dans une alliance avec les personnes accueillies en communauté. D'où l'émergence d'une hypothèse de travail. Si L'Arche est bâtie sur une spiritualité d'alliance avec les personnes handicapées, J. Vanier promeut surtout une spiritualité de communion, qui prend racine dans une forme de mystique carmélitaine et une anthropologie toutes deux héritées de son père spirituel, Thomas Philippe. Un dangereux manque d'altérité s'y dessine.

Une telle hypothèse de travail ne fait donc pas l'impasse d'une proximité entre la spiritualité de J. Vanier et celle de Thomas Philippe. Nous cherchons simplement à démontrer l'existence de liens explicites ou implicites, et surtout à mettre en évidence les ambiguïtés de la spiritualité de communion de J. Vanier.

Étant donné la masse importante des matériaux, nous avons pris le parti de nous centrer sur ses livres édités et lus par bon nombre de personnes. Le choix des livres analysés a essentiellement été motivé par les dates d'édition pour couvrir toute la période d'activité de J. Vanier, sans oublier les plus connus. Pour éviter trop de notes de bas de page, nous avons choisi de référencer les livres directement dans le texte : (sigle du livre, pagination) ou (sigle du livre, date de parution). Le tableau suivant récapitule les sigles. Nous remettrons régulièrement en entier le titre cité pour faciliter la mémoire du sigle repris ensuite.

SIGLE	Référence complète
MFMF	<i>Ma faiblesse, c'est ma force : un aperçu de la vie intérieure du général Georges Vanier, gouverneur général du Canada de 1960 à 1967</i> , Bellarmin, 1980 [1972] (MFMF);
TSA	<i>Ton silence m'appelle</i> , Fleurus, 1971 (TSA);
NCP	<i>Ne crains pas</i> , Bellarmin/Fleurus, 1978 (NCP);
CLPF1	<i>La communauté, lieu du pardon et de la fête</i> , Fleurus/Bellarmin, 1979 (CLPF1)
HF	<i>Homme et femme il les fit : pour une vie d'amour authentique</i> , Fleurus/Bellarmin, 1984 (HF);
LCB	<i>Le corps brisé : retour vers la communion</i> , Fayard/Bellarmin, 1989 (LCB);
JDA	<i>Jésus, le don de l'amour</i> , Fleurus/Bellarmin, 1994 (JDA);
TPHS	<i>Toute personne est une histoire sacrée</i> , Plon, 1994 (TPHS);
ANH	<i>Accueillir notre humanité</i> , Presses de la Renaissance, 1999 (ANH);
CLPF2	L'édition augmentée de <i>La communauté, lieu du pardon et de la fête</i> , Mame/Fleurus/Bellarmin, 1999 (CLPF2);
SL	<i>La source des larmes : une retraite d'alliance</i> , Éd. Parole et Silence, 2001 et 2014 (SL);
EMJ	<i>Entrer dans le mystère de Jésus : une lecture de l'Évangile de Jean</i> , Novalis/Bayard, 2005 (EMJ);
EF	<i>J'ai besoin de toi : Éloge de la fragilité</i> , Éd. Scriptura, 2019 [mais le texte est celui d'une retraite donnée en Afrique en 2008] (EF);
NVE	<i>Notre vie ensemble : une biographie sous forme de correspondance</i> , Médiaspaul/Bellarmin, 2009 (NVE);
SDT	<i>Les signes des temps à la lumière de Vatican II</i> , Albin Michel, 2012 (SDT).

Quatre étapes se sont déroulées entre mai 2021 et septembre 2022 :

- une étude préliminaire sur quatre livres (MFMF; NCP; LCB; JDA) pour découvrir les axes saillants de la spiritualité de J. Vanier et formuler l'hypothèse de travail;
- un repérage et une analyse des emplois de quelques termes très utilisés par J. Vanier : amour, compassion, communion, unité, union, fusion... à partir d'un livre précis : *Ton silence m'appelle* (TSA, 1971). Cette étape a permis de consolider l'hypothèse;
- la troisième étape a consisté à chercher une évolution possible de la spiritualité de J. Vanier en prenant en compte le tournant anthropologique de ses écrits en 1994 (TPHS), puis en analysant deux livres postérieurs à cette date (ANH, 1999 et SDT, 2012);
- la dernière étape a permis de reprendre les résultats acquis, de les organiser autour de thématiques transversales avec quelques recherches complémentaires. Les rencontres régulières avec les membres de la commission d'étude ont permis de faire la jonction avec leurs propres travaux tout en gardant une réelle indépendance de point de vue. Le fait d'avoir travaillé sur un corpus distinct a favorisé cette prise de recul. Les points de convergence entre ces analyses en sortent renforcés.

Cette écriture finale s'organise autour de cinq chapitres avant la conclusion de la partie :

J. Vanier, un nouveau maître spirituel ? Après avoir donné quelques points caractéristiques des livres de J. Vanier, nous examinons son rapport aux Écritures saintes, à l'Église catholique et son positionnement de guide ou maître spirituel.

Une spiritualité d'alliance ? En prenant le mot « alliance » comme analyseur, se dévoile la manière dont J. Vanier cherche à vivre la relation aux « pauvres » et à Dieu.

Une spiritualité de communion ? L'inflation du mot « communion » est patente mais sa définition et ses usages manifestent un manque d'altérité, héritage très probable de T. Philippe.

Une mystique « carmélitaine » ? La tonalité mystique des écrits de J. Vanier renforce le manque d'altérité déjà noté précédemment. L'analyse de plusieurs passages de différents livres amène à cette conclusion.

Une filiation à T. Philippe? J. Vanier parle de ce dernier dans pratiquement tous ses livres. Cette fidélité le conduit à essayer de l'innocenter à mots couverts et à transmettre en partie les idées de T. Philippe.

CHAPITRE 21

Jean Vanier : **un nouveau maître spirituel ?**

Dans un premier temps, il est utile de regarder les caractéristiques des écrits de J. Vanier avant de décider de les classer comme «écrits spirituels». Il faudra alors s'interroger sur sa manière d'aborder les textes bibliques, qui sont au cœur de tout écrit spirituel. Enfin, nous poserons la question de son lien à l'Église catholique avant de réfléchir à son positionnement comme guide et maître spirituel.

Caractérisation des écrits de Jean Vanier

Les livres que nous avons lus présentent bien des différences et des points communs. Ils peuvent permettre de préciser le type de ces ouvrages.

DES DIFFÉRENCES

Le public visé n'est pas toujours le même. Certains livres sont une retranscription de retraites «grand public» (NCP) ou pour les «assistants» (SL); certains livres sont destinés à un public large (HF, TPHS, JDA, EMJ...), d'autres nettement pour un public restreint (TSA) ou encore pour l'ensemble des personnes proches des communautés de L'Arche (CLPF) ou vers les jeunes (LCB).

Au fil du temps, le style évolue. Dans un de ses premiers livres (TSA) nous voyons un style méditatif où la prière personnelle alterne avec l'exposé de convictions.

Les livres issus des retraites prêchées (NCP, SL, EF) sont plus structurés autour des Écritures saintes, très présentes et citées avec références au départ puis beaucoup moins au fil des années.

Les deux éditions de *La communauté, lieu du pardon et de la fête* sont un assemblage de petits modules de pensées rassemblés sous un thème, comme s'il s'agissait d'un journal de bord dont on aurait regroupé les notes concernant un même sujet¹.

Les deux livres sur Jésus (JDA, EMJ) n'ont pas un style exégétique. Ils sont le fruit d'une méditation personnelle sur la vie de Jésus à partir des Évangiles, dont celui de Jean, en lien avec l'expérience de la relation aux personnes «blessées».

Les livres plus anthropologiques (HF, TPHS, ANH) ont une construction plus classique pour l'exposition d'une pensée. Toutefois, il est surprenant de constater une présentation de convictions personnelles, sans véritable apport argumentatif et confrontation à d'autres auteurs. Cet aspect est corrigé en partie dans *Les signes des temps* (SDT), où J. Vanier veut défendre le primat de la conscience en s'appuyant sur le concile Vatican II.

Le dernier livre lu (NVE) rassemble essentiellement des «lettres circulaires» envoyées par J. Vanier au fil des ans. Elles reconstituent l'histoire de L'Arche à partir de ses voyages et rencontres des communautés à travers le monde. Ces lettres sont très factuelles et se ressemblent toutes malgré la variété des lieux et des personnes rencontrées.

Ces variations impressionnent et interrogent le lecteur sur J. Vanier. Cherchait-il sa voie à tâtons? Quel projet d'écriture peut-il y avoir derrière ce foisonnement? Est-ce simplement une manière de rejoindre des publics variés? De renouveler l'intérêt de son lectorat? Quoi qu'il en soit, il paraît difficile de classer cette œuvre quand on s'arrête à ces différences. Regardons les points communs.

1. À ce sujet, les archives du *King's College* ont conservé les préparations des retraites données par J. Vanier (Box 23). Sa manière de procéder est de poser des mots-clés sur une feuille, soit en les mettant en opposition face à face (exemple: regard bienveillant / regard de jugement), soit en opérant une progression par trois mots placés sur une même ligne (exemple: approcher/accueillir sans jugement/s'identifier à). Ainsi, il ne rédige pas complètement sa conférence. Il peut parler à partir de cette trame, de ses convictions personnelles, avec quelques références scripturaires mémorisées. J. Vanier pratique l'oral avec son charisme et sa présence (imperceptibles à l'écrit) mais qui ont beaucoup subjugué son public (point attesté dans les entretiens réalisés par la commission).

DES POINTS COMMUNS

Un premier constat vient par la revendication permanente de J. Vanier à écrire depuis son expérience personnelle de vie avec des personnes handicapées. En ce sens, tous ses livres pourraient relever du témoignage, avec quelques éléments autobiographiques. Pourtant, l'écriture de l'ensemble de l'œuvre ne se situe pas dans le genre autobiographique au sens où elle ne présente pas le déploiement d'un récit de vie¹.

Le deuxième constat vient de l'enracinement dans la vie de foi. J. Vanier, dans tous ses livres, dit écrire en tant que disciple de Jésus, même dans les thèmes plus larges relevant de l'anthropologie. L'orientation de son écriture comporte toujours son témoignage de foi avec une teinte mystique.

Le troisième constat concerne la dimension d'enseignement, de transmission. J. Vanier n'écrit pas pour témoigner seulement de son expérience de vie et de foi, il écrit pour faire des disciples, pour trouver de nouveaux assistants, fort nécessaires car le nombre de communautés de L'Arche augmente vite. Il cherche à favoriser l'éclosion de nouvelles vocations auprès des personnes «blessées²» mais aussi des disciples ouverts à la spiritualité qu'il promeut (avec T. Philippe), avec sa dimension mystique (cf. chap. 23). De manière systématique, il fait le lien entre la foi chrétienne (catholique) et le thème exposé. Aussi, il offre ses convictions, les exprime inlassablement, quitte à faire de nombreuses répétitions dans chacun de ses livres et d'un livre à l'autre. Le lecteur assidu retrouve souvent les mêmes idées!

Au cœur de tout cela, un point d'ancrage solide est toujours remis en avant: la proximité de vie, d'attention aux personnes fragiles, pauvres, blessées, pour se laisser convertir par elles, personnellement et communautairement (puis toute la société). Cet amarrage est toujours relié à la

1. Peut-on définir l'autobiographie? Les auteurs ne convergent pas sur des caractéristiques précises même si l'écriture en «je» en est souvent l'indice majeur avec un récit rétrospectif de son existence personnelle. *L'Encyclopaedia Universalis* propose d'appeler «pacte autobiographique: l'affirmation dans le texte, voire dans ses marges (sous-titre, préface, interviews) [de la garantie formelle de l'identité de l'auteur], quelle que soit l'opinion que le lecteur puisse avoir sur la vérité ou la réalité des énoncés [...]» (T 3, 2008, p. 487).

2. Ce mot est entre guillemets car il fait partie du vocabulaire typique de J. Vanier. Il élargit très souvent le groupe des personnes avec handicap mental à tous les blessés de la vie.

manière même dont Jésus a vécu, a aimé, à son choix prioritaire pour les personnes délaissées, marginalisées... Ce point est plus qu'une idée, c'est une mise en œuvre dont témoigne J. Vanier avec l'existence des communautés de L'Arche et par sa vie personnelle. Toute la crédibilité de l'ensemble de son œuvre écrite est basée sur cette réalité incontestable. À ce niveau, il est un vrai témoin dont la parole est cohérente avec les actes.

Enfin, le style d'écriture se veut toujours simple, sans jargon intellectuel, très en prise avec les évolutions de la société. J. Vanier sait rejoindre ses contemporains et les jeunes qui aspirent à un idéal de vie fraternel, sobre, réellement évangélique. Il ose sortir des cadres académiques, trouver des références qui parlent (Gandhi par exemple), s'ouvrir à des cultures et des religions diverses, cultiver un idéal en rupture avec un monde de compétition, d'individualisme, de richesses inutiles. Le succès des livres de J. Vanier, auprès de publics très divers, est très compréhensible à partir de ces éléments.

Compte tenu de toutes leurs caractéristiques communes, l'ensemble de ces écrits peut se classer sous la rubrique «écrits spirituels» même s'ils sont éclectiques et bien différents d'autres auteurs spirituels chrétiens. Ils exposent la manière d'être disciple de Jésus par une proximité aux personnes «blessées», de s'inspirer de Jésus même si certains lecteurs ne sont pas croyants ni de confession chrétienne. Jésus est donné en modèle pour l'humanité entière. Même les développements anthropologiques restent inspirés par l'ensemble de la Révélation biblique.

Quel est le rapport de J. Vanier aux Écritures saintes ?

Rapport aux Écritures

Avant d'aborder la manière dont J. Vanier interprète les Écritures, précisons son évolution dans la manière de citer les références scripturaires.

UNE ÉVOLUTION DANS LA MANIÈRE DE CITER LES ÉCRITURES

Dans ses écrits, une transformation se dessine. Progressivement, J. Vanier omet de référencer précisément les textes bibliques. Il les cite alors de plus en plus implicitement. Ainsi en 1978 (NCP), les extraits des Écritures sont présents *in extenso*; en 1984 (LCB) les références sont

absentes même en cas de citation explicite faite entre guillemets; en 1994 (JDA), dans un livre sur la vie de Jésus (donc sur les Évangiles), les extraits sont clairsemés et les références souvent incomplètes.

Pourquoi cette évolution ? Nous pourrions penser tout simplement à un manque de temps pour ce type de travail qui suppose beaucoup de vérifications alors que J. Vanier n'arrête pas de voyager dans le monde. Néanmoins, il est aidé pour relire ses manuscrits et améliorer son écrit (souvent traduit de l'anglais). Donc il s'agit d'une posture, d'un choix personnel délibéré. Il met en avant qu'il est pétri des Écritures, des évangiles, en particulier celui de saint Jean. En somme, sa parole suffit...

LES PRÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES DE J. VANIER

Il est intéressant de regarder les préférences scripturaires de J. Vanier. Par exemple dans *Ne crains pas*, il cite plus de trente fois l'Évangile de Jean et une fois la première épître de Jean; neuf fois Matthieu; huit fois Luc; cinq fois Marc; trois fois Paul (deux fois la première lettre aux Corinthiens et une fois la lettre aux Romains); trois fois l'Apocalypse. L'Ancien Testament est mentionné sept fois, dont quatre fois Ézéchiel, deux fois Isaïe et une fois Osée.

Nous avons donc bien un fort déséquilibre en faveur de l'évangéliste Jean. Cette préférence se confirme par la suite avec un livre consacré à cet évangéliste (EMJ, 2005).

Pour l'Ancien Testament, les textes choisis évoquent l'amour de Dieu comme celui d'un époux qui rappelle son épouse délaissée, qui la séduit (cf. Isaïe 54, 4-8 et Osée 2, 16-22) mais aussi l'effusion de l'Esprit saint qui donne vie (Ézéchiel 37, 5). Le titre du livre *Ne crains pas* correspond d'ailleurs aux premiers mots d'une citation d'Isaïe¹. Ils reflètent une attirance mystique dont nous parlerons plus loin.

Ce choix reste très stable dans son œuvre, en particulier en ce qui concerne l'Ancien Testament et l'Évangile de Jean. Nous les retrouvons dans ses livres écrits à partir des retraites prêchées mais aussi dans beaucoup d'autres.

1. J. Vanier y précise: «L'accomplissement de toute l'Écriture, c'est cette découverte que Dieu aime l'humanité comme un époux» (NCP, 100).

UNE INTERPRÉTATION PSYCHOLOGISANTE ET LIBRE

Quand J. Vanier ne cite plus le texte intégral des Écritures saintes, il s'autorise de plus en plus une interprétation très psychologisante et imaginaire. Cet aspect reste très fréquent chez les chrétiens quand ils partagent de manière libre un passage des Écritures. Mais le statut de J. Vanier devrait ouvrir à plus de justesse, surtout dans des écrits relus et corrigés. J. Vanier amène ses interprétations comme des évidences au lieu de préciser qu'il s'agit d'une lecture très subjective à ne pas prendre au pied de la lettre ! Il suffirait de mettre des incises comme «j'imagine que...» et surtout d'interpréter de manière plus ecclésiale, en croisant des points de vue divers. Or, il ne se réfère à aucun bibliste. Il propose sa parole comme une parole autorisée – d'ailleurs nous n'avons pas trouvé de recension critique de ses livres. Au fil du temps, elle devient une parole qui fait autorité. Ainsi, un bibliste, Pierre Coulange, le positionne dans un de ses livres parmi les auteurs spirituels ayant apporté un commentaire important sur le récit de «la Samaritaine». Il synthétise les apports de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, puis celui de J. Vanier dans la foulée.

«Lorsque Jean Vanier raconte les circonstances dans lesquelles il s'est intéressé à l'évangile de Jean et comment il a rédigé ce qu'il appelle une "prose méditative", il écrit "j'ai pris conscience de l'importance de l'évangile de Jean pour notre époque." La pertinence de ce commentaire vient du fait qu'il s'enracine dans une expérience de vie au sein de la communauté de L'Arche, au contact de personnes ayant un handicap mental. Sa compréhension du personnage de la Samaritaine prend des accents saisissants de réalisme et de profondeur. [...] son interprétation contient des accents bouleversants provenant de sa méditation spirituelle. En se plaçant selon un point de vue psychologique, il montre comment Jésus aborde cette femme¹.»

Cet éloge s'achève en redisant l'intérêt de cette approche. Il révèle surtout à quel degré d'autorité J. Vanier a pu parvenir ! Il est saisissant de voir la manière dont il est implicitement mis sur le même niveau que deux grands mystiques carmélitains qui sont d'ailleurs des références pour la mystique de J. Vanier (cf. chap. 23).

1. Pierre COULANGE, *La Samaritaine, une invraisemblable rencontre*, Cerf, coll. *Lectio Divina*, 2020, p. 221-222.

DES DÉTAILS IMAGINAIRES, AJOUTÉS AU TEXTE BIBLIQUE

Lorsque J. Vanier évoque des scènes des Évangiles, il décrit les attitudes de Jésus et apporte des précisions qui n'existent pas dans le récit biblique.

La femme adultère

Prenons un premier exemple dans *Le corps brisé* (LCB, 1989), la femme adultère (Jn 8, 1-11). La référence scripturaire est omise mais il évoque une attitude précise de Jésus : «Jésus l'a regardée et aimée avec tendresse» (LCB, 115). Or, le récit de l'évangéliste montre Jésus baissant la tête : il regarde à terre où il trace des traits. Il se redresse quand il parle aux personnes mais son regard n'est absolument pas mentionné, contrairement à d'autres récits. En fait, J. Vanier veut, par cet ajout, accentuer la dimension de tendresse de Jésus, de Dieu, et la généralise ici.

Ensuite, il invente une autre fin au récit en disant : «Elle s'est relevée, prête à retourner chez elle pour réunifier le corps brisé de sa famille» (LCB, 115). Le récit ne dit rien de cela, la femme a toujours été debout durant cette scène et le récit s'achève avec la parole de Jésus : «Va et désormais ne pêche plus.» Cette invitation à la conversion est transformée en conversion effective dans l'esprit de J. Vanier.

Est-ce que ces détails imaginaires changent la perspective du récit évangélique ? J. Vanier met au centre de la péripécie la tendresse de Jésus vis-à-vis d'une femme, ce qui provoque sa conversion. Par contre, l'évangéliste met au centre l'appel de Jésus à la liberté de conscience des personnes (des pharisiens, des scribes, de la femme adultère) pour trouver un chemin de justice qui ne nie pas l'importance de la Loi¹. De notre point de vue, le texte biblique n'est pas pris en compte pour lui-même par J. Vanier. Il le détourne au profit de sa propre pensée. Ce phénomène se répète bien souvent dans ce livre, et dans d'autres encore².

1. Cf. Alain MARCHADOUR, «*Venez et vous verrez*», Bayard, 2011, p. 228-232. Dans le commentaire que fait Charles L'EPLATTENIER on trouvera une explication plus longue sur l'attitude de Jésus penché sur le sol et traçant des traits : *L'Évangile de Jean*, Labor et Fides, 1993, p. 172-177. Il insiste particulièrement sur le renvoi à la conscience de chacun. Ceci ne banalise pas la Loi mais au contraire la rend plus exigeante et complexe dans son application car, en Mt 5, 28 «Jésus dénonce comme adultère un simple regard de convoitise» (p. 175).

2. Cf. la présentation de l'apôtre Pierre (NCP, 33-34) ; Marie confiée à Jean (NCP, 40) ; etc.

Le récit d'enfance de Jésus

Dans *Jésus, le don de l'amour* (JDA), on attendrait une perspective scripturaire plus travaillée, or J. Vanier réécrit à grands traits la vie de Jésus, par petites touches, en brodant parfois quelques motifs supplémentaires, inventés. Par exemple, les pages sur la vie de Joseph, ses réactions à l'annonce de la maternité de Marie et au moment de la naissance de Jésus, sont peut-être édifiantes pour un certain public mais consternantes pour un théologien ou un bibliste. En voici des extraits :

«[suite au songe de Joseph] Marie, la bien-aimée, et l'enfant du Très-Haut lui étaient donnés. Il dut se précipiter chez Marie, pleurant de joie. En embrassant sa bien-aimée, Joseph étreignait aussi l'enfant caché dans son sein» (JDA, 47).

«Comment lui, le Verbe fait chair, vivait, priait, travaillait et célébrait avec Joseph et Marie demeure un secret qui sera révélé dans le Royaume. Durant sa vie, Marie conservait toutes ces choses dans son cœur. Comment il vivait l'unité de la Trinité dans l'unité de la sainte Famille, comment il vivait en communion, une communion divine avec sa mère, demeure caché, enveloppé de mystère. Comme reste cachée la façon dont il vivait avec les pauvres, les faibles et les petits, mangeant à la même table, en communion avec eux» (JDA, 49).

Le premier extrait présente les réactions émotionnelles et les gestes de tendresse de Joseph alors que le texte biblique n'en dit rien. L'évangéliste Matthieu montre la décision de Joseph d'obéir concrètement à l'appel entendu : donc de prendre Marie comme épouse malgré le fait qu'elle soit enceinte (Mt 1, 24). J. Vanier ne contextualise pas du tout ce texte et ne valorise pas cette décision qui tranche avec la mentalité et la culture de l'époque de Jésus. Il évacue la difficulté de la décision et propose ce qui lui paraît si important : la tendresse accompagnée de gestes.

Nous retrouvons ce phénomène d'extrapolation dans la fin du deuxième extrait où J. Vanier décrit la vie de Jésus à Nazareth avant son ministère public (éléments qui ne sont pas dans les Évangiles). Cette période inspire particulièrement J. Vanier et il pense cette spiritualité de Nazareth au cœur de la vie des communautés de L'Arche¹. L'extrait souligne ici

1. J. Vanier précise bien : «Le secret de L'Arche et des communautés qui vivent avec le pauvre est justement de demeurer petit ; leur modèle est Nazareth, où Jésus a passé trente ans de sa vie avec Joseph et Marie, dans la simplicité de l'amour [...]» (LCB, 146). Cette spiritualité a aussi été développée au sein de l'Eau vive et après sa fermeture pour valoriser la vie cachée des disciples de Thomas Philippe.

la dimension de «secret» bien «caché» et de «mystère». Ces mots (fréquents dans les écrits de J. Vanier) concernent finalement la manière de vivre la «communion» non plus trinitaire mais entre Jésus et sa mère.

Or, nous savons aujourd'hui que cette relation est au cœur de la spiritualité du père Thomas sous une forme incestueuse ! Bien sûr, J. Vanier ne parle que de «communion divine» entre Marie et Jésus, mais nous pouvons souligner, devant tout ce vocabulaire qui entretient un climat mystérieux, que les «initiés¹» peuvent comprendre ce passage autrement que l'ensemble des lecteurs. J. Vanier n'est pourtant pas dans un système de pensée gnostique², sa pensée se veut accessible au plus grand nombre, dans un langage simple. Or, à certains moments, il semble entrer dans un type de langage codé qui s'adresse plus spécifiquement aux «initiés», les proches de T. Philippe introduits à sa mystique délirante (nous développerons ce point dans le chapitre 24).

La fin du paragraphe est aussi étonnante car elle évoque les repas de Jésus avec les pauvres et les petits. Or, nous ne savons rien de cela par les évangiles. Soit J. Vanier généralise à partir de la vie publique de Jésus, soit il s'adresse plus particulièrement aux «initiés» qui se dénomment eux-mêmes «les tout-petits³». En effet, il peut jouer sur une interprétation possible de «petits» pour désigner les disciples de Jésus dans l'Évangile de Matthieu⁴. La vie cachée des «initiés» deviendrait alors ainsi à l'image de Nazareth, spiritualité d'ailleurs développée à l'Eau vive par T. Philippe⁵.

1. Nous utiliserons le mot «initiés» pour les personnes qui ont adhéré à la mystique dévoyée de T. Philippe.

2. Sans entrer dans les détails, le gnosticisme comporte des caractéristiques qui ne se trouvent pas chez J. Vanier : ni dualisme, ni spéculation intellectuelle, ni antijudaïsme. Un seul point de convergence : la transmission d'un secret reçu par révélation divine. Cf. l'article GNOSE dans le *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 597-598. Le pape François évoque aussi «le gnosticisme actuel» en tant qu'hérésie dans son exhortation *Gaudete et exultate*, 19 mars 2018, n° 36-46.

3. Cf. dans la partie historique, chap. 3, la présentation des «tout-petits».

4. Un débat exégétique s'est opéré sur le mot «petit» (grec : micros) que l'on retrouve en Mt 10, 40 ; 18, 5 ; 25, 40. Une proximité entre ces trois textes a laissé penser que les «petits» étaient bien les disciples envoyés par Jésus. La position de l'exégète Daniel MARGUERAT diffère, il pense que les trois textes ne parlent pas des mêmes personnes. En Mt 25, 45, il s'agit bien des personnes précaires alors que les autres textes parlent des disciples. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, 1981, p. 508-510.

5. Cf. dans la partie historique, chap. 7, l'évocation de Nazareth dans une lettre de T. Philippe à J. Vanier (1960, APJV) et dans la lettre de Marise Hueber à J. Vanier (20

Seul un lecteur averti de la condamnation de T. Philippe, du contenu des accusations, du soutien permanent de J. Vanier à son père spirituel, peut lever ce voile. Les autres lecteurs passeront dessus sans rien y voir d'ambigu et la plupart seront séduits par ce discours spirituel dont les avantages ont été exposés dans la première partie.

Conclusion de ce point: J. Vanier témoigne fréquemment d'une approche psychologisante et sans rigueur par rapport au texte biblique¹. Nous ne pouvons qu'inviter les lecteurs à regarder par eux-mêmes car nous ne pouvons pas prendre trop d'exemples dans le cadre de cette recherche².

Le but de J. Vanier est de toucher le cœur plus que la raison. Il le dit expressément et ce fait peut expliquer sa manière de commenter les Écritures. Nous devons regretter l'absence d'articulation entre foi et raison³, entre cœur et intelligence, entre approche personnelle et ecclésiale. Cette difficulté explique en partie les dérives de J. Vanier.

«La parole est un moyen puissant de faire jaillir une nouvelle espérance. Elle vient briser les carcans et les habitudes pour laisser couler les fleuves d'eau vive. C'est une nourriture qui redonne force et énergie mais pas n'importe quelle parole. Il faut que ce soit une parole qui touche le cœur; c'est-à-dire une parole qui ne soit pas abstraite, qui ne vienne pas des livres ni qui s'adresse à la raison, mais une parole qui révèle la foi, l'espérance et l'amour de celui qui parle» (LCPF1, 141).

mai 1959, APJV). Nazareth renvoie à la vie cachée mais aussi à une vie de plaisirs.

1. Cette conclusion est proche de la réflexion d'un jésuite trouvée dans l'entretien n° 111 (p. 6-7): «Vous savez, on avait ici un jésuite qui riait de ses interprétations des écritures (rires). Jean était si hors-sol, il était si peu responsable au plan théologique et des écritures. Mais sa perspicacité, son intuition au sujet du Christ, aujourd'hui nous parlerions du Christ cosmique, le Christ énergie qui est en nous. [...] La conscience du Christ. Il savait, il le savait, mais... et il s'appuyait totalement sur les écritures. Il a beaucoup lu la Bible pendant cette première retraite. À la fin, il n'aurait même jamais la Bible. Il en parlait juste. En citant par cœur. Mais c'était son interprétation, pas celle des écritures saintes, mais la sienne de l'esprit et du cœur du Christ. C'est ce qui m'a le plus touché, mais c'était "restez dans la chapelle et vous rencontrerez Jésus".»

2. Nous avons fait d'autres sondages et trouvé les mêmes problèmes quand J. Vanier paraphrase le récit de Lazare (Lc 16, 19-35), la parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32) (cf. ANH, 148-149).

3. Cf. le point de vue psychiatrique sur l'abandon de la raison, chap. 18, tout particulièrement la section 10.

Enfin, il est étrange de le voir citer les règles d'interprétation à suivre en 2012 (SDT, 155-156) – à partir d'un théologien anglican¹ – comme s'il voulait assurer de sa fidélité en ce domaine. L'appel à un théologien anglican est-il symptomatique d'une vision œcuménique ou d'une prise de distance vis-à-vis de l'Église catholique? Quelles traces peut-on percevoir du rapport de J. Vanier à l'Église?

Rapport à l'Église catholique

L'enquête historique apporte des éclairages précis sur les rapports de J. Vanier à l'institution de l'Église catholique. Plusieurs points émergent aussi de ses livres: un certain silence autour de l'Église; parfois le témoignage d'un rapport douloureux à l'Église institution; et pourtant l'affirmation tardive d'une appartenance à «mon Église».

UN PREMIER CONSTAT : JEAN VANIER PARLE PEU DE L'ÉGLISE

Notre lecture d'une quinzaine de livres de J. Vanier donne une impression de distance vis-à-vis de l'Église catholique. Ce point reste étonnant car sa vie a été très liée à cette dernière. Il a noué beaucoup de relations avec l'épiscopat, les prêtres, les religieux et religieuses, dans les différents pays où existent des communautés de L'Arche². De plus, plusieurs de ses livres sont préfacés par des évêques. Cette impression est à nuancer car les livres montrent une évolution dans le temps. Si dans les premiers, l'Église est peu mentionnée, elle est nettement plus présente dans les dernières parutions. Nous y voyons un signe d'apaisement en lien avec la montée de la notoriété de L'Arche. À titre d'exemple, il n'y a jamais – sauf erreur de

1. Il évoque en note de bas page: David F. FORD, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, New York, Cambridge University Press, 2007. Ce théologien est aussi cité p. 129.

2. Les archives du *King's College* contiennent beaucoup d'éléments de la correspondance de J. Vanier avec des évêques de ces pays. On y trouve aussi des documents de réflexion sur le rapport de L'Arche et de l'Église catholique, sur le rôle de l'évêque accompagnateur de L'Arche dans chaque pays, etc. (Box 29). Un écart existe donc entre ce qui se trouve dans les livres de J. Vanier et dans ces archives où il témoigne d'un grand sens de la formalisation des liens avec l'institution ecclésiale, de l'importance d'une reconnaissance ecclésiale et de son souci pour une présence de prêtre dans les communautés de L'Arche. Il n'est pas question de sa relation personnelle, mieux perceptible dans ses livres.

notre part – le mot Église dans *Ton silence m'appelle* (1971); il est présent parfois dans *Le corps brisé* (1989) sous un mode plaintif (cf. paragraphe suivant); des mentions rapides de l'Église figurent dans les livres suivants, et enfin apparaît une mention d'attachement personnel avec l'expression «mon Église» dans *Les signes des temps* (2012). Donc l'Église n'est pas totalement absente mais elle est si peu présente dans les écrits de J. Vanier qu'il faut en tirer une conclusion : elle est visiblement un sujet à éviter.

LE DEUXIÈME CONSTAT : UN RAPPORT DOULOUREUX À L'ÉGLISE-INSTITUTION.

Le lien douloureux à l'Église catholique se lit nettement dans *Le corps brisé* (LCB, 1989) :

«C'est si douloureux quand l'institution semble cacher la source. C'est si douloureux quand la source elle-même ne semble plus pouvoir couler sur la terre aride de notre monde, et quand les pauvres ne sont plus au cœur de l'Église. Le visage secret de l'Épouse, le corps mystique rayonne de lumière; mais le visage humain de l'Église est obscurci» (LCB, 137).

Ce sentiment douloureux se rapporte à plusieurs éléments. Celui que l'on retiendra le plus aisément concerne l'absence des pauvres au cœur de l'Église, c'est-à-dire dans les communautés paroissiales, dans la vie concrète de l'Église. Ce point est essentiel, il guide toute la vie de J. Vanier et a provoqué l'adhésion de beaucoup à son œuvre.

Un autre élément provoque aussi de la souffrance, il concerne l'autre pan de vie de J. Vanier, cette mystique mystérieuse et secrète dont l'Église institution barre l'accès, la source. Ses livres n'en disent pas beaucoup plus; c'est l'enquête des historiens qui permet de mieux cerner les raisons de cette douleur : la condamnation de son père spirituel et donc de toute leur mystique; le barrage à son ordination sacerdotale (car J. Vanier n'accepte pas la consigne d'aller passer au moins un an dans un grand séminaire, lieu de formation des prêtres diocésains).

Ultérieurement, l'Église est plus souvent convoquée, quoique très peu encore dans la première version de *La communauté, lieu du pardon et de la fête* (1979). Elle l'est à peine plus dans la deuxième édition augmentée (vingt ans plus tard), cela malgré un apport nouveau sur «le rôle spécifique du prêtre et du ministre ordonné» (CLPF2, 246-248). J. Vanier présente le

prêtre dans son rôle de guide spirituel et de président de l'Eucharistie. Il souhaite aussi une meilleure articulation entre le spirituel et le temporel, entre prêtres et responsables de communautés, en demandant à chacun d'éviter une prise de pouvoir. Il reconnaît aussi que les prêtres sont souvent peu rencontrés et supervisés par leur évêque. Il évoque rapidement le lien de communion des prêtres avec leur diocèse et l'Église catholique tout entière. De manière habile, J. Vanier redit un argument qui lui a été aussi opposé dans ses demandes répétées¹ d'être ordonné prêtre : «Un prêtre n'est jamais ordonné uniquement pour des personnes d'une communauté mais pour l'Église universelle» (CLPF2, 247). En est-il si convaincu² ?

ENFIN UNE EXPRESSION D'ATTACHEMENT : «MON ÉGLISE»

L'expression «mon Église» vient pour la première fois dans un livre de 2012 : *Les signes des temps*. Elle est exprimée deux fois dans le même passage auquel beaucoup pourront adhérer.

«C'est à travers l'Église que Jésus m'a appelé à annoncer une bonne nouvelle aux pauvres et à proclamer la libération aux captifs et aux opprimés. Je suis reconnaissant à mon Église de me nourrir des sacrements, de la parole de Dieu et de l'inspiration transmise par le successeur de Pierre. [...] Cependant je suis déçu par la perte de fidélité et d'enthousiasme des membres de mon Église qui peinent à s'engager auprès des pauvres pour leur annoncer la bonne nouvelle de Jésus. Trop peu de responsables ecclésiastiques affirment que la foi en Jésus est intimement liée à cet engagement auprès des pauvres» (SDT, 15-16).

Dans la suite du texte, il reprend l'expression et l'enrichit : «l'amour de mon Église». Nous sommes ici dans l'introduction du livre et les chapitres suivants ne développent pas cet accent d'appartenance qui semble surtout exprimer une solidarité avec une Église secouée par les scandales sur la pédophilie de certains prêtres³. J. Vanier évoque ce

1. Cf. dans la partie historique, tout le chap. 13.

2. Le témoignage d'un prêtre, ordonné par Mgr Desmazières, montre justement la difficulté de J. Vanier à accepter que des prêtres ne soient pas ordonnés uniquement pour L'Arche mais restent des prêtres diocésains envoyés à L'Arche, sous la responsabilité de leur évêque (cf. n° 88, sa retranscription à 00 : 58').

3. Le 19 mars 2010, était parue la lettre pastorale de Benoît XVI aux catholiques irlandais suite à ce scandale.

point avec justesse : « L'acte pédophile, qu'il soit exercé par un membre de la famille, un enseignant, un prêtre ou un psychanalyste, relève toujours d'un abus de pouvoir, d'un abus de confiance » (SDT, 41). La réflexion de J. Vanier montre une lucidité sur les abus possibles dans une relation d'autorité ou de confiance. Il exprime avoir entendu, « écouté des personnes abusées sexuellement dans l'enfance » (SDT, 132) et ne pas comprendre les chrétiens qui refusent de croire aux abus sexuels perpétrés par des personnes d'Église. Par ses propos, il maintient une grande différence entre les crimes pédophiles et ceux commis par T. Philippe et à un moindre degré par lui-même. Il manifeste une forme d'inconscience ou déni face aux abus commis par eux-mêmes dans leur position d'autorité spirituelle.

De plus, la tonalité des passages sur l'Église catholique prend une inflexion critique sur plusieurs plans : le ritualisme, en particulier autour de l'Eucharistie (cf. SDT, 135) ; la peur d'une mise en cause de sa réputation et donc la propension à cacher les situations difficiles de certains prêtres ou religieux (cf. SDT, 44-45) ; la difficulté à entrer dans un dialogue avec les personnes qui s'éloignent de sa doctrine ; le manque de proximité d'une grande partie de l'Église avec les « pauvres ». J. Vanier souligne tout cela en mettant en contrepoint de belles figures de l'Église : Pierre Claverie (une église humiliée du côté des pauvres), Timothy Radcliffe (pour sa capacité de dialogue), etc. Mais il ne s'oublie pas ! Il se présente lui-même dans cette attitude d'écoute, de rencontre, de dialogue avec les blessés de la vie, les personnes humiliées, voire abusées sexuellement. Ce positionnement nous met aujourd'hui très mal à l'aise. Hypocrisie ou déni ? La réponse appartient aux psychologues et psychiatres.

Conclusion de ce point : Malgré le nombre de livres écrits, nous ne constatons pas de vraie réflexion sur l'Église et de trop rares évocations de son attachement ecclésial qui demeure essentiellement critique.

Un tel constat, visible de tout lecteur attentif, reste significatif bien qu'il concerne l'Église comme institution hiérarchique. J. Vanier propose aussi l'idée d'une Église universelle ouverte à l'humanité entière car Jésus peut parler au cœur de chacun. Son Église, celle qu'il aime, est en fait L'Arche, les personnes « blessées » qu'il identifie à Jésus lui-même, et ceux qui répondent à l'appel d'une proximité avec les

« pauvres ». Cette Église-là a besoin de prêtres pour que l'annonce de l'Évangile et la célébration de l'Eucharistie¹ façonnent les manières de vivre en communauté. Ils sont nécessaires aussi pour l'accompagnement spirituel des membres des communautés, même si des laïcs peuvent remplir ce rôle, en particulier J. Vanier.

Positionnement de guide et maître spirituel

Pas un seul livre ne néglige la mention de la nécessité d'être accompagné spirituellement, humainement. J. Vanier assure régulièrement ce rôle auprès des personnes mais il ne s'arrête pas là et se présente comme un maître spirituel.

LE VOCABULAIRE DE JEAN VANIER

Sur le plan du vocabulaire, J. Vanier utilise tardivement le mot « accompagnateur », ce qui est normal puisque l'expression est récente et son usage attesté seulement après le concile Vatican II². J. Vanier prend ce tournant petit à petit. Au début, il garde la vision plus ancienne du directeur spirituel qui devient sous sa plume un « père spirituel », un « guide spirituel ». Il aime aussi parler du « conseiller spirituel », du « berger », du « témoin ». Par exemple, T. Philippe est presque toujours présenté comme son « père spirituel ». Il sera nommé « accompagnateur » en 1999 (ANH). Tous ces mots indiquent en principe des positionnements bien différents : une attitude directive ou au contraire très discrète (rôle du témoin). En fait, J. Vanier évoque diverses manières de vivre l'accompagnement.

1. Concernant l'importance du rite du lavement des pieds déployé par J. Vanier au sein de L'Arche, plusieurs hypothèses seraient à vérifier. Ce rite peut refléter le désir d'une symbolique universelle en insistant sur une autorité de service (piste confortée par le commentaire fait dans son livre sur l'évangile de Jean : ENJ, 230-248 et les ajouts mis sur ce point dans CLPF 2, 212-214). Il peut anticiper les difficultés à célébrer l'Eucharistie faute de prêtres dans certains pays et ouvrir à plus de créativité liturgique. Il peut aussi permettre d'accentuer la place du « toucher » dans les pratiques de L'Arche comme marque d'amour (cf. ENJ, 210-211 sur Marie qui oint les pieds de Jésus). Nous n'avons pas assez d'éléments dans les livres lus pour conclure de manière sûre.

2. Cf. Claude FLIPO, « Accompagnement », *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, 2013, p.23-30. Article accessible en ligne sur : https://www.diocese49.org/IMG/pdf/dict_encyclo_ethique_chretienne_fevrier2013_accompagnement_spirituel.pdf

L'accompagnement comme « filiation »

J. Vanier a une prédilection pour un accompagnement de type « filiation ». Il l'exprime clairement dans *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, dès 1979.

« Dans certaines communautés religieuses, j'entends beaucoup parler de formation. Je me demande s'il ne faudrait pas davantage parler de « filiation ». [...] Mais certaines connaissances de l'ordre de l'esprit ne se transmettent que par voie de filiation » (CLPF1, 105).

Cette insistance correspond à sa propre expérience de filiation à T. Philippe. Il fait preuve d'une attirance vis-à-vis de la tradition indienne des gourous qui forment leurs disciples par des liens de proximité et d'imprégnation longue. Les gourous sont des « modèles » (CLPF1, 106). Il s'agit donc d'entrer progressivement dans une manière d'être et de penser. C'est pourquoi la vie en communauté est propice pour cette filiation.

L'accompagnateur comme « guide »

Lorsque les personnes sont jeunes (des adolescents, par exemple) ou peu structurées (le cas de bien des personnes arrivant à L'Arche), J. Vanier évoque le besoin de les guider sur plusieurs plans : intellectuel et spirituel, avec une notion de discipline pour grandir. Le guide doit être aussi un modèle et un témoin. Son rôle semble large, aider une personne à trouver son idéal de vie et à se structurer humainement. La dimension de « guide » pour grandir dans la foi en Dieu, en Jésus, peut intervenir mais pas toujours.

J. Vanier n'oppose pas ces deux manières de voir l'accompagnement, il peut aussi dire que T. Philippe était son « guide » (TPHS, 120) quand après avoir renoncé à sa carrière dans la marine, il cherche à vérifier un appel au presbytérat. Ce moment était délicat, plein d'incertitudes et d'ignorances : il nécessitait de rencontrer un bon « guide ». Dans sa propre pratique de l'accompagnement, il a certainement utilisé ces deux « modes » selon les personnes et les circonstances. La « filiation » était plus facile à réaliser au sein des communautés de L'Arche et la « guidance » pour des personnes extérieures ou désireuses d'une rencontre ponctuelle.

Ces deux modes peuvent présenter des risques :

– la « filiation » peut manquer de respiration si tout se joue en interne à L'Arche, avec parfois le mélange avec des liens fonctionnels. Quel est alors l'espace réel de liberté ?

– la « guidance » peut devenir trop directive avec l'illusion d'aider la personne si le guide pense connaître le chemin pour l'autre¹...

Seule l'enquête menée auprès des personnes accompagnées par J. Vanier peut montrer ce qu'il en a été². Pour notre part, l'instabilité des termes nous suggère une difficulté de posture qui a pu ouvrir à de l'imposture³.

JEAN VANIER, « MAÎTRE SPIRITUEL » ?

Le positionnement de J. Vanier comme guide spirituel est assez évident, étant donné le nombre de personnes ayant eu recours à lui. De plus, il accompagnait ponctuellement beaucoup de personnes lors des retraites qu'il prêchait.

Le positionnement comme « maître spirituel » s'avère aussi très réel. D'une part, il a beaucoup écrit dans ce domaine spirituel ; d'autre part, il a cherché aussi à développer un enseignement spirituel personnel et nouveau.

Cette nouveauté pourrait être mise en lien avec sa filiation à T. Philippe et donc au désir de promouvoir cette pensée « nouvelle »⁴. Nous en avons déjà donné des signes, et cela sera plus net dans les chapitres suivants. Pourtant, sur le plan mystique et théologique, sa référence

1. Soulignons que le positionnement de T. Philippe vis-à-vis de J. Vanier a été de ce type quand il lui dit et écrit que Marie l'avait choisi pour...

2. Cf. dans la partie sociologique, la présentation de l'accompagnement multiforme de J. Vanier, chap. 12.

3. Cf. Guy LE BOUÉDEC, Titoun LAVENIER et Luc PASQUIER, *Les postures éducatives*, L'Harmattan, 2016. Le chapitre IV, « La posture d'accompagnement », évoque la structure d'alliance vécue dans l'accompagnement et la possibilité d'une imposture quand celui-ci va dans tous les sens (p. 83-101). Un tableau récapitulatif des postures éducatives et de leurs caractéristiques (y compris les dérives) est très éclairant (p. 29).

4. Les proches de Thomas Philippe et lui-même se pensaient initiateurs d'une nouvelle théologie, d'une nouvelle anthropologie, pour une ère nouvelle du christianisme. Cf. Rapport de Xavier LE PICHON sur la place du père Thomas Philippe dans la fondation de L'Arche, 10 mai 2016. (Rapport consultable sur internet <https://mariedominiquephilippe.com.files.wordpress.com/2019/11/>)

reste son père spirituel. Sur le plan d'une spiritualité d'engagement auprès des personnes «blessées», J. Vanier reste dans une ligne très traditionnelle et fondamentale pour l'Église catholique tout en développant un accent universaliste propre à lui. La question demeure de savoir si ces deux plans ne se croisent pas à certains moments en contaminant la conception de l'engagement auprès des personnes porteuses d'un handicap.

J. Vanier propose, à notre surprise, un chemin de libération spirituelle en sept étapes (ANH, 168-179). Cet écrit se situe en 1999, donc plusieurs années après la mort de T. Philippe. J. Vanier commence par évoquer des maîtres spirituels bouddhistes et chrétiens en faisant remarquer qu'ils offrent des voies de libération avec une progression. Puis il fait de même, se situant implicitement parmi les maîtres spirituels, parmi les personnes ayant une connaissance approfondie des voies spirituelles et pouvant proposer des inflexions nouvelles au sein d'une tradition religieuse¹. Quelle est la teneur des sept étapes proposées ?

La première passe par la peur, qualifiée de «bonne conseillère» car elle oblige à réfléchir; la deuxième est «la prise de conscience de nos propres limites et blocages»; la troisième suppose de «chercher la sagesse dans les événements imprévus» et «tragiques»; la suivante amène à rechercher un accompagnateur qui peut être un ami, un parent ou autre; la cinquième consiste à discerner autour de soi une personne «modèle» pour la suivre; la sixième serait d'entrer dans le combat contre nos égoïsmes pour «vivre dans la vérité, la justice et le service»; la septième et dernière est la découverte de «la communion avec la source de l'univers, Dieu» et «l'extase du cœur».

Sept est le chiffre menant à la plénitude divine. J. Vanier s'inspire de la tradition mystique: il y a sept demeures dans *Le château intérieur*² décrit par Thérèse d'Avila, sept échelons à l'échelle d'amour spirituel

1. Il existe des critères d'authenticité pour identifier un maître spirituel. Cf. Jacques BROUSSE, *Les maîtres spirituels*, Albin Michel, 2005. En résumé: le complet désintéressement matériel; la non prétention à être un maître mais une reconnaissance par l'entourage et souvent une filiation à un maître spirituel qui désigne son successeur; l'indifférence aux jugements extérieurs pour n'être que l'instrument de la Sagesse éternelle. «Sa mission est de conduire les autres sur la voie qu'il a lui-même parcourue», p. 13-14.

2. Cf. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, Cerf, 1995, p. 953-1164.

chez Ruysbroeck¹... Par contre, les six étapes décrites en amont de l'union mystique sont très différentes de ces auteurs, en particulier de Jean de la Croix, maître spirituel souvent cité² par J. Vanier.

Ce cheminement s'appuie beaucoup sur le psychologique et donne une place centrale à l'accompagnement, à l'accompagnateur comme modèle, ce qui n'est pas sans risque! Cette progression n'est pas centrée sur Jésus-Christ et semble s'adresser à quiconque, dans une vision universaliste. Cela interroge l'extase finale et l'union à Dieu: de quelle nature est-elle? Quel Dieu se trouve là?

Nous découvrons ici une autre face de J. Vanier et son désir de promouvoir un autre type de chemin mystique, s'éloignant d'ailleurs certainement de l'enseignement de T. Philippe et en tout cas, de la tradition catholique.

Conclusion du chapitre

J. Vanier veut peut-être ouvrir le chemin d'une mystique universelle, quelles que soient les religions et les cultures. Une telle spiritualité serait alors proposable dans toutes les communautés de L'Arche. Ce désir d'universalisme demeure une de ses caractéristiques et l'entraîne hors des sentiers battus.

Si l'intuition reste séduisante, cette proposition reflète surtout l'inconscience de leur auteur sur les limites intellectuelles et spirituelles de ses propos. La transformation des étapes décrites par les auteurs mystiques n'est pas du tout fondée et fait l'impasse sur un point essentiel de la vie mystique: la purification des sens, de la sensualité avant toute chose. Nous aurons à y revenir quand nous développerons le fond mystique de J. Vanier (cf. chap. 23).

La figure de l'accompagnateur comme modèle reste au cœur de sa pensée et l'accompagnement se veut essentiellement «filiation», ce qui

1. Cf. Jean RUYSBROECK *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, Artège, 2015.

2. Le livre de Jean de la Croix le plus souvent cité par J. Vanier est *La Vive Flamme d'amour*. Il correspond déjà à l'union finale mais J. Vanier omet totalement *La montée du Mont Carmel* qui indique toutes les étapes des purifications nécessaires. Cf. Saint Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, DDB, 2016 (3^e édition).

maintient la transmission spirituelle au cœur d'une relation personnelle entre accompagnant et accompagné. Cela n'exclut pas une véritable attention à l'action de Dieu chez l'accompagné, dans un rôle plus discret de témoin, mais la tendance est à la survalorisation du rôle de l'accompagnant.

Sans nul doute, J. Vanier a voulu se situer comme auteur spirituel, accompagnateur spirituel et maître spirituel. Il s'est donc coiffé d'une double casquette, celle de fondateur de L'Arche et homme porteur d'une nouvelle spiritualité – tout en gardant le noyau central de la proximité aux «blessés». Sa voie semble s'écarter petit à petit de celle de T. Philippe. Mais à quel point ?

L'enquête doit se poursuivre en creusant maintenant la spiritualité d'alliance vécue au sein de L'Arche.

CHAPITRE 22

Une spiritualité d'alliance ?

Certains assistants de L'Arche «annoncent l'alliance¹» pour signifier leur décision de rester au sein d'une communauté de L'Arche dans les années à venir, voire définitivement. L'histoire de ce type d'engagement n'est pas racontée par J. Vanier dans ses livres mais elle est accessible dans des documents internes de L'Arche. Une longue réflexion sur ce point s'est déroulée². Les premiers assistants à s'engager le font au cours d'une retraite prêchée par Marie-Dominique Philippe en 1978, lors d'une Eucharistie. Ultérieurement, cela se passe au cours d'une célébration où s'inscrit le rite du «lavement des pieds». Cet engagement n'est ni un sacrement ni une consécration qui ferait entrer dans la vie consacrée définie par le droit canonique de l'Église catholique. Il est pourtant important pour les personnes, car il scelle une orientation de vie communautaire avec des personnes handicapées, dans un lien de proximité qualifié précisément d'alliance. Celle-ci peut être aussi vécue de manière beaucoup plus personnelle et axée sur la relation à Dieu³. En tout cas, la réalité de l'alliance est

1. Expression utilisée habituellement au sein de L'Arche.

2. Une commission internationale pour l'Alliance a été créée en 1981, puis une commission internationale de Spiritualité de L'Arche en 1989. En 1981, J. Vanier et T. Philippe ont écrit des textes qui ont servi de référence pour la manière de vivre cet engagement. Ils se trouvent dans le livret «Alliance» (cf. Box 21- B42)- Un nouveau livret «l'Alliance dans L'Arche» a été édité en interne en 1993 (cf. Box 21- B5).

3. Point souligné par les documents mentionnés dans la note précédente.

inscrite dans l'histoire de L'Arche jusque dans les années 2000¹ et J. Vanier insiste dans un livre sur la nécessité de ne pas tarder à faire cet engagement.

«Il faut faire attention à ne pas laisser s'écouler trop de temps entre la reconnaissance des liens ou de l'alliance et la décision. Ce serait la meilleure façon de rater le virage et d'aller dans le décor!» (CLPF1, 41).

Il serait donc normal de trouver de nombreuses références et développements sur cette réalité d'alliance qui structure la vie des communautés de L'Arche et qui est un thème majeur pour parler du lien entre Dieu et toute l'humanité. Ce n'est pas le cas, l'alliance est largement noyée dans le vocabulaire de la communion (cf. chapitre suivant). Il faut se référer essentiellement à la première édition du livre *La communauté, lieu du pardon et de la fête* (1979) et au livre basé sur le contenu d'une retraite d'alliance, *La source des larmes* (2001), pour trouver matière à réflexion. Notons que ce livre est écrit à partir d'une prise de notes par une personne retraitante, relue et approuvée par J. Vanier². Compte tenu de l'importance de cet engagement, nous pouvons nous étonner du peu d'empressement de J. Vanier à publier un texte qui lui soit entièrement dédié. Peut-être a-t-il estimé que la publication en interne de la retraite prêchée par Marie-Dominique Philippe³ suffisait et devait servir de référence. De plus, par la suite, de nombreuses retraites d'alliance ont été proposées et données par différents intervenants de L'Arche, en suivant les orientations internes pour lesquelles J. Vanier avait rédigé un texte ainsi que T. Philippe⁴. Essayons maintenant de montrer quel contour particulier J. Vanier donne à cette notion d'alliance par ces deux livres.

1. La liste des personnes ayant prononcé cet engagement n'est plus tenue après l'année 2000.

2. L'initiative de la publication ne vient pas directement de J. Vanier mais d'Anne-Sophie Andreu. Elle a retranscrit ses notes de retraite qui ont été relues et approuvées par J. Vanier (cf. préface de *La Source des larmes*).

3. *Une Alliance à vivre avec le pauvre* (introduction de J. Vanier), Trosly-Breuil : éd. Les chemins de L'Arche-La Ferme, 1981.

4. Ces textes datent ont été écrits pour le conseil international de L'Arche de mars 1981. Il est à noter que la dimension d'une mystique nuptiale y est absente même si la communion est valorisée avec la formation du cœur.

Dans sa première édition (CLPF1, 39-69) le deuxième chapitre s'intitule «Entre dans l'alliance»¹. Celle-ci est présentée comme une interdépendance vécue entre assistant et personne handicapée, chacun portant l'autre dans une réciprocité particulièrement accentuée. Cette alliance réciproque permet d'aimer et de se laisser aimer, d'accueillir la faiblesse de l'autre ainsi que la sienne. Elle devient un «engagement vrai» quand elle a pu franchir l'épreuve de la réalité en s'inscrivant dans la durée.

Cette présentation axée sur la réciprocité gomme l'idée d'asymétrie – largement présente dans le rapport d'alliance entre Dieu et les humains – mais aussi les différences entre les partenaires. Cela renvoie d'ailleurs bien à cette surprise rapportée par certains témoins qui disent ne pas avoir su repérer tout de suite qui était l'assistant ou la personne accueillie. Ce flou ne résiste certainement pas longtemps à la confrontation de la réalité du handicap mais il invite à croire que l'égalité fondamentale des personnes a été mise en valeur dans les communautés de L'Arche. Celle-ci réside dans la dignité inaliénable de chacun, point toujours souligné dans les enseignements de J. Vanier. Il insiste particulièrement sur l'appel de Dieu à être, plus qu'à faire. Le lien d'alliance est situé d'abord dans une qualité d'être, même si demeure l'importance de l'agir. Cette insistance a toute sa pertinence car la tentation de l'activisme guette chacun, au détriment de l'attention fidèle et bienveillante pour rester en alliance avec les personnes.

Il aurait été heureux que J. Vanier définisse clairement les caractéristiques de ce lien d'alliance et qu'il se situe devant la diversité des alliances bibliques. De l'alliance nouée avec Noé, Abraham, Moïse... jusqu'à celle accomplie en Jésus-Christ, bien des éléments bougent tandis que d'autres demeurent. De plus, J. Vanier déploie l'alliance en plusieurs directions : avec Dieu, entre assistants, entre assistants et personnes handicapées, et même plus largement avec le quartier où s'inscrit la communauté de L'Arche. Cette extension supposerait de détailler la manière de vivre l'alliance avec ces différents partenaires.

Finalement, deux modèles d'alliance nous semblent être principalement à l'œuvre dans la spiritualité de J. Vanier, l'un christologique pour évoquer la relation avec les «pauvres»; l'autre nuptial pour parler de la relation intime du croyant à Dieu.

1. Dans la deuxième édition, cf. «Le cheminement vers l'alliance», p. 67-86.

Modèle christologique de l'alliance avec les « pauvres »

Pour penser les relations communautaires de L'Arche, entre assistants et personnes handicapées, J. Vanier évoque l'alliance de Jésus-Christ avec les pauvres. Plus précisément, dans les deux éditions de CLPF, l'accent est mis sur l'identification du pauvre à Jésus, sans développer ici l'alliance renouvelée en Jésus-Christ entre Dieu et l'humanité. Il se focalise explicitement sur le texte du Jugement dernier de l'évangéliste Matthieu (25, 31-46) en disant :

«Jésus est l'affamé, l'assoiffé, le prisonnier, l'étranger, celui qui est nu, malade, mourant. Jésus est l'opprimé, le pauvre. Vivre avec Jésus, c'est vivre avec le pauvre. Vivre avec le pauvre, c'est vivre avec Jésus» (CLPF1, 45).

«[Jésus] appelle ses disciples non seulement à servir les pauvres, mais à Le découvrir réellement présent en eux, et à travers eux, à rencontrer le Père. Jésus nous dit qu'il est caché dans le visage du pauvre ; que le pauvre c'est Lui» (CLPF2, 97).

Nous avons ici un véritable enracinement dans l'Évangile et dans la tradition portée par tous les chrétiens jusqu'au pape François dans un message récent : «Bref, les croyants, lorsqu'ils veulent voir Jésus en personne et le toucher de leurs mains, savent vers qui se tourner : les pauvres sont un sacrement du Christ, ils représentent sa personne et nous renvoient à lui¹.»

Pourtant, il faut noter le glissement opéré par J. Vanier vers une essentialisation du pauvre en tant que figure du Christ, en tant que Jésus lui-même. La deuxième citation (ci-dessus, CLPF2, 97) vient d'ailleurs sous le titre de la section «Jésus est le pauvre». Expression différente de celle utilisée par le pape François, par la théologie catholique : «Les pauvres sont un sacrement du Christ.» Le mot «sacrement» permet de maintenir une distinction. L'approche de J. Vanier a l'avantage de souligner la dignité des personnes en situation de précarité, puisqu'assimilée totalement à celle de Jésus, mais elle comporte une vraie difficulté : elle ne respecte pas la singularité des personnes².

1. Message pour la 5^e Journée mondiale des pauvres, 14 novembre 2021 (<https://www.vatican.va/>)

2. L'expression «le sacrement du pauvre» existe chez J. Vanier, exceptionnellement et en citant Benoît XVI (SDT, 60). Ce n'est pas son vocabulaire personnel.

En effet, le visage de la personne elle-même garde-t-il consistance sous celui de Jésus ? La personne concernée se sent-elle aimée pour elle-même si nous y voyons d'abord le Christ ? L'identification présentée par l'évangéliste Matthieu existe bien mais elle est à entendre au bon niveau : c'est dans l'acte d'amour concret envers les plus démunis que peut se rencontrer Jésus-Christ dont la présence nous devance toujours en raison de sa compassion active. Tout ce qui est fait pour soulager une personne en difficulté a donc une répercussion sur Dieu, car il est le premier à souffrir de compassion !

Reconnaître que le pauvre peut faire découvrir aux chrétiens la profondeur de l'amour de Dieu, tout particulièrement révélée en Jésus, n'élimine pas l'altérité. Une altérité irréductible existe entre les personnes, entre Jésus et tout être humain, entre Dieu et l'humanité entière. Le pauvre en lui-même ne révèle pas Jésus mais d'abord l'état délétère de nos sociétés et nos égoïsmes ! Mais dans l'acte de compassion, la foi en Dieu peut s'approfondir. Notre compréhension de la compassion de Dieu pour l'homme blessé s'affine et transforme la foi elle-même. De plus, dans l'acte de compassion vécu hors de la foi chrétienne s'accomplit aussi une proximité réelle avec Dieu dans son amour pour l'humanité. Ce geste éthique a bien une dimension théologale en lui-même, même sans devenir confession de foi. Il faudrait donc éviter de faire ce raccourci privilégié par J. Vanier, «Jésus est le pauvre», ou sa réciproque «le pauvre est Jésus».

Pourtant l'œuvre écrite de J. Vanier comporte de très belles pages. Jésus est très souvent décrit dans sa proximité aux pauvres, dans sa manière de manifester l'amour préférentiel du Père vis-à-vis d'eux. La compassion de Jésus envers toute personne souffrante est largement soulignée dans tous ses livres¹. Ces éléments renvoient bien à une alliance privilégiée entre Dieu et les pauvres et ils justifient l'idée d'une alliance à vivre au sein de L'Arche entre assistants et personnes handicapées.

La difficulté réside donc uniquement dans la radicalisation de l'identification du «pauvre» à Jésus car si l'un des acteurs de l'alliance disparaît sous l'autre, la réalité de l'alliance s'effondre. Il est donc intéressant de regarder les incidences problématiques de cette conception sur trois

1. Par exemple LCB, p. 54-55 ; JDA, p. 53-66.

thèmes : l'effacement de la singularité de la souffrance, la disparition du visage de la personne elle-même et la sacralisation du corps.

LA TENTATION DE GOMMER LA SINGULARITÉ DE LA SOUFFRANCE PERSONNELLE

Nous remarquons régulièrement chez J. Vanier une propension à gommer la différence, la singularité de la souffrance des personnes quand celle-ci devient identique à celle de Jésus.

« Leur souffrance est sa souffrance,
leur solitude est sa solitude,
leur cri pour l'amour est son cri pour l'amour » (JDA, 66).

« Aucune barrière pour protéger sa vulnérabilité.
[...] Il est toujours si proche de l'angoisse et de l'agonie,
des larmes de l'isolement » (LCB, 54).

Les expressions employées¹ ci-dessus induisent des confusions car toute souffrance demeure singulière. Personne, même pas Jésus, vrai homme, autant que vrai Dieu pour les chrétiens, ne peut prétendre vivre exactement la souffrance d'autrui. Voir et être pris aux entrailles par compassion, sont deux mouvements caractéristiques de Jésus dans les Évangiles. Ils signifient bien sa capacité à se laisser atteindre et mordre par la souffrance de l'autre, et non vivre une souffrance identique. Ainsi la dimension douloureuse de l'être compassionnel est bien réelle mais cette souffrance reste distincte, différente de celle qui la provoque. Si « Jésus est compassion² », expression très juste pour qualifier l'amour de Dieu révélé par toute la vie de Jésus, il demeure essentiel de maintenir la singularité de la souffrance des personnes.

Une question se pose : cette tendance à niveler les distinctions se retrouve-t-elle dans l'accompagnement des personnes handicapées ? Les assistants sont appelés à entendre la souffrance d'autrui, mais il ressort bien clairement dans les écrits de J. Vanier qu'ils n'entrent pas

1. Ces expressions reflètent aussi le texte d'Isaïe 53 dénommé « Le serviteur souffrant ». Celui-ci « a porté », « supporté » nos souffrances (53, 4). Le Serviteur souffrant a toujours été la figure inspirante pour parler de la passion de Jésus-Christ. Les termes utilisés en Isaïe n'impliquent pas une même souffrance mais une solidarité dans la souffrance.

2. Titre d'une section dans LCB, p. 54.

dans la même souffrance que celle des personnes accueillies. Ils la portent au mieux de leur propre fragilité, dans un amour confiant.

« Oui, L'Arche est fondée sur la souffrance, non pas seulement pour essayer de supprimer les causes de cette souffrance – on ne le peut pas toujours – mais pour accueillir celui qui souffre pour l'aimer. Et si l'on accueille celui qui souffre, si on cherche à le comprendre, si on l'aide, si on l'aime, sa souffrance sera moins lourde à porter et se transformera » (SL, 170).

Ainsi, quand J. Vanier passe du plan de la foi chrétienne au plan des relations humaines, il renonce à l'identification et prône une juste distance vis-à-vis de la souffrance d'autrui. Cet acquis n'élimine pas un fond commun de souffrance chez tous les humains en raison du désir d'être aimé, d'une solitude profonde, voire d'une angoisse existentielle (très soulignée dans ses écrits).

Ce constat atténue la crainte de dérapages dans l'accompagnement des personnes handicapées. Un approfondissement du positionnement de J. Vanier vis-à-vis de la souffrance humaine serait à mener car il en garde une vision sacrificielle en désirant lui donner sens¹. Or il existe quand même d'autres manières d'aborder ce point majeur.

Qu'en est-il de la tentation de gommer la personnalité des personnes handicapées ?

LA TENTATION DE GOMMER LA PERSONNALITÉ DES PERSONNES HANDICAPÉES

Dans tous ses livres, J. Vanier donne les prénoms de personnes handicapées et en dresse un portrait extrêmement succinct, même – disons-le – particulièrement pauvre. Il n'y a pas de chair autour de ces visages, comme si leur fonction principale était de renvoyer au visage du Christ ou valoriser l'œuvre de L'Arche. Par exemple, les deux personnes avec qui Jean a vécu pour fonder la première communauté de L'Arche (Raphaël et Philippe), mentionnées dans pratiquement toutes les introductions de ses livres, ne prennent pas consistance dans la singularité de leur histoire vécue avant et après leur accueil dans L'Arche. Même s'il s'agit de respecter l'intimité des personnes, il y a là un floutage des vies personnelles derrière celle de

1. Nous pouvons ici noter une proximité explicite avec la pensée de Jean-Paul II. Il se réfère d'ailleurs à la lettre apostolique *Salvifici doloris*, février 1984. Cf. (HF, 167).

Jésus-Christ. Cela est contradictoire avec le projet de L'Arche qui est de développer le potentiel de vie et de créativité de chaque accueilli. Ce point pourra paraître faux aux personnes ayant vécu au sein de L'Arche¹, mais cette perspective est liée à la façon dont J. Vanier formule sa foi chrétienne. Nous retrouvons chez lui un écart entre sa manière de penser le projet concret de L'Arche et le rapport personnel aux personnes elles-mêmes.

«Que nous vivions à L'Arche, que nous soyons amis de L'Arche, membre du conseil d'administration ou prêtre de la communauté, nous avons un très grand privilège, celui d'être proche de Luisito, de Claudia, des petits et des pauvres de ce monde, et de pouvoir toucher Jésus physiquement. Car c'est cela le mystère, c'est cela le secret de l'Évangile: Luisito rend Jésus physiquement présent» (SL, 19).

Les expressions, «toucher Jésus physiquement» et «Luisito rend Jésus physiquement présent» employées au cours d'une retraite d'alliance, radicalisent bien l'identification de Jésus aux pauvres en insistant sur la présence corporelle, physique. La personne handicapée devient alors sacrement de la présence de Jésus avec l'idée d'une réelle présence ou «présence réelle», substantielle. Nous sentons bien l'intérêt de valoriser la présence de Jésus à partir des plus fragiles, de dire sa présence fidèle, indéfectible auprès d'eux. Cette présence interpelle le chrétien, l'appelle à venir découvrir l'amour du prochain avec l'aide de Dieu. Ici J. Vanier prend le risque d'évacuer la réalité de l'amour fraternel en allant directement à l'amour de Dieu, de Jésus-Christ. Cette tendance n'est pas permanente puisque bien des pages décrivent la difficulté de la rencontre et de la vie dans la durée avec des personnes «blessées». Ne faut-il pas conclure que sa foi le déconnecte de la réalité, tandis que sa pensée en tant que fondateur de L'Arche s'ancre au contraire dans une logique beaucoup plus réaliste et empirique. C'est du moins une question à poser.

Cet effacement de la singularité de la souffrance et des personnes elles-mêmes s'accompagne paradoxalement d'une forme de sacralisation du corps.

1. Les entretiens menés par les membres de la Commission montrent l'importance des relations vécues, sans recourir à cette identification avec Jésus-Christ. Cf. par exemple, l'entretien n° 106: «Jean situait la personne comme une personne et pas comme un problème. Et j'ai vraiment été étonnée», p. 2.

LES RISQUES D'UNE SACRALISATION DU « PAUVRE » ET DE SON CORPS

À l'identification essentialisée du pauvre avec Jésus, s'adjoint l'insistance sur le «physiquement» et le «toucher». Cela oblige à interroger plus longuement la place accordée au corps de la personne handicapée.

J. Vanier a l'intelligence d'accorder une place positive au corps. Il est loin de la dévalorisation opérée durant bien des siècles par le christianisme qui s'est éloigné de l'anthropologie biblique, avant d'y revenir grâce aux recherches exégétiques, patristiques et philosophiques contemporaines¹. Pourtant, il ne semble pas s'appuyer sur ces éléments, mais bien sur deux points précis et très liés: sa spiritualité et sa vision du rapport mère/enfant (nourrisson).

L'idéalisation² du rapport mère-petit enfant (nourrisson) apparaît constamment dans ses écrits, nous y reviendrons plus particulièrement en évoquant son autre concept fondamental de «communion» (cf. chapitre suivant).

Quant à la place du corps dans la spiritualité de J. Vanier – celle accessible dans ses livres – elle se révèle dans divers extraits concernant Jésus, Marie.

«Ses paroles sont importantes, mais bien plus importants encore sa personne, son cœur et son corps. C'était son corps, pas seulement son intelligence, qui irradiait la perfection de la force divine. C'est en son corps, canal parfaitement docile à la grâce, qu'il était toute réceptivité à la puissance et à l'amour du Père» (LCB, 50).

«Pour accueillir le don du corps de Jésus, nous devons contempler la Femme qui l'a conçu, qui l'a mis au monde, Marie. Personne n'a enveloppé son corps, ne l'a touché, aimé, lavé, vénéré comme elle. Le corps du Christ est né de son propre corps, il est fruit de son sein. Le corps de Marie a nourri le corps de Jésus; ses seins lui ont donné le lait nécessaire à sa croissance. Son toucher le protégeait et lui révélait qu'il était aimé. [...]

1. On pourra consulter par exemple l'article «âme-cœur-corps» dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses universitaires de France, Presses universitaires de France, Quadrige, 2007 (1^{re} éd. 1998), p. 31-41.

2. Le mot «idéalisation» serait à justifier, J. Vanier parle de l'«importance» de cette relation. Dans l'introduction de son livre *Jésus, le don de l'amour*: «Certaines de mes interprétations découlent de ma connaissance de l'être humain, de l'anthropologie apprise au fil des années, et de la connaissance que j'ai de l'importance de la relation mère-enfant dans le développement de la personne humaine», p. 16.

Pendant trente ans elle a été proche de son corps, elle l'a nourri et elle-même était nourrie par sa présence, sa présence réelle. Pendant trente ans, elle a été unifiée et sanctifiée par la douceur et le silence du corps de Jésus» (LCB, 74).

Une forme de réciprocité est soulignée entre ces deux corps, celui de Marie et celui de Jésus. Le corps devient par lui-même élément spirituel avec un vocabulaire eucharistique (don du corps, «présence réelle», nourriture). Sans même chercher à faire un rapprochement direct avec la spiritualité mariale déviante de T. Philippe, nous devons souligner ce qui est ici manifeste à tout lecteur : une survalorisation du corps «canal parfaitement docile à la grâce» (pour Jésus mais par extension au «pauvre» et à tout disciple suivant le Christ) et du toucher. Cette place du corps, bénéfique en première instance, devient lieu de tous les excès possibles si des éléments de discernement n'interviennent pas. Or, J. Vanier n'en pose pas quand il parle de toucher le corps des personnes handicapées.

«Marie tenait dans ses bras un petit enfant qui était son Dieu. Il y a là un mystère du Corps de Jésus, un mystère du toucher que j'ai un peu mieux compris en touchant le corps d'Éric, en le baignant, en le tenant avec respect et tendresse, parce que son corps était le temple de Dieu. Je lui parlais, mais il était sourd et ne m'entendait pas, alors mes gestes étaient une façon de parler. À L'Arche, nous sommes très sensibles à ce mystère du Corps de Jésus parce que beaucoup des hommes et des femmes de L'Arche ne comprennent pas la parole» (SL, 179).

La figure d'Éric est aussi présente dans son livre *Toute personne est une histoire sacrée* (1994) pour manifester la place du toucher, en particulier lors du bain, dans l'accompagnement des personnes handicapées.

«J'ai pu découvrir qu'un moment privilégié de la communion était le bain. Son petit corps nu se détendait et prenait du plaisir dans l'eau chaude. Il était si heureux d'être touché et lavé. Le seul langage qu'il pouvait comprendre était celui de la tendresse à travers les mains : un langage de douceur, de sécurité, mais aussi un langage qui à travers mon corps et ses vibrations, lui révélait précisément qu'il était aimable, qu'il était bon, et que j'étais heureux avec lui. En le touchant, je recevais la tendresse qu'il voulait me donner» (TPHS, 55).

Ne nions pas l'importance du toucher mais gardons à l'esprit que toutes ces pratiques demandent discernement, relecture professionnelle

pour éviter des interprétations trop subjectives et invérifiables. Plus le handicap est lourd, plus le croisement des regards est nécessaire. Nous constatons ici une spiritualisation dangereuse et la présence d'ingrédients propices à bien des abus... Notre commission n'en révèle heureusement pas, à ce jour, sur des personnes handicapées.

L'étonnement reste de voir un manque d'approfondissement du «toucher» de Jésus dans l'œuvre de J. Vanier. Car Jésus manifeste au contraire une grande prudence¹, il s'autorise un geste dans très peu de cas. Même la scène du lavement des pieds des disciples n'est pas centrée sur le toucher (le verbe employé est d'ailleurs «essuyer») mais sur le renversement des positions : le maître devient serviteur. Dans tous les cas, le toucher de Jésus libère la parole même lorsqu'il donne l'ordre de se taire. Il est impossible de taire la guérison, la libération offerte par Dieu en lien avec Jésus. La parole de reconnaissance jaillit au lieu d'être empêchée comme dans le cas des abus.

Est-ce que le modèle de l'alliance nuptiale avec Dieu offre moins d'ambiguïtés ?

Modèle de l'alliance nuptiale avec Dieu

L'aspect nuptial étonne pour évoquer l'Alliance avec Dieu, non pas qu'il soit absent des Écritures mais parce qu'il n'est pas premier, ni majoritaire. Par contre, il représente un fil conducteur permanent dans la spiritualité de J. Vanier, surtout quand on prend en compte sa vision mystique (cf. chap. 23).

Dans son livre basé sur une retraite d'Alliance (SL), une seule citation de l'Ancien Testament est présente : le prophète Osée (Os 2, 16.20.21). Or, habituellement, les prophètes Jérémie et Ézéchiel sont associés par J. Vanier, à juste titre, pour insister sur la promesse de la «nouvelle Alliance» réalisée en Jésus-Christ. L'insistance est alors centrée sur le don intime et personnel de l'Alliance divine qui renouvelle l'être humain. En prenant appui seulement sur Osée, J. Vanier révèle sa profonde adhésion à une spiritualité nuptiale. Sa vision de l'Alliance est finalisée par des épousailles.

1. Position de Marie-Laurence VEYRON, *Le toucher dans les Évangiles*, Cerf, 2013.

«Le texte commence par l'appel "je la conduirai au désert" et s'achève par les fiançailles avec Dieu, car "connaître Yahvé" n'est pas avoir une simple connaissance théorique, mais faire l'expérience de sa présence, le connaître intimement comme l'époux connaît l'épouse et l'épouse l'époux» (SL, 63).

Cette perspective traverse son œuvre écrite. Dans *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, il écrivait déjà : «Entrer dans l'alliance, c'est découvrir qu'il y a des liens entre moi et Dieu, que je suis fait pour être son enfant, pour vivre de sa lumière. Je suis appelé aux épousailles divines» (LCFP1, 46). Cette phrase ne se trouve pas dans la deuxième édition augmentée. La référence à Osée demeure mais se situe au début du livre, elle met en valeur le lien d'appartenance réciproque du peuple avec Dieu (Os 2, 25, cité en LCFP2, 24). Ce choix est d'ailleurs plus en adéquation avec le thème de la communauté, qui devient «mon peuple» pour J. Vanier.

Par contre, entre ces deux versions, disparaît la référence à la révélation de Dieu à Moïse : «Dieu se souvint de son alliance» (Ex 2, 23), à l'écoute de la souffrance de son peuple. Ce passage fondamental de l'Ancien Testament, révélant compassion et décision d'une libération de l'esclavage du peuple hébreu par la médiation de Moïse, est seulement présent sans commentaire dans la première édition (CLPF1, 48).

Nous devons conclure que le Dieu Époux (de la personne et du peuple) a plus de poids que le Dieu libérateur dans la spiritualité de J. Vanier. Le lien d'appartenance réciproque est premier dans cette pensée de l'alliance. D'ailleurs, pour J. Vanier, le péché s'exprime dans le fait «de quitter l'Époux Divin» (SL, 148).

Cette conclusion se trouve consolidée par la lecture des deux livres : *Jésus, le don de l'amour* (JDA, 1994) et *Entrer dans le mystère de Jésus* (EMJ, 2005). Dans le premier, nous retrouvons une citation d'Osée et du *Cantique des cantiques* avant une finale sur Jésus, «l'Époux» (JDA, 38-41). Le deuxième développe la destinée ultime de l'ensemble de l'humanité avec la métaphore du festin des noces. Alors est privilégiée une citation du texte de l'Apocalypse : «L'Esprit et l'Épouse disent "viens !"» (Ap 22, 17, dans EMJ, 53). Dans cette perspective, toutes les relations à Dieu, personnelles et communautaires, sont mises sous ce modèle nuptial.

Pourtant, un lien existe entre les deux modèles d'alliance. L'alliance chrétienne vécue par l'homme (l'assistant de L'Arche) avec son peuple (la communauté de L'Arche) permet d'aller vers l'alliance nuptiale (et réciproquement). Cela semble évident dans l'esprit de J. Vanier qui ne précise pas son type d'alliance :

«Il y a ceux qui découvrent d'abord l'alliance avec Dieu et qui découvrent ensuite l'alliance avec leur peuple. Il y a ceux qui découvrent d'abord l'alliance avec leur peuple et qui découvrent ensuite la source de cette alliance dans le cœur de Dieu» (CLPF1, 47).

Le thème nuptial suppose une intimité entre Dieu et l'humanité, intimité promise par la voix des prophètes dans une «nouvelle Alliance». Qu'en dit J. Vanier ?

IMPORTANCE DE LA «NOUVELLE ALLIANCE»

J. Vanier ne cite pas toujours, ni beaucoup l'Ancien Testament, préférant les Évangiles. Les mêmes passages d'Osée, Ézéchiel, Jérémie ou Isaïe et du *Cantique des cantiques* reviennent... Ces citations manifestent une forte adhésion à la promesse d'un renouvellement de l'humanité par l'Esprit saint, renouvellement lié à l'inhabitation de Dieu en l'homme et réciproquement. L'oracle de Dieu en Jérémie en est l'attestation :

«Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la communauté d'Israël – la communauté de Juda – une nouvelle alliance. Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères quand je les avais pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. [...] je poserai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, et eux ils deviendront un peuple pour moi. Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant "apprenez à connaître le Seigneur!", car ils me connaîtront tous, petits et grands – oracle du Seigneur» (Jr 31, 31-34).

Ces quelques versets ne sont pas cités dans les livres que nous avons pu lire, J. Vanier préférant évoquer¹ Ézéchiel (36, 25-27) et la promesse d'un «cœur nouveau», d'un «esprit nouveau». Le bibliste Bernard Renaud insiste sur le fait que cette nouvelle alliance crée du neuf. Il ne s'agit pas d'un simple renouvellement de l'ancienne alliance.

1. En TSA, p.31 ; NCP, p.82.

Il s'opère une rénovation anthropologique avec une expérience d'intériorité jusque-là inconnue du peuple pris dans son ensemble. Ce bibliste ajoute : «(sans médiation institutionnelle semble-t-il). D'où ce caractère personnaliste particulièrement accusé, sans que pour autant la dimension collective soit éliminée¹.» Ces caractéristiques résonnent fortement avec la spiritualité de J. Vanier. Elles nourrissent, étayent probablement aussi sa manière de se situer face aux médiations institutionnelles. Elles l'aident aussi à penser une anthropologie «nouvelle» en suivant son père spirituel, T. Philippe. Manquant d'un commentaire de ce passage de Jérémie par J. Vanier, il est difficile de tirer plus loin ce fil.

Notons malgré tout que le pseudonyme choisi par Jean, dans la période clandestine après la fermeture de l'Eau vive², est Jérémie. Cela ne nous semble pas être de l'ordre du hasard.

Conclusion du chapitre

L'alliance est vraiment au cœur de la vie de L'Arche et demeure un axe très fécond pour penser la relation communautaire avec des personnes handicapées. Pourtant nous percevons qu'il y a des options posées par le fondateur, à partir de sa propre spiritualité, de ses inclinations profondes qui ne sont jamais réellement clarifiées. Il fait l'économie de la réflexion sur la diversité des types d'alliance présente dans l'histoire biblique³, de ses caractéristiques.

Il propose deux modèles d'alliance, l'un vécu sur le plan des relations humaines, l'autre sur le plan de la relation à Dieu. Dans les deux cas, des risques sont présents et ignorés par manque de discernement, de lucidité.

Un vrai approfondissement demeure donc nécessaire pour continuer de faire vivre des liens d'alliance au sein de L'Arche. La remise en question de J. Vanier ne devrait pas aboutir à l'abandon de cette réalité mais à son étayage. Cela est d'autant plus nécessaire que progressivement J. Vanier a délaissé ce vocabulaire d'alliance au profit de la «communion».

1. Bernard Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes*, Cerf, 2002, p. 331. Les mots entre parenthèses sont de l'auteur et non un ajout de notre part.

2. Cf. partie historique, le tableau des noms de code (correspondance NFA), chap. 6.

3. Cf. l'article «Alliance» de Norbert LOHFINK in : J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, QUADRIGE/PUF, 1998, p. 21-27.

CHAPITRE 23 Une spiritualité de communion ?

Tout lecteur des livres de J. Vanier peut constater un registre de vocabulaire très centré sur l'amour, amour de Jésus (Dieu) vis-à-vis des êtres humains et sur l'amour auquel chacun aspire dans ses relations quotidiennes. Cet amour se décline en termes de «compassion», de «communion», mais progressivement, parmi ces termes un seul devient omniprésent : la communion. Cette évolution permet de faire l'hypothèse que ce fondateur développe bien une spiritualité de communion. Malgré la profusion du mot, il reste pourtant bien difficile d'appréhender ses contours et d'en définir le sens exact. De même, bien des questions surviennent quant à son enracinement théologique.

Inflation du mot « communion » dans l'œuvre écrite de Jean Vanier

Dès *Ton silence m'appelle* (TSA, 1971), l'étude du vocabulaire employé montre que les termes «compassion», «communion» et «amour» sont utilisés de manière équivalente. En fait, «compassion» et «communion», présents en introduction et en conclusion du livre, se trouvent remplacés dans bien des cas par le mot «amour» dans le corps du texte. Ainsi l'amour est défini comme une «compassion profonde, inaltérable» (TSA, 45), il est «accueil, communion, don, pardon» (TSA, 22). La circulation entre ces mots est permanente dans ce livre.

Progressivement, le mot communion s'impose. Un exemple typique vient de la comparaison entre les deux éditions de *La communauté, lieu du pardon et de la fête* (CLPF 1979 et 1999). Nous l'avons déjà signalé dans le chapitre concernant la spiritualité d'alliance de L'Arche. Pour confirmer cette évolution, il suffit de noter que le chapitre intitulé « Entrer en alliance » (CLPF1) se retrouve bien dans la deuxième édition sous le titre modifié « Le cheminement vers l'alliance » (CLPF2, 87-105) avec un ordre différent des paragraphes et avec des ajouts. Dans les deux cas, le mot « communion » n'apparaît pas. Tout est centré sur la vie communautaire fondée sur l'alliance dans la fidélité. Par contre, la deuxième édition ajoute un chapitre sur « La mission » de la communauté avant de reprendre la question de la croissance des communautés, présente dans l'édition antérieure. Or, ce chapitre supplémentaire introduit la communion pour parler des personnes handicapées (« pauvres »), de la vie communautaire et de la vie entre les communautés :

« Ce cri qui monte du cœur du pauvre pour l'amour, la reconnaissance et la communion, nous révèle la fontaine d'amour qui est en nous, et notre capacité à donner la vie » (CLPF2, 100).

« L'esprit de la communauté est comme un feu qui illumine et réchauffe, et qui se communique par la communion des cœurs. [...] « Viens boire à la source qui jaillit de l'Éternel et qui se manifeste dans tout acte d'amour en communauté, dans chaque moment de communion »¹ » (CLPF2, 104).

« [...] les communautés ne doivent pas rester isolées les unes des autres. Elles sont appelées à vivre en communion et en collaboration » (CLPF2, 104).

Ces trois citations permettent de voir comment le concept de « communion » est introduit et structure la pensée de J. Vanier sur plusieurs plans, en se superposant à la notion d'alliance.

Ce phénomène s'amplifie encore dans le temps. Quand survient le tournant anthropologique² avec *Toute personne est une histoire sacrée* (TPHS, 1994), la communion devient de plus en plus nettement son concept-clef. Ce mot y est utilisé plus de 250 fois, devant « amour »

1. Les guillemets sont dans le texte mais sans référence pour ce qui est cité. Nous avons souligné le mot communion.

2. Nous parlons de tournant anthropologique car J. Vanier souligne qu'il écrit un livre d'anthropologie (dans la préface).

et « unité » qui sont bien sûr très présents de par le thème abordé. La communion est présentée comme un amour réciproque. La réciprocité constitue la caractéristique essentielle de ce type d'amour. D'ailleurs J. Vanier ne met plus ici en synonymes amour et communion, contrairement à son approche antérieure (cf. ci-dessus, dans TSA, 1971). La « communion » devient à la fois la destinée humaine de toute personne et un fondement de la psychologie humaine car déjà présente dans le tout petit enfant (cf. TPHS, 53). Il propose donc un terme inutilisé dans le domaine de la psychologie, transposant ici du vocabulaire spirituel et théologique. Le pont entre ces disciplines est rendu possible par la « confiance » qui est toujours liée à la communion. Pas de communion sans confiance réciproque.

Il est intéressant de noter dans son livre sur Jésus, paru la même année (JDA, 1994), que les dernières pages y sont consacrées. J. Vanier y pose le primat de la « communion » sur l'agir :

« C'est cette vie d'amour et de lumière, cette communion d'amour que le Verbe fait chair a données à Marie, et qui nous sont données à chacun selon son appel et dans la mesure où nous mettons notre foi en Jésus. L'essentiel de son message n'est pas de nous inciter à faire des choses, serait-ce des choses pour Dieu, mais de nous appeler à vivre en communion avec lui, à demeurer en lui. Et être en communion avec Jésus c'est être en communion avec Dieu, être un avec Dieu, dans la confiance » (JDA, 196-197).

Ce positionnement possède l'intérêt de prendre de la distance face au risque de l'activisme. Cette orientation se retrouve vis-à-vis des personnes porteuses de handicaps. Pour J. Vanier, il s'agit d'abord de tisser une relation avant de « faire pour » ou mieux, de « faire avec ». Notons aussi que l'agir n'est pas éliminé mais doit prendre naissance dans cette communion « sous la mouvance de l'Esprit saint » (JDA, 196). C'est ainsi que les actes « jaillissent de la communion et sont orientés vers la communion » (JDA, 198). Alors l'agir permet de lutter contre les forces du mal qui « écrasent la vie, qui écrasent les faibles et les humbles » (JDA, 197). Cet équilibre est fragile car l'insistance de l'auteur se situe bien sur la communion elle-même. Très peu de lignes sont consacrées à l'agir.

Il nous faut donc aller plus loin et regarder ce qui se dit sous ce terme « communion ».

Sens du mot « communion »

Quelle définition du mot « communion » propose J. Vanier ? Respecte-t-elle une dimension d'altérité ?

LES ESSAIS DE DÉFINITION DU MOT « COMMUNION »

Dans *Homme et femme il les fit* (HF, 1984), J. Vanier passe de la relation d'alliance à la communion sur le plan des relations interpersonnelles et dans la relation à Dieu.

La communion est décrite, voire définie, comme relation de confiance réciproque. Elle est une aspiration humaine fondamentale dès la naissance. La réciprocité ne pouvant être volontaire et consciente chez le petit enfant, elle se traduit alors par une « conscience d'amour » (HF, 44) expression que l'on retrouve dans ses autres livres (par exemple, THPS, 53). Elle vient en fait de la pensée de T. Philippe (nous y reviendrons).

Cette présence de la communion dans la relation du nourrisson à sa mère (et père) fait dire à J. Vanier :

«[...] le grand péché de l'être humain, c'est de ne plus croire à l'innocence de la communion et de la confiance mutuelle qui ouvrent à l'universel » (HF, 46).

L'expression « innocence de la communion » peut faire peur quand elle est élargie comme ici à tout type de communion. Est-ce que la confiance réciproque entre deux personnes est un critère d'innocence ? La communion si souvent décrite par J. Vanier avec son père spirituel invite à une grande prudence ! Si le modèle de la communion réside dans la relation petit enfant/mère, il est clair qu'elle est de l'ordre du ressenti profond d'une relation sécurisante. Par ailleurs, J. Vanier dote le bébé d'une compétence d'amour, ce qui est bien plus que le contentement et la détente manifestés par le tout-petit.

«Le petit enfant qui vient de naître vit une communion profonde avec sa mère ; il reçoit, et à sa manière il donne. Il aime et il veut l'exprimer» (HF, 45).

Cette extrapolation permet de penser la communion comme un paradis perdu à retrouver. D'où l'importance de redevenir comme un « petit enfant » pour retrouver la communion. Ultérieurement, dans une retraite

d'alliance, il conteste les psychologues qui refusent de parler d'amour venant d'un tout-petit. Il insiste au contraire sur cet « amour de confiance », forme d'amour « que nous avons perdue » (SL, 220).

En 1994, J. Vanier essaie de préciser ce que n'est pas la communion, en la distinguant de mots très divers comme « générosité », « éducation », « pédagogie », « collaboration » et « coopération ». Il donne alors une définition plus complète :

«La communion se fonde sur une confiance mutuelle où chacun donne et reçoit dans ce qu'il y a de plus profond et de plus silencieux de son être» (TPHS, 51).

Nous retrouvons bien la notion de réciprocité, de confiance, à laquelle s'ajoute ici une dimension d'indicible et d'intimité personnelle. La suite du texte montre une fois de plus que la communion est plus fondamentale que l'agir. Cette insistance redondante peut étonner quand on connaît l'activité importante de ce fondateur (voyages, rencontres, conférences, écrits...) mais elle manifeste l'axe de sa spiritualité. D'ailleurs, il l'avait annoncé dans son avant-propos, en exprimant sa fidélité à l'enseignement de son père spirituel.

«Le Père Thomas considérait cette relation de communion, fondement de toute vie relationnelle, comme essentielle pour comprendre la vie de foi et la vie spirituelle. Il m'a aidé ainsi à mettre la communion au cœur de mon anthropologie» (référence faite en bas de page aux livrets du père Thomas : *Les âges de la vie*) (TPHS, 15).

Dans les écrits plus spirituels comme le livre sur Jésus (JDA, 1994), la communion devient « nocces », « épousailles ». J. Vanier s'appuie sur les Écritures, en particulier ici sur l'Apocalypse et sur l'Évangile de Jean. Jésus est présenté comme l'Époux, le Bien-Aimé, « pour envelopper chacun dans une étreinte d'amour » (JDA, 201). Alors « l'Épouse, blessée d'amour, toute sa chair criant sa soif de la présence du Bien-Aimé l'Époux, pour accueillir son amour et se donner à lui totalement » (JDA, 202).

Le langage se fait mystique. Ce qui est recevable dans la tradition mystique devra être interrogé chez J. Vanier (cf. chap. 23). Il est à ce stade important de prendre en compte cette inclination personnelle pour une communion de type nuptial, conception qui ne découle pas du tout

du contexte des communautés de L'Arche. Il est vrai qu'il avait déjà donné cet accent quand il parlait d'alliance.

Finalement, J. Vanier montre une grande cohérence personnelle puisqu'il unifie sa pensée anthropologique et spirituelle sous le terme « communion » en gardant une caractéristique nuptiale comme pour l'alliance. Il reste à voir si la dimension d'altérité est bien présente dans cette forme de communion.

UN MANQUE D'ALTÉRITÉ ?

Dans la mesure où la pensée de J. Vanier évolue dans le temps, l'« enquête » doit s'étaler et regarder des mots qui ont été pratiquement des synonymes. Nous avons noté que « compassion », « amour » et « communion » sont très équivalents dans ses premiers livres. Or dès 1971, dans *Ton silence m'appelle* (TSA), la manière de définir l'amour comme compassion révèle un manque d'altérité. L'expression suivante le manifeste : « Compassion... un mot plein de signification : partager la même souffrance, la même agonie... » (TSA, 46). Le petit mot « même » est justement le mot de trop. Ce mot ouvre la porte à la confusion entre la souffrance vécue par l'accompagnant et celle de la personne accueillie. Pire encore quand il s'agit de l'agonie, car il s'agit bien d'un passage éminemment singulier, même si nous sommes tous mortels.

Ce livre offre d'autres passages contestables sur le plan de l'altérité. En voici un exemple plus développé qui permet de mieux comprendre le fond spirituel de J. Vanier :

« Il y a chez l'homme une *conscience rationnelle et volontaire* qui lui permet d'assumer sa place dans la société et d'agir selon les normes de la société et pour la société, il y a une *conscience d'amour* qui l'ouvre à d'autres personnes humaines, en tant qu'elles sont des êtres uniques, possédant les semences de l'infini et de l'éternel, quelque chose d'ineffable, transcendant le social, les conventions et même les lois. C'est cette conscience plus intime et plus profonde qui ne nous pousse pas à dominer les autres, mais nous incline à nous fondre dans l'autre, à nous identifier à lui, à communier avec lui et avec l'univers dans un embrasement de chaleur, de don de soi, d'effacement, de sacrifice, d'humilité, en un mot d'amour » (TSA, 91).

La tonalité de ce passage est justement dans la fusion soulignée par l'« embrasement » et l'expression « se fondre dans l'autre ». Les termes en italique (dans le texte lui-même) « *conscience rationnelle et volontaire* » et « *conscience d'amour* » montrent l'enracinement dans une anthropologie spirituelle héritée de T. Philippe, ce que J. Vanier revendique d'ailleurs en 1994 (cf. plus haut) mais pas ici. S'ajoute la question des lois et de leur relativisation, point délicat au vu des transgressions commises. Ces paroles reflètent le fond de la pensée de J. Vanier. S'il devient plus prudent au fil de ses écrits, ce fond demeure présent et actif, il resurgit simplement moins souvent.

Il serait exagéré de dire que ce manque d'altérité s'avère permanent et très visible. Par exemple, en 1984, il écrit que « la communion n'est pas fusion » en réfutant Sartre qui aurait une conception de l'amour comme « fusion où l'un gagne et l'autre perd » (HF, 46). Cette expression est intéressante car elle dit bien que J. Vanier réfute l'idée d'une communion fusion et considère bien que celle-ci doit enrichir chacun. Il en témoigne régulièrement sur le plan des relations aux personnes handicapées et dénonce souvent les mères trop fusionnelles avec leurs enfants. De même, quand il réfléchit les relations amoureuses entre personnes handicapées, il prend en compte l'imaturité affective qui pousse vers le désir fusionnel (cf. HF, 77). Ou encore, quand l'accompagnement est évoqué dans *Accueillir notre humanité* (ANH, 1999) : « c'est non pas une relation fusionnelle, de dépendance mutuelle, mais une relation où chacun reçoit et donne la vie, et appelle l'autre à grandir vers une plus grande liberté intérieure » (ANH, 173).

Ces écrits montrent donc des oscillations entre des tendances fusionnelles et un discrédit de la fusion. Seuls les témoins de la vie quotidienne de J. Vanier pourraient nous en dire plus sur son positionnement pratique.

Dans les écrits plus religieux, l'orientation mystique avec sa destinée nuptiale (cf. chapitre suivant) rouvre en permanence la porte à une aspiration fusionnelle qui semble ancrée chez J. Vanier et exprimée dans ses premiers livres. Néanmoins, devant l'ensemble de l'œuvre écrite, il s'agit ici de « signaux faibles » qui ne peuvent pas alerter beaucoup de lecteurs.

Signalons aussi que le mot « communion » a connu une utilisation de plus en plus courante dans l'Église post Vatican II. Ceci peut donner l'impression d'une concordance théologique. Mais s'agit-il vraiment de cela ? Y a-t-il un lien entre la spiritualité de communion de J. Vanier et l'évolution théologique de l'Église catholique ?

Enracinement théologique incertain

Une contextualisation est nécessaire car J. Vanier écrit dans une période où la théologie postconciliaire valorise beaucoup la communion. Ici deux pistes s'ouvrent : l'une ecclésiologique et œcuménique dès le concile Vatican II, l'autre par la théologie de la famille sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005).

IMPORTANCE DE LA « COMMUNION » EN ECCLÉSIOLOGIE ET ŒCUMÉNISME : SOURCE D'INSPIRATION POUR J. VANIER ?

Il peut paraître étonnant de commencer par cette réflexion, sachant le peu de références à l'Église dans les livres de J. Vanier. Pourtant, celui-ci a toujours eu de bonnes relations avec l'épiscopat français, et même le soutien indéfectible de certains évêques¹. Une raison supplémentaire pourrait être favorable à cet enracinement : sa vision œcuménique, son ouverture pour la création de communautés de L'Arche protestantes ou anglicanes, par exemple en 1969 avec L'Arche de Daybreak (Canada).

Or, il se trouve que les réflexions sur l'Église et sur l'œcuménisme ont été intenses lors de la préparation et durant les sessions du concile Vatican II. Le terme de « communion » est arrivé dans les textes, surtout dans *Lumen Gentium* (n° 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25) et dans *Unitatis redintegratio* (n° 2-4, 14-15, 17-19, 22), en particulier sous l'influence du théologien dominicain Yves Congar (1904-1995), « le théologien de la communion ecclésiale² ». Ces textes conciliaires permettent de

1. Cf. en particulier l'attitude de Mgr Desmazières, chap. 3 : Un sacerdoce pour L'Arche ?

2. L'expression est de Joseph FAMERÉE, *Revue Théologique* de Louvain, n° 28, 1997, p. 377. Cf. aussi l'article très documenté d'Alain NISUS, « La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre d'Yves Congar », *RSPT*, 2010/2 tome 94, p. 309-334. Cet article précède son livre : *L'Église comme communion et comme institution : Une*

regarder l'Église universelle comme communion d'églises¹ et d'envisager la communion des chrétiens en cours d'élaboration pour vivre l'unité dans la diversité.

De plus, l'usage du terme de communion (*koinônia*) a connu une explosion dans les années suivant le concile Vatican II, remplaçant souvent le terme « unité » trop entaché d'un esprit d'uniformité. Bruno Chenu retrace cette évolution à partir des textes de déclaration œcuménique puis en donne une définition :

« C'est à New Dehli [1961], [...], que le terme *koinônia* apparaît au cœur de la définition de l'unité, sans que l'interprétation en terme de « communauté » en fasse le concept clef. [...] C'est à partir du texte de convergence *Baptême, Eucharistie, Ministère* (1982) que la *koinônia* est véritablement entrée dans le vocabulaire œcuménique incontournable². »

La *koinônia* est un concept immédiatement théologique et spirituel, et non sociologique ou juridique. Il nous centre sur l'originalité de la Révélation et non sur ses conséquences institutionnelles. Dès lors, la *koinônia* est une manière de nouer la relation à Dieu et la relation entre les croyants. Elle dit en même temps la verticalité et l'horizontalité.

Cet ancrage contextuel permet de comprendre comment J. Vanier s'inscrit dans ce mouvement et hérite d'une réflexion qu'il peut transposer (de manière consciente ou non) vers les communautés de L'Arche. Le concept de communion lui permet en particulier de relier la foi en Dieu et l'engagement avec et auprès des plus fragiles. Il lui offre probablement de penser la diversité des communautés de L'Arche dans une forme d'unité différenciée, à partir de la relation aux personnes handicapées, donc à partir d'une foi partagée en leur dignité inaliénable. Malheureusement, nous n'avons pas de traces explicites de ce lien.

lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants, Cerf, 2012.

1. Cf. les développements théologiques faits en France par Jean-Marie R. TILLARD, *L'Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, 1987 ; Jean Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Cerf, 1997.

2. Bruno CHENU, « L'unité sous forme de communion, l'objectif du mouvement œcuménique », *Revue de Science Religieuse (RSR)*, 2001/2, tome 89, p. 261. Le texte de convergence *Baptême, Eucharistie, Ministère* (1982) mentionné relève de la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises.

LA COMMUNION DANS LA THÉOLOGIE DE LA FAMILLE DE JEAN-PAUL II : SOURCE D'INSPIRATION POUR J. VANIER ?

Dans la même période, Jean-Paul II développe une attention à la famille et œuvre pour une théologie de la famille. Son exhortation *Familiaris consortio* (FC) paraît en 1981, après le synode des évêques sur la famille en 1980. Elle est encadrée par ses nombreuses catéchèses sur la famille (1979-1984). Jean-Paul II a le sentiment aigu que la vitalité chrétienne de la famille peut permettre ou du moins contribuer au renouveau de la société et de l'Église.

Dans la deuxième partie de cette exhortation, nous pouvons trouver des éléments très proches de la pensée et des expressions de J. Vanier. La valorisation de l'amour comme vocation à la communion enracinée en Dieu lui-même, traverse bien la pensée de l'un et de l'autre, tout comme l'importance du corps. Pour eux, l'unité corps-esprit fait bien participer le corps à la communion d'amour.

«Dieu est Amour et il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion. L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain» (FC, 11).

«Puisque l'homme est un esprit incarné, c'est-à-dire une âme qui s'exprime dans un corps animé par un esprit immortel, il est appelé à l'amour dans sa totalité unifiée. L'amour embrase tout le corps humain et le corps est participant à l'amour spirituel» (FC, 11).

Les paragraphes cités ci-dessus sont immédiatement suivis par quelques phrases sur la virginité qui est l'autre forme d'«une concrétisation de la vérité la plus profonde de l'homme, de son être à l'image de Dieu» (FC, 11). La virginité, qui ne se confond pas avec le célibat¹, n'est pas du tout abordée par J. Vanier, qui valorise surtout le célibat. Il est possible d'interpréter ce silence comme une prise de distance implicite

1. La question du célibat est abordée régulièrement dans les livres de J. Vanier, par exemple dans *Homme et femme il les fit*, p. 125-133. Il y a un vrai plaidoyer pour une réhabilitation du célibat mais en y gardant la possibilité d'un amour privilégié entre deux personnes attirées l'une vers l'autre. Il s'agit alors d'un amour mutuel orienté vers Dieu et vers les personnes fragiles.

sur la question de la virginité mais il serait imprudent d'extrapoler. Il est plus juste de garder la proximité évidente entre J. Vanier et la théologie de la famille de Jean-Paul II. Ce point est confirmé en regardant un autre de ses livres, *Homme et femme il les fit : pour une vie d'amour authentique*¹. Se trouvent là plusieurs notes de bas de page se référant explicitement à des textes de l'Église catholique et de Jean-Paul II lui-même².

Remarquons aussi que les parents de J. Vanier ont fondé *l'Institut Vanier de la famille* dès 1965 à Ottawa (Canada). Se pose alors la question de savoir si cet institut a été promoteur de la théologie de la famille de Jean-Paul II et s'il a influencé J. Vanier. Les éléments donnés actuellement par le site³ montrent l'ouverture œcuménique et la volonté de fonder une institution laïque qui réfléchit à partir de la situation réelle des familles canadiennes. Ces éléments sont présents dès l'écriture des statuts (1965). Les recherches promues sont pluridisciplinaires (hormis la théologie). Il n'y aurait donc pas de lien avec la pensée de Jean-Paul II. D'ailleurs, cette fondation a été mise en place juste au moment de la «Révolution tranquille⁴» peu propice à des liens ecclésiaux.

UN ENRACINEMENT DANS LA THÉOLOGIE DE THOMAS PHILIPPE

En 1994, nous l'avons dit, J. Vanier dit clairement qu'il suit la pensée de T. Philippe et il fait référence aux livrets *Les âges de la vie*. Nous n'avons aucune autre piste aussi explicite. Donc la première question

1. Co-éditions Fleurus/Bellarmin, 1984 et 1989 (les deux éditions sont identiques). Ce livre antérieur d'une dizaine d'années à celui que nous étudions n'est pas classé par J. Vanier comme un livre d'anthropologie mais comme un témoignage, fruit de vingt années de vie commune avec des personnes handicapées (cf. sa préface). Néanmoins il est déjà nettement dans cette évolution anthropologique et ne manifeste plus du tout un enracinement mystique. Il demeure un livre de spiritualité chrétienne par ses nombreux liens à la foi en Jésus-Christ, à l'importance de la prière et des sacrements.

2. Ainsi Jean-Paul II est cité trois fois : son discours de l'audience générale du 20 février 1980 (p. 61) ; *Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, soit *Familiaris Consortio* n°19 (p. 138) ; la lettre apostolique «*Le sens chrétien de la souffrance*» du 11 février 1984.

3. <https://vanierinstitute.ca/fr/>

4. Cette appellation très connue au Québec représente un moment très important dans l'histoire de cette région, temps de réformes mais aussi de recul spectaculaire de la place de l'Église catholique. En l'espace de vingt ans (1960-1980) le nombre de prêtres et de religieuses a été divisé par deux et les églises paroissiales se sont vidées.

est de savoir si ce terme de « communion » est particulièrement développé dans les écrits de T. Philippe. Sur ce point, il faut attendre que l'analyse soit faite par les frères dominicains chargés de ce dossier. Nous pouvons simplement citer Xavier Le Pichon qui atteste de l'importance de cette dimension qui aurait été accentuée par la rencontre avec le Dr Thompson :

« Le Père Thomas a très souvent évoqué cet homme [Dr Thompson] dont il écrivait en 1977 : “Dès l’origine, [...], le docteur Thompson converti cherchait dans l’Église de Jésus la religion de la communion et de l’amour. Il était venu me voir non pas pour faire de la psychologie avec moi, mais pour me demander ce que la théologie et les saints enseignaient sur la vie de la grâce qui dépassait la psychologie. Lors de notre première conversation, il m’avait dit : “Le plus intime et le meilleur de la personne humaine échappent à l’analyse psychologique. Que disent les saints et les théologiens sur ce secret du cœur ?” Je lui ai parlé des fruits de l’Esprit Saint selon saint Paul, et tout de suite il m’avait répondu : “C’est ce que je cherche !”¹ »

« Le Père Thomas a commencé à beaucoup écrire. Il n’était plus le commentateur de saint Thomas. C’était quelqu’un qui écrivait énormément. Il a refait sa théologie. Il a commencé à avoir cette nouvelle vision de la matière première, du corps, comme s’il était libéré d’être le disciple de saint Thomas et qu’il devenait un théologien créateur en quelque sorte. Et, dès lors, comme me le faisait remarquer J. Vanier en 1994, “les mots qui revenaient constamment dans les écrits du Père Thomas étaient communion et don.”² »

Ce long extrait a l'intérêt de mettre en évidence l'importance de la « communion » dans la pensée de T. Philippe qui est le « théologien », et même l'initiateur d'une nouvelle théologie (déviate) qui irrigue la pensée de J. Vanier. Seules des recherches précises sur le contenu du mot « communion » dans l'œuvre de T. Philippe permettraient d'aller plus loin. Mais la conclusion s'impose, c'est bien là qu'il faudrait aller voir !

1. Rapport de Xavier LE PICHON sur la place du père Thomas Philippe dans la fondation de L'Arche, 10 mai 2016, p. 13. Citation d'une lettre écrite à Mgr Desmazières en mars 1977. (Rapport consultable sur internet <https://mariedominiquephilippe.com/files.wordpress.com/2019/11/>)

2. *Ibid.*, p. 15. Ici, Xavier LE PICHON cite une interview de J. Vanier faite par lui en 1994.

Conclusion du chapitre

Il est indéniable que la « communion » est un concept central chez J. Vanier comme chez T. Philippe, sans que l'on puisse conclure sur une définition et utilisation identiques entre eux.

Nous notons que J. Vanier ne cherche pas à justifier par saint Paul ses nombreux emplois de « communion », alors que ce mot est utilisé treize fois dans les épîtres¹ mais absent des évangiles. Ce fait conforte l'idée qu'il s'appuie essentiellement sur la pensée de son père spirituel.

La concentration sur ce mot a éliminé progressivement le mot « alliance » mais aussi le mot « compassion » qui était pourtant très présent dans ses premiers livres. Il est possible que l'insistance sur la réciprocité de l'amour-communion ait chassé le vocable marqué d'asymétrie² dans la relation.

Les essais de définition de J. Vanier renforcent la conviction que cette communion se situe avant tout dans le registre spirituel avec cette tendance fusionnelle qui affleure en permanence malgré ses mises en garde contre toute fusion.

Le primat de ce type de communion sur l'agir nous écarte nettement du sens même de communion – « partager la charge » – si l'on prend l'étymologie latine. Le sens du grec classique *koinônia* (mot utilisé dans le Nouveau Testament) se rapprocherait bien plus des perspectives de J. Vanier, car ici bien des aspects de la vie sont concernés :

« Dans le grec classique, les mots dérivés de *koinos* sont largement utilisés pour désigner ce qui concerne les divers groupements d'associations de citoyens (État, famille, rencontre sexuelle, société de commerce, union aux dieux)³. »

1. Cf. Julienne CÔTE, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Novalis/Cerf, 2000, p. 91-95. Emplois principaux dans : Rm 12, 13 ; 15, 26-27 ; 1 Co 1, 9 ; 10, 16.18.20 ; 2 Co 1, 7 ; 6, 14 ; 8, 4.23 ; 9, 13 ; 13, 13 ; Ga 9, 6 ; 6, 6 ; Ph 1, 5 ; 2, 1 ; 3, 10 ; 4, 15 ; Phm 6, 17. ; J. Vanier cite peu saint Paul dans l'ensemble de ses livres et aucune de ces références.

2. La compassion chez J. Vanier manque d'articulation avec l'agir. Son centre est dans l'émotion éprouvée au contact de la souffrance d'autrui. Ce point de vue tranche avec la manière dont la théologie contemporaine s'empare de ce concept. Il a visiblement hérité d'une conception de la compassion au « sens restreint » : « amour proprement affectif, la sympathie, la douleur éprouvée devant la souffrance de Jésus » in Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Anné, 1949, Tome II, col. 1417.

3. J.-Y. LACOSTE (dir.), *op. cit.*, p. 287.

Ce détour étymologique n'existe pas dans les écrits de J. Vanier, qui reflètent essentiellement sa compréhension de la visée chrétienne : une communion finale des êtres humains avec Dieu. Point de vue partagé par tous les chrétiens si J. Vanier ne glissait pas sans cesse vers une communion extatique personnelle avec Dieu, communion qui devient alors source de l'agir. Cette perspective est problématique et peut avoir eu des conséquences sur la manière dont J. Vanier a « guidé » les personnes, les assistants¹. En effet, si la recherche de la communion devient première dans les relations interpersonnelles et avec Dieu, celle-ci n'est plus reçue comme un don au cœur de l'agir fraternel qui doit demeurer premier. Exactement comme la prière est une action qui n'est pas finalisée par la recherche d'une communion sensible (parfois reçue en don) mais par la reconnaissance de notre filiation à Dieu.

Finalement, la connivence avec l'évolution du vocabulaire théologique de l'Église catholique après Vatican II reste superficielle, à notre avis. Elle a par contre un effet : elle favorise l'accueil du discours spirituel de J. Vanier dans le réseau chrétien. Elle a peut-être aussi endormi la vigilance des évêques, prêtres, religieux et religieuses et de laïcs pourtant formés, à des degrés divers, en théologie. Auraient-ils pu être réveillés par tout l'arrière-fond mystique carmélitain de J. Vanier, qu'il nous faut aborder maintenant ?

CHAPITRE 24

Une mystique « carmélitaine » ?

Il n'est nul besoin d'avoir entendu les révélations sur la spiritualité mystique dévoyée de T. Philippe pour repérer dans les ouvrages de J. Vanier une tonalité mystique permanente. Celle-ci se veut carmélitaine au vu des références régulières à Jean de la Croix, Thérèse d'Avila et parfois Thérèse de Lisieux. Se trouvent aussi des références scripturaires habituelles chez ces mystiques, tout particulièrement le *Cantique des cantiques* et l'Évangile de saint Jean. Nous mettons dans le titre de ce chapitre des guillemets pour suggérer d'emblée une utilisation et une interprétation particulières de cette tradition mystique par J. Vanier : la fidélité à l'esprit carmélitain nous semble faire défaut. Une fois de plus, J. Vanier n'explicite pas clairement sa mystique et avance par petites touches. Là encore il faut rassembler des indices éparpillés, cela le plus objectivement possible, en citant ses écrits. En croisant ensuite les expressions de J. Vanier avec les écrits carmélitains et leurs commentateurs, un essai d'interprétation sera construit. Il nous semble au final que la mystique renforce chez J. Vanier son désir de communion fusionnelle avec Dieu et avec des personnes dans le cadre d'une foi partagée.

Ce résultat contredit en partie le chapitre précédent puisque nous avons mentionné son refus de l'amour fusionnel dans les relations mère-enfant et en général. Sur le plan de la rationalité, une justesse peut se dire mais le fond mystique de J. Vanier favorise sa sortie du rationnel et son manque d'attention à l'altérité.

1. Cf. la partie sociologique qui analyse ce lien d'accompagnement, chap. 12.

Les premiers indices d'une union mystique des époux

Les premiers indices se trouvent chronologiquement dans *Ton silence m'appelle* (TSA, 1971) où J. Vanier ne cache pas, ou cache moins sa tendance spirituelle fusionnelle et mystique. Il n'a pas encore la notoriété publique acquise plus tard et ce livre n'a probablement pas été relu par plusieurs personnes avant publication. Il est normal d'y trouver des expressions imprudentes mais révélatrices de sa personnalité profonde. La citation qui suit fait le lien entre l'amour humain et l'amour divin sous un mode exalté et fusionnel, avec une mention finale sur les prophètes et les mystiques.

«L'union d'amour des époux, de ces nouveaux époux, est une véritable fusion d'amour qui les unit même à Dieu. C'est un courant de vie divine qui passe de l'un à l'autre, l'un manifestant à l'autre comme un visage de l'infini, l'un découvrant dans l'autre comme une présence de Dieu, présence éternelle tant désirée des hommes de tous les temps et particulièrement par les hommes de notre époque spatiale et nucléaire. Ce que certains cherchent dans l'exaltation de l'art et de la créativité ou dans les espérances souvent illusoire de la science ou dans les exaltations aventureuses de la drogue et de la sexualité, les époux, mus par l'Esprit de Dieu, le trouvent dans l'amour qui les unit, un amour aussi romantique et poétique que les grandes amours de l'humanité, aussi réaliste, total et sacrificiel que celui des prophètes et des mystiques» (TSA, 25-26).

Une autre expression renforce le lien à la mystique. L'union des époux (dont la sexualité) devient une forme d'union mystique entre le couple et Dieu: «L'union des deux époux peut aussi s'approfondir à un tel degré qu'ils entrent d'une manière mystique dans la vie même de Dieu» (TSA, 25). Donc, il nous faut comprendre que l'approfondissement de l'union aboutit à cette fusion qui serait en même temps introduction à la vie même de Dieu. Nous avons ici un glissement problématique puisque Dieu Trinité est communion du Père, du Fils et de l'Esprit dans la différence, ce qui est très loin de tout modèle fusionnel. Seul le maintien d'un écart entre les personnes permet une circulation d'amour.

Néanmoins, dans un autre passage de ce livre, J. Vanier respecte mieux l'intégrité de chacun tout en basculant toujours dans l'idée de

fusion¹: «Nos deux libertés – chacun demeurant intégralement lui-même – se sont fondues dans un baiser unique d'où jaillit l'amour» (TSA, 66). Cette phrase utilise un mot typique de la mystique: le baiser. Comme ce mot va revenir dans différents écrits de J. Vanier, un éclairage est nécessaire.

LE BAISER MYSTIQUE

Chez saint Bernard², le baiser représente l'effusion de l'Esprit saint mais pour saint Jean de la Croix comme pour Thérèse d'Avila, le baiser scelle l'union dans le mariage spirituel. Les deux approches se complètent car le mariage spirituel est essentiellement action de l'Esprit saint alors que l'âme est passive dans cette ultime étape. Un passage du *Cantique spirituel* de Jean de la Croix le montre:

«De là vient que l'épouse des *Cantiques*, aspirant à cet heureux état [du mariage spirituel] disait: "Qui me donnera, mon frère, toi qui sucés les seins de ma mère, de te trouver dehors et de te baiser, en sorte que nul ne me méprise" (Ct 8,1)? Le nom de frère donné à l'Époux fait entendre l'égalité que les fiançailles ont établie entre les deux amants, avant même le mariage. Ces mots *toi qui sucés les seins de ma mère*, veulent dire: toi qui dessèches et éteins en moi les appétits et les passions, qui sont comme les réservoirs de lait d'Ève, notre mère selon la chair, et qui font obstacle au mariage spirituel avec Dieu. Ce travail une fois accompli, *j'aspire*, dit-elle, *à te trouver dehors*, c'est-à-dire loin des créatures et de moi-même, dans la solitude et la nudité d'esprit qui s'obtiennent par l'extinction des appétits, et *à te baiser là*, seul à seul. En d'autres termes: que ma nature, désormais seule et dégagée de toute souillure, soit du corps, soit de l'esprit, s'unisse à toi seul, à ta nature, sans intermédiaire. Or cela n'appartient qu'au mariage spirituel qui est ce baiser de l'âme à Dieu, après lequel nul n'a la hardiesse de la mépriser. En effet en ce degré, elle n'est plus molestée ni par le démon ni par la chair, ni par le monde, ni par ses propres appétits³.»

1. Notons que l'idée de fusion est exceptionnellement présente chez Jean de la Croix dans son *Cantique spirituel* où il évoque le mariage spirituel, l'union et la transformation d'amour en Dieu, cf. B strophe § 4.

2. Cf. Sermon VIII de Saint Bernard de Clairvaux, *Œuvres mystiques de saint Bernard*, Seuil, 1953, p. 132-140.

3. Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, Cerf, 1980, Strophe B 22 [A 27] (n° 8), p. 152. La traduction faite dans les *Œuvres complètes*, op. cit., p. 793.

Saint Jean de la Croix développe à la fois la métaphore du baiser et de l'allaitement dans une visée très nette : montrer la différence entre l'humain et le divin et donc la nécessité de ce long chemin « d'extinction des appétits¹ » pour rencontrer vraiment Dieu dans une forme de « nudité et solitude ». Le fait de partir de la réalité de l'amour humain pour évoquer l'union mystique entre Dieu et l'homme ne permet pourtant pas de les identifier. L'utilisation de la métaphore permet justement d'indiquer une perspective qui dépasse le mariage humain et qu'on ne peut que suggérer ainsi. J. Vanier semble vraiment aller plus loin, faisant du mariage humain une possible entrée dans l'union mystique avec Dieu. Mais un problème demeure, il réside dans le fait que l'union mystique est personnelle, or le couple n'est pas une personne. Son unité n'abolit pas la singularité des deux époux qui ont chacun leur relation bien distincte à Dieu.

L'exemple de Camille C.², femme mystique mariée, montre bien cette distinction. Quand Henri Caffarel lui demande comment s'articulent en elle les deux amours de sa vie (envers Dieu et son mari), elle manifeste la différence : son mari n'est pas un homme d'oraison bien qu'il soit un chrétien engagé ; ils n'échangent pas sur ce plan même si son mari ressent certainement quelque chose de la vie mystique de son épouse. La vie conjugale demeure riche y compris sur le plan charnel, mais « la vie spirituelle [...] nous met peu à peu au-dessus du conditionnement de notre sexe³ ». L'union mystique de Camille est un lien personnel entre elle et Dieu, un lien qui la pousse à aimer généreusement son entourage et qui ne transforme pas son union conjugale en union mystique !

Enfin, il est difficile de savoir sur quel plan J. Vanier situe l'union-fusion des époux : union des corps ? union des cœurs ? des intelligences ? Il évoque surtout les conditions nécessaires à cette union-fusion : une

1. Cette extinction est le fruit de la nuit active des sens décrite dans *La Montée du Mont Carmel*. Ce chemin de purification est la première étape des commençants avant d'entrer dans une nuit passive qui aboutit à l'union. Jean de la Croix dit explicitement qu'il y a dès le départ nécessité d'une : « purification de tous ses appétits sensitifs, touchant les choses extérieures du monde et celles qui étaient délectable à sa chair, comme aussi les goûts de sa volonté » (*Œuvres complètes*, La Montée du Mont Carmel, Livre premier, Chapitre premier, n° 4, p. 188).

2. Henri CAFFAREL, *Camille C. ou l'emprise de Dieu*, Troussures, éd. du Feu Nouveau, 1982.

3. *Ibid.*, p. 199.

maturité qualifiée de « rare » et une disponibilité à l'Esprit saint « qui s'est réservé la science du cœur » (TSA, 25). Il faudrait donc explorer le rôle de l'Esprit saint selon J. Vanier. Paradoxalement, celui-ci étend à tous l'appel de Dieu avec ses « exigences d'union mystique de liberté dans l'Esprit » (TSA, 125), expression bien obscure, tendue entre « exigence » et « liberté dans l'Esprit ». Or l'union mystique n'est pas une exigence mais un don de Dieu. La liberté offerte par l'Esprit se situe toujours dans la fidélité au message de Jésus-Christ. La perspective de J. Vanier se situe d'ailleurs dans une ouverture universelle à tout type de religion.

D'autres indices sont à chercher dans les livres postérieurs.

1978 (NCP), NE CRAINS PAS

Dans *Ne crains pas* (NCP, 1978), J. Vanier fait un véritable plaidoyer pour la vie en communauté d'amour avec des personnes blessées. Le livre commence par décrire la manière dont Jésus aime pour ensuite développer l'appel à aimer son prochain. La finale est orientée par la perspective d'être « conviés aux noces », titre du dernier chapitre (NCP, 95). C'est donc dans la finale du livre que nous trouvons l'insistance sur Jésus comme l'époux, le bien-aimé. Les citations scripturaires viennent de l'Évangile de Jean et du *Cantique des cantiques*. La tonalité du discours spirituel devient de plus en plus mystique. L'insistance est sur la divinisation de l'être humain, thème traditionnel en théologie spirituelle.

« Dieu nous appelle à être, en quelque sorte, ses égaux, à être tellement unis à Jésus que nous devenons, comme Dieu lui-même, participants de sa nature divine. C'est la nouvelle alliance » (NCP, 99).

« C'est essentiellement l'expérience de la prière. Lorsque Jésus dit : "Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix", il nous donne le trésor de Dieu, le baiser de Dieu. C'est le repos du bien-aimé dans la bien-aimée. Cette expérience de l'union avec Dieu nous touche au plus profond de nous-mêmes, et elle est déjà un appel à l'infini » (NCP, 99).

Ces deux citations sont à la fois justes et fausses. La participation des êtres humains à la vie divine fait partie de la Révélation chez les chrétiens mais les expressions « comme Dieu lui-même », « ses égaux » sonnent comme un manque d'altérité dans la relation à Dieu. Dieu demeure le Tout Autre... Il est inutile de revenir sur le mot « baiser », déjà explicité plus

haut, mais notons sa présence si caractéristique du langage mystique. Dans les pages suivantes arrivent des passages des prophètes Isaïe et Osée puis la mention du *Cantique des cantiques* et les noms des mystiques préférés de J. Vanier : saint Jean de la Croix et Thérèse d'Avila (NCP, 101).

LE MARIAGE SPIRITUEL : UNE FUSION ?

J. Vanier fait ici un lien implicite avec la pensée de saint Jean de la Croix. Pour ce maître mystique, le mariage spirituel aboutit à ce que les deux natures (de Dieu et de l'âme) soient « fondues dans un même esprit et même amour¹ ». On peut donc parler d'une forme de fusion dont les caractéristiques ne supposent pourtant pas la perte d'altérité. Cette union spirituelle reste une « participation » anticipée à la gloire de Dieu. Les métaphores utilisées par Jean de la Croix mais aussi par Thérèse d'Avila montrent comment entendre ce type d'union en Dieu. Jean de la Croix utilise l'image du flambeau dont la lumière n'est plus perceptible dans l'immensité de l'éclat du soleil (Dieu)². Thérèse d'Avila propose de voir deux bougies dont les flammes n'en font plus qu'une quand elles se rejoignent ou encore le ruisseau qui se jette dans la mer en y devenant imperceptible³. Pour ces deux maîtres mystiques, la personne ne disparaît pas en Dieu mais prend conscience des communications divines et de sa propre petitesse dans la grandeur de Dieu. La personne existe pleinement dans une union où Dieu reste l'initiateur de toutes les grâces offertes et où l'altérité demeure permanente. De plus, la perspective du mariage spirituel s'ouvre sur la participation à la vie d'amour de Dieu pour tous et à sa volonté de salut pour toute sa création.

Un commentateur érudit de saint Jean de la Croix, Jean Baruzi⁴, montre qu'il existe un état théophanique après « la nuit de l'esprit ». Cet état reste fort rare, très peu de personnes mystiques le vivent. Au contraire,

1. Jean de la Croix, *Cantique spirituel B* (22, 3), p. 149.

2. Jean de la Croix, *Cantique Spirituel B* (22, 4), p. 150.

3. Thérèse d'Avila, *Le château intérieur*, 7^e demeure, chap. 2 § 4, p. 1142.

4. Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, éd. Salvator [1924, 1931] 1999. Cet auteur a été très critiqué à l'époque de sa thèse pour avoir trop insisté sur la mystique comme forme d'intelligence métaphysique au détriment de la mystique comme don purement gratuit. Il est néanmoins salué pour sa grande connaissance des écrits de Jean de la Croix (Cf. Bernard MINVIELLE, *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, CLD, 2017, p. 48-54).

cet auteur insiste sur le défaut des commençants : ils restent très attachés à l'oraison sensible, à une certaine gourmandise spirituelle et même sensuelle, à des imperfections graves dont parfois le mensonge qui « interdit la vie de l'âme¹ ». L'union théophanique ne se situe donc pas au niveau sensible et survient après la traversée d'une vraie purification concernant aussi le sensuel (comprenant la sexualité et une sensualité diffuse²).

Tous ces éléments nous paraissent difficilement compatibles avec la présentation de l'union à Dieu faite par J. Vanier et ce qui apparaît aujourd'hui de son goût pour une communion très sensuelle. De plus, Thérèse d'Avila avertit ses lecteurs que la comparaison du sacrement de mariage au mariage spirituel est « une comparaison grossière » :

« La différence certainement est grande. Dans l'alliance dont je parle, il n'y a rien que de spirituel, et ce qui est corporel en est bien éloigné ; les consolations, les goûts spirituels que le Seigneur y accorde, sont à mille lieues des satisfactions que doivent goûter deux époux³. »

Il semble que J. Vanier ne prenne pas vraiment en compte ces différences entre amour conjugal entre humains et l'amour sponsal entre la personne et Dieu. Néanmoins nous manquons de matière dans ses livres pour le démontrer de manière plus probante encore.

La place de la mystique au fil des ans

Il ne s'agit pas d'avoir un regard exhaustif sur l'ensemble de l'œuvre écrite de J. Vanier mais de faire un simple sondage sur quelques livres pour vérifier la persistance ou non de ce fond mystique, et d'éventuelles variations.

1979 (CLPF1) : LA MYSTIQUE DANS L'INTIMITÉ DE LA PRIÈRE

Dans *La communauté, lieu du pardon et de la fête* (première édition) nous constatons que le dernier paragraphe avant la conclusion finale s'intitule « Conviés aux nocces », pourtant la tonalité n'a rien à voir avec les livres

1. *Ibid.*, p. 617.

2. *Ibid.*, cf. p. 619-621.

3. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes, Le château intérieur*, 5^e demeure, chapitre 4 §3, p. 1055.

précédents, il s'agit ici simplement d'insister sur la joie de la fête dans les communautés. L'ensemble du livre est vraiment axé sur la vie communautaire et l'expérience vécue des communautés. Si la foi en Dieu traverse les pages, elle est équilibrée, accomplie dans l'engagement concret vis-à-vis des plus vulnérables. Le seul passage symptomatique se trouve dans son évocation de la prière. Nous retrouvons une tonalité mystique et l'évocation du «baiser»: «Le secret de notre être est dans ce baiser avec Dieu» (CLPF1, 156). Brève mention qui fait tout de même écho à l'intime de J. Vanier car il aime parler du «secret» de sa vie, comme celui de toute personne. Là, il est possible de comprendre que son «secret» se situe sur le plan de sa vie mystique, qu'il correspond à une expérience spirituelle de type mystique gardée en mémoire. Nous n'en savons pas plus mais cette piste est crédible. Globalement, ce livre reste en dehors de tout soupçon de dérive mystique. J. Vanier prend même de la distance face aux ressentis vécus dans la prière en s'appuyant sur un auteur, Ruth Burrows¹.

1989 (LCB): LA MYSTIQUE DE NAZARETH

Le corps brisé est un livre écrit pour les jeunes, selon la préface du cardinal Danneels (LCB, 13). C'est peut-être la raison qui pousse J. Vanier à très peu citer les textes bibliques. Les rares paroles évoquées de Jésus sont non référencées, alors que Dieu, Jésus et l'Esprit saint sont nommés fréquemment. La perspective reste fondamentalement chrétienne avec le désir de faire entrer le lecteur dans le «plan de Dieu» (LCB, 31), c'est-à-dire dans une histoire orientée par une finalité de communion et d'unité de «ce monde brisé».

La dimension mystique connaît ici une variante puisque le vocabulaire renvoie, parfois nettement, à Thérèse de Lisieux: «la petite voie d'amour» (LCB, 132); «la petite fleur de communion» (LCB, 97). L'accent est mis aussi sur la spiritualité de Nazareth (LCB, 146), la vie cachée de Jésus. Nous retrouvons aussi l'évocation du baiser, des noces éternelles, du nom secret de Jésus: l'Époux, le Bien-Aimé...

Un passage attire l'attention sur l'expérience mystique elle-même, comme si J. Vanier témoignait de lui-même.

1. Ruth BURROWS, *Guidelines for Mystical Prayer*, Londres, Sheed and Ward, 1976. La référence est citée dans la note 3, p. 156.

«Nous découvrons que ce Bien-Aimé nous touche dans les profondeurs de notre solitude, comme aucun être humain ne pourrait le faire. Il nous appelle à ce feu, à cette soif d'amour, à cette paix qui surpasse toute autre paix. Il n'y a pas de mot pour décrire la douceur et la force de cette expérience: le Cœur de Jésus dans mon cœur, extase paisible» (LCB, 133).

Ces phrases reflètent une expérience mystique indicible, extatique. En même temps, J. Vanier semble proposer cette voie au plus grand nombre, alors que nous avons vu plus haut qu'il y avait là une expérience trop centrée sur l'extase et le sensible pour une mystique authentique.

1994 (THPS ET JDA), 1999 (ANH): UN CHEMIN MYSTIQUE DE PLUS EN PLUS PSYCHOLOGIQUE

Les deux livres (THPS et JDA) ont été largement évoqués dans le chapitre précédent concernant le mot «communion» et sa dimension mystique. Donc, pour éviter des redites, allons à un livre postérieur: *Accueillir notre humanité* (1999). Le mot «mystique» y est employé dès l'introduction et va connaître un développement par la suite dans le chapitre 4: «Le chemin de la liberté».

Au début du livre, la mystique est reliée à l'angoisse, «une force qui pousse les mystiques à une intimité plus profonde avec Dieu» (ANH, 13). Le thème de l'angoisse est omniprésent dans l'œuvre de J. Vanier mais ici, il en fait le moteur de la croissance spirituelle vers une union plus profonde à Dieu. Il est difficile de savoir si J. Vanier parle d'une angoisse psychologique ou de l'état mystique lié à la nuit des sens ou de l'esprit. Ces nuits provoquent des phénomènes psychologiques assez similaires¹. Dans ces états mystiques, l'angoisse est alors un effet une des conséquences douloureuses et non un moteur. Seuls l'amour et le désir de Dieu aident la vie mystique. J. Vanier affirme en laissant toujours le lecteur dans l'ignorance de ce qu'il met précisément sous ce mot «angoisse» (et bien d'autres mots).

En abordant le thème de la liberté, J. Vanier introduit la notion du «faux moi» en s'appuyant sur un théologien anglais, Donald Nicholl

1. Cf. Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, éd. du Carmel, 1963, p. 772-775 (Ébranlements ordinaires produits par l'action de Dieu dans la nuit de l'Esprit, point 1. Phénomènes psychologiques). Ces conclusions se retrouvent aussi chez Jean BARUZI (*op. cit.*).

(1923-1997). Ce dernier offre une interprétation d'un verset du *Cantique des cantiques* (Ct 5, 2), ou plus exactement du début du verset: «Je dormais mais je m'éveille: j'entends mon chéri qui frappe!¹» (de la TOB). L'exégèse souligne que l'opposition entre dormir/s'éveiller est au cœur de ce verset, cela grâce à l'action de Dieu qui frappe. J. Vanier s'appuie sur l'interprétation de Nicholl:

«“Je dors (ou l'ego est endormi) mais mon cœur veille” (Ct 5, 2) et explique que “pour permettre au cœur de répondre à ses plus profondes aspirations, l'ego, cette partie du moi toujours en train de se regarder et de jouer un rôle doit disparaître”» (ANH, 161-162).

La méthode de J. Vanier laisse à désirer puisque nous n'avons pas la référence de l'ouvrage de Donald Nicholl malgré une citation faite entre guillemets. Nous avons un verset du *Cantique des cantiques* tronqué et dont la traduction n'est pas interrogée. De plus, il s'avance beaucoup en affirmant que tous les «maîtres spirituels» (ANH, 162) en parlent, comme s'il y avait consensus sur une telle interprétation! Avec de tels appuis, J. Vanier peut se permettre d'appliquer cette idée à l'Évangile de saint Jean:

«“En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle” (Jean 12, 24-25). La vie ici signifie le faux moi (ou l'ego), et la “vie éternelle” est non pas la vie après la mort, mais la vie que nous sommes appelés à vivre dès aujourd'hui dans la liberté de l'amour» (ANH, 162).

À la suite de Nicholl (il faudrait pouvoir vérifier), il mélange sans précautions le plan spirituel et la théorie psychanalytique d'où viennent les concepts de vrai et faux moi². Le plan mystique va demeurer très présent dans ce livre car il expose sa propre conception des sept étapes de la vie spirituelle qui aboutissent «dans la communion avec la source de l'univers, Dieu» (ANH, 176). Ces étapes, essentiellement psychologiques, ont été exposées dans notre premier chapitre pour montrer le positionnement de J. Vanier en tant que guide et maître spirituel.

1. Traduction de la *Bible œcuménique*, Cerf, 1984.

2. Cf. Donald WINNICOTT, «Distorsion du moi en fonction du vrai et faux self», in: *Processus de maturation chez l'enfant*, Payot et Rivages, 1989.

2012 (SDT): LA MYSTIQUE DE LA RENCONTRE DU PAUVRE

Dans *Les signes des temps*, nous aurions pu manquer la seule mention du mot mystique (SDT, 138) car de fait nous n'avons plus ce vocabulaire, ni de lien à saint Jean de la Croix. Ce qui reste est pourtant essentiel à la pensée de J. Vanier dans ce qu'elle a de meilleur.

«Sans la transformation réelle et profonde de nos cœurs, la foi ne change rien à la vie, elle n'engendre pas une vision nouvelle ni un monde nouveau. Cette transformation par la rencontre du pauvre et des personnes vulnérables est à la fois mystique, sociale et profondément humaine. Il nous faut penser une nouvelle sagesse, de nouvelles façons de vivre à partir de cette expérience» (SDT, 138).

La dimension mystique renvoie à la présence de Jésus dans cette rencontre du pauvre. Il est intéressant de voir qu'elle n'est pas totalisante et qu'il existe une dimension sociale et tout simplement humaine pour vivre cette rencontre.

En fait, les pages concernant la rencontre de l'autre sont orientées vers une communion ici nommée «béatitude» (SDT, 76). La manière de parler de saint Paul rencontrant Jésus – «il est tombé, il est devenu aveugle, il était transformé» (SDT, 76) – nous renvoie à une expérience mystique fulgurante, matrice de la rencontre des plus petits pour J. Vanier. Il espère une expérience de ce type chez les assistants de L'Arche, et plus largement.

Vers quelle conclusion?

UNE MYSTIQUE PERSISTANTE À TONALITÉ VARIABLE

En rassemblant ces indices, il paraît facile de percevoir que la vie mystique possède une grande importance chez J. Vanier et qu'il en a une expérience réelle, indélébile mais partielle. Elle constitue son «secret» intime. Il serait présomptueux de le découvrir mais nous repérons par ses expressions fréquentes, des accents sensibles et extatiques. Ils révèlent un écart vis-à-vis de la tradition carmélitaine qui attache tant d'importance à la purification des sens. Néanmoins, J. Vanier semble convaincu de vivre un état d'union mystique qui est «épousailles», «noces», «mariage spirituel» avec Dieu. Sur ce plan, J. Vanier

est constant et ne fait appel à aucun autre modèle mystique de la tradition chrétienne : sa seule référence est bien carmélitaine, essentiellement Jean de la Croix.

Cet acquis semble cohérent de par sa double filiation.

UNE DOUBLE FILIATION MYSTIQUE

Un héritage existe avec la spiritualité de son père, Georges Vanier. Dans la biographie que Jean lui consacre, la dimension mystique et carmélitaine est claire.

«La tradition mystique chrétienne, dont quelques-uns des plus grands interprètes sont saint Bernard, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, voyait dans le livre de la Bible "le Cantique des cantiques" l'image authentique de l'amour qui unit les âmes à Dieu. Voilà pourquoi celles qui se sont consacrées entièrement à Jésus dans leur désir de Le suivre Lui seul, ont toujours été connues sous le nom d'épouses du Christ. Cela nous aide à comprendre le sens d'un extrait comme celui-ci qui est tiré d'une lettre que mon père écrivit à une sœur carmélite, le 24 janvier 1961 : "Votre lettre m'a vivement touché jusqu'aux larmes, je l'avoue... Voyez-vous, j'ai un tel amour pour les épouses de Jésus que je ne peux m'approcher d'elles, même par la pensée, sans éprouver une grâce ineffable. Et quand le cœur s'en mêle – celui de Jésus, les vôtres et le mien ensemble – c'est une bénédiction qui m'est presque un signe de prédilection divine"¹.»

J. Vanier poursuit cette citation en exposant l'amour de la «Très Sainte Vierge Marie» par son père. Ces points de jonction avec sa propre spiritualité ne sont pas à majorer car Jean a peu vécu en famille. Mais cette filiation est avouable, très honorable, tandis que celle de T. Philippe est problématique vu sa condamnation par Rome.

L'autre héritage carmélitain vient de son père spirituel Thomas Philippe, et il faudrait regarder quel était l'enseignement de ce dernier sur saint Jean de la Croix. Il est fort probable que nous trouverions des interprétations erronées qui éclaireraient certains propos de J. Vanier.

1. J. Vanier, *Ma faiblesse c'est ma force. Un aperçu de la vie intérieure du général Georges Vanier, gouverneur général du Canada de 1960 à 1967*, Bellarmin, 1980 (1^{re} éd. 1970), p. 47-48.

UNE MYSTIQUE UNIVERSALISTE NOUVELLE

Au fil du temps, J. Vanier innove. Il essaie de proposer une voie mystique très universelle, beaucoup plus basée sur un développement psychologique indépendant des religions, des rites et des croyances diverses. Il garde un point central, la mystique de la rencontre du pauvre, qui nous révèle à nous-même et nous ouvre à la rencontre avec Dieu. La destinée reste identique : la communion avec Dieu et l'humanité. Cette mystique devient une nouvelle «sagesse» pour la transformation du monde.

Ce passage d'une mystique carmélitaine à un mystique universelle ne peut qu'étonner. Pourquoi alors vouloir garder à tout prix un versant mystique? La rencontre du «pauvre» n'a pas besoin d'être mystique, il suffit qu'elle se vive en profondeur et en vérité.

En l'absence d'arguments et de fondements solides, le discours de J. Vanier s'avère vraiment insaisissable, filandreux, fort peu crédible sur le plan rationnel. Et là J. Vanier nous dirait que la mystique dépasse le rationnel, ce qui est vrai, mais il ne l'élimine pas!

CHAPITRE 25

Une filiation persistante à Thomas Philippe ?

Une des questions préoccupant L'Arche est de savoir à quel point J. Vanier a adhéré à la pensée «mystico-érotique» de T. Philippe et refusé de remettre en cause ses prédatons sexuelles. L'enquête socio-historique, psychologique et psychiatrique offre les informations les plus significatives à ce sujet. Pourtant, les livres de J. Vanier apportent aussi des éléments, certains très facilement vérifiables, comme les références régulières à T. Philippe, d'autres plus ambigus et sujets à interprétations diverses. Des passages peuvent faire l'objet d'un double niveau de lecture, soit du point de vue du grand public, soit de celui des «initiés», c'est-à-dire des adeptes des théories et pratiques de T. Philippe.

Une référence persistante : Thomas Philippe

Pratiquement dans toutes ses préfaces, J. Vanier a une parole de reconnaissance pour son «père spirituel» T. Philippe, avec qui il dit avoir fondé L'Arche. Ces mentions sont très similaires d'un livre à l'autre. Deux exceptions pourtant :

– une préface qui omet cette mention. J. Vanier se présente comme seul fondateur (ANH, 2009). Il valorise vers la fin du livre la qualité de l'accompagnement de T. Philippe en mentionnant qu'il lui a révélé le «secret» de sa mission¹ (ANH, 138-139).

1. Cf. lettre de Thomas Philippe à J. Vanier où il lui dit qu'il a été choisi par la Vierge Marie pour réaliser une œuvre spirituelle (APJV E2/F8/07).

– un livre (TPHS, 1994) où la dimension autobiographique est plus développée avec plusieurs mentions de T. Philippe. Ce phénomène mérite d'être exploré.

LES ÉLÉMENTS D'AUTOBIOGRAPHIE DANS *TOUTE PERSONNE EST UNE HISTOIRE SACRÉE* (TPHS, 1994)

Le récit autobiographique est fractionné, présent dans différents chapitres. Certains éléments sont nouveaux par rapport à ce qu'il avait pu écrire ailleurs. Les analyser apporte un éclairage sur la manière dont J. Vanier perçoit le rôle de T. Philippe dans sa propre vie. Nous regroupons les éléments signifiants par thème :

L'invitation de T. Philippe : J. Vanier dit avoir été « invité » par T. Philippe à venir le voir à Trosly en 1963 et faire connaissance de ses nouveaux amis, des personnes avec handicap mental (TPHS, 7). Le type de relation nouée avec T. Philippe est précisé à la fin du livre. J. Vanier révèle une expérience fondatrice : « j'avais l'impression qu'il savait, qu'il devinait tout ce qui était bon ou mauvais en moi – mon secret – qu'il m'aimait et m'acceptait tel que j'étais. Ce fut une libération pour moi. C'est merveilleux d'être vu, d'être reconnu comme une personne, qui a une destinée et une mission » (TPHS, 238).

La rencontre avec les personnes handicapées : elle a été déterminante. J. Vanier le répète dans tous ses livres en nommant Raphaël et Philippe. Il dit avoir découvert et été interpellé personnellement par ces personnes en attente d'amour, d'amitié (moment aussi de découverte des « murs », de leurs conditions de vie, de leur rejet par la société (THPS, 7. 19-22).

L'évolution de la vie de J. Vanier : trois périodes très différentes sont manifestées (THPS, 49). Après son enfance, les huit années de marine (13 à 21 ans) ; les années intellectuelles entre études et un peu d'enseignement en philosophie ; la découverte et la vie avec des personnes fragiles. Ce retour sur ces étapes de vie permet à J. Vanier de dire qu'il est passé d'un monde de la compétition, de l'efficacité, à un monde de souffrance et de découverte de la *communio* (en italiques dans le texte : THPS, 49). J. Vanier évoque Raphaël et Philippe pour dire leur désir de vivre avec un ami, pas avec un officier de marine ou un professeur ! Il souligne la découverte fondamentale vécue grâce à eux : « J'ai découvert la soif de communion de l'être humain » (THPS, 50).

L'évocation de son enfance : elle s'avère très brève : « mes souvenirs d'enfance sont de bons souvenirs » (THPS, 199) et « nous étions sécurisés par nos parents ; entre eux je ne me souviens d'aucun conflit ». Il mentionne la parole de son père au moment où il veut partir se former comme marin et donc quitter sa famille à l'âge de 13 ans : « J'ai confiance en toi, si tu le veux, il faut que tu le fasses » (THPS, 114).

L'idéal et les relations humaines : J. Vanier avoue qu'il était « épris de succès et de la reconnaissance des supérieurs » durant sa vie de marin (THPS, 83). L'idéal primait sur les relations humaines. Il reconnaît que cette orientation a duré lors de ses études. Même l'étude de la théologie a été une manière de répondre à son idéal chrétien qui n'était pas alors « une vie de communion ». Bien plus loin dans ce livre (THPS, 200), il décrit une forme de vie austère et solitaire pendant ces années de formation en philosophie et théologie, auprès de T. Philippe. Cette période est décrite comme « découverte du monde la vie spirituelle », « de la vie de prière », « d'une vie intellectuelle » (THPS, 200). La dimension relationnelle vient plus tard, dit-il, grâce aux personnes handicapées. C'est aussi la découverte des « blessures relationnelles à l'intérieur de moi, toutes mes peurs d'autrui. [...] ; apprendre oui, mais être en communion avec d'autres, être vulnérable par rapport à eux m'était beaucoup plus difficile. Je fuyais des personnes par idéal ! » (THPS, 83-84).

J. Vanier et son autorité dans L'Arche : il se reconnaît de vraies compétences en leadership, « fort et efficace » (THPS, 94). Il n'a donc pas de doute en ce domaine mais il reconnaît que cela a pu être écrasant et blessant pour certains collaborateurs. Plus loin dans ce livre (THPS, 138-139), il dit avoir évolué dans sa manière de vivre l'autorité, au départ il l'a exercée comme dans la marine : « Je savais, les autres ne savaient pas. J'étais le chef ; les autres devaient faire ce que je leur demandais. C'était simple. » Il exprime qu'il était insécurisé lorsque certains avaient des opinions différentes des siennes. Il interprétait le désaccord en hostilité personnelle. Il le redit à propos des conflits (THPS, 143). Cela pouvait entraîner chez lui une fermeture, une rigidité et une mise en avant de la loi (règles).

L'accompagnement : J. Vanier le réfléchit à partir de sa propre expérience. « [P]ersonnellement j'ai été aidé par le père Thomas Philippe quand j'ai quitté la marine en 1950. [...] J'avais besoin de ce

modèle qui m'a aidé à découvrir comment orienter ma propre vie, j'avais besoin de ce maître en humanité et en philosophie pour m'aider dans la formation de mon intelligence [cette dimension est redite p. 123]; j'avais besoin de ce père spirituel pour m'aider dans mon cheminement de foi, qui m'a aimé et donné confiance en moi-même. » Ce passage vient après avoir dit que les jeunes avaient besoin de vrais témoins, des guides authentiques qui vont en particulier les aider à intégrer la loi, ce qui veut bien dire qu'il range T. Philippe dans cette catégorie. Plus loin, il ajoute qu'il a bénéficié de cet accompagnement pendant quarante-six ans. T. Philippe ne lui donnait pas de conseils mais lui posait de bonnes questions par rapport au but poursuivi. Il lui disait «si on aimait suffisamment le but, on choisirait les bons moyens» (THPS, 180).

Les peurs et les angoisses personnelles : elles sont nombreuses mais la plus terrible est d'être abandonné, trahi (THPS, 150) mais aussi de trahir : «Un des plus grands deuils de la vie, c'est le deuil de l'honneur, le fait d'être méprisé, vu comme quelqu'un qui a trahi une cause» (THPS, 150). Ajoutons à cela la peur de sa propre violence, découverte au contact des personnes handicapées (THPS, 181).

La vocation : J. Vanier a quitté la marine en 1950 «pour suivre Jésus» (THPS, 200). Il dit avoir découvert le monde spirituel en même temps que sa formation philosophique et théologique, donc au contact de T. Philippe à l'Eau vive (jamais nommée). Il considère avoir appris à prier à ce moment-là.

RÉFLEXION AUTOUR DE CES BRIBES AUTOBIOGRAPHIQUES

Un récit lacunaire

La forme choisie par J. Vanier – des bribes autobiographiques éparpillées dans un livre – permet facilement d'éviter toute chronologie précise et donc de noyer la période la plus problématique de sa vie, entre 1950 et 1963. Cette période semble être ici essentiellement couverte par les études et l'enseignement avant un appel précis de T. Philippe à entrer en contact avec des personnes handicapées, «ses nouveaux amis», en 1963. Or la recherche menée dans les archives montre au contraire combien est importante la période où J. Vanier a été directeur de

l'Eau vive (1952-1956), fortement impliqué dans le groupe des «initiés» et portant un soutien actif et secret à T. Philippe, transgressant les consignes du procès canonique de 1956. Les archives montrent aussi qu'il est abusif de parler de J. Vanier comme d'un enseignant puisqu'il n'a fait qu'un semestre de cours à Toronto (Canada) – tout au plus – avant de revenir en France. J. Vanier a la capacité de donner au lecteur le sentiment d'un récit authentique et plein de retenue modeste. Seules les personnes averties peuvent repérer les «trous», les silences significatifs.

Il faut nuancer la modestie de J. Vanier car il ne valorise qu'une seule figure à ses côtés, celle de T. Philippe. S'il évoque beaucoup d'assistants, collaborateurs indispensables pour la vie de L'Arche, aucun ne semble avoir un poids important pour penser l'avenir de L'Arche. Il se situe comme «commandant», seul véritable chef à bord du navire, même s'il dit avoir évolué dans son mode d'autorité (TPHS, 138). L'évolution décrite paraît essentiellement psychologique : ne plus sentir les désaccords comme des atteintes personnelles. Ce changement serait à confirmer par ses collaborateurs¹.

Un autre silence existe, sur son enfance, sur sa relation à sa propre mère. Or, dans ce livre à teneur anthropologique, J. Vanier accentue énormément la relation mère-enfant, l'importance de leur amour mutuel dès la naissance, point d'appui fondamental pour grandir dans la communion. Du coup, le silence total sur sa propre mère (sauf au moment de sa vieillesse, TPHS, 155) devient saisissant. Il y a là comme un grand vide² qui semble se combler dans la rencontre personnelle de T. Philippe bien plus tard, à l'âge de 22 ans.

Enfin rien n'est signifié des liens existant entre T. Philippe et les parents de J. Vanier, plus particulièrement avec sa mère Pauline dont il a été le directeur spirituel. J. Vanier ne rappelle pas que ce sont ses parents qui l'ont orienté vers lui et l'Eau vive quand il a quitté la marine. Pourquoi ne pas exprimer cette reconnaissance publiquement³ ?

1. Le type d'autorité développé par J. Vanier est abordé sociologiquement au chap. 12.

2. Le lien entre J. Vanier et sa mère est abordé sous un autre angle par la psychanalyste N. Jeammet, chap. 19.

3. Les éléments historiques ont été exposés dans le chap. 1 : des lettres de J. Vanier à ses parents manifestent bien cette reconnaissance.

Un récit sous le signe de la conversion

Toujours dans ce livre (TPHS), J. Vanier décrit son itinéraire de vie marqué par deux moments de conversion importants, tous deux liés à des rencontres : T. Philippe et les personnes handicapées.

Une conversion spirituelle et intellectuelle par la rencontre de T. Philippe

T. Philippe connaissait déjà la famille Vanier. C'est pourtant la première rencontre personnelle et prolongée pour J. Vanier. T. Philippe devient son accompagnateur ou plutôt son « maître » tant sur le plan spirituel que sur le plan intellectuel. Cela entraîne chez J. Vanier une première conversion essentiellement spirituelle. Elle intervient dès 1950. Elle est donc décrite ainsi : « j'avais l'impression qu'il savait, qu'il devinait tout ce qui était bon ou mauvais en moi – mon secret – qu'il m'aimait et m'acceptait tel que j'étais. Ce fut une libération pour moi. C'est merveilleux d'être vu, d'être reconnu comme une personne, qui a une destinée et une mission. » Or la destinée de tout humain, nous le verrons dans le point suivant, c'est la communion. Le secret, toujours d'après ce livre, renvoie à la présence de Dieu en soi, même dans la « boue », dans « le monde de nos propres ténèbres » (TPHS, 268-279). Il est vrai que la tournure de la phrase citée ci-dessus pourrait faire penser à un secret « honteux », à une culpabilité difficile dont J. Vanier aurait eu besoin d'être libéré, mais nous n'avons guère d'indices pour aller dans cette direction. L'autre interprétation suggérée dans ce livre est le besoin de chacun de trouver « sa terre » (TPHS, 123), son identité profonde et secrète. Cela correspondrait bien avec le passage d'une vie d'officier de marine à une vie pour « suivre Jésus », et la recherche de sa propre vocation. Donc même s'il est impossible de trancher sur l'interprétation de « mon secret », cette dernière piste reste la plus solide. Elle est cohérente avec un autre livre où il dit plus explicitement que T. Philippe lui a révélé son « nom secret, c'est-à-dire [sa] mission » (ANH, 139).

Ce récit étonne le théologien, car la figure de Jésus n'y est pas centrale, elle est masquée par celle de T. Philippe. Le désir de suivre Jésus est présent et bien réel mais l'accompagnateur prend ici une place

prépondérante. Il est caractérisé comme « modèle » et « maître en humanité » (TPHS, 120) alors même que J. Vanier connaît la teneur du procès canonique et des abus permanents de T. Philippe (pratiquement jusqu'à sa mort en 1993). Il ne semble donc pas y avoir de prise de recul face à ce modèle. L'incise sur le « deuil de l'honneur » (TPHS, 150) incite à penser que J. Vanier s'est toujours interdit de remettre en cause¹ son maître. Il est encore plus étonnant de voir un chrétien mettre son propre honneur avant celui de Dieu et des victimes ! Cette contradiction interne disparaît si l'on admet que J. Vanier adhère encore à la théorie ésotérique et mystique de T. Philippe car alors, il n'y a plus de victimes, tout est à la Gloire de Dieu !

En somme, J. Vanier, qui n'évoque plus la mystique dans ce livre, reste malgré tout adepte et disciple de T. Philippe, après sa mort.

Son récit² ne correspond pas aux récits de vocation dans la tradition biblique et ecclésiale où Dieu et Jésus sont au centre ; où les médiations humaines nécessaires sont en arrière-plan pour aider au discernement, à l'authentification de l'origine de l'appel et au lien ecclésial³.

Une conversion relationnelle avec la rencontre des personnes handicapées : découverte de la communion (?)

La rencontre puis le début de la vie communautaire avec deux personnes handicapées, Raphaël et Philippe, sont décrits ici comme le temps de conversion relationnelle. C'est la découverte d'une vie de communion à partir des plus fragiles. Cette conversion démarrerait en 1963-1964. Pourtant, cette découverte de la « communion » est déjà

1. En a-t-il eu le désir ? Rien ne le laisse penser malheureusement.

2. Je m'attendais à trouver un récit de vocation en particulier dans les livres les plus spirituels de J. Vanier or je ne l'ai pas trouvé malgré l'abondance du vocabulaire mystique. C'est finalement dans ce livre d'anthropologie qu'il y a le plus de matière.

3. Il suffit de relire par exemple la vocation de saint Paul en Ac 9, 1-19, c'est Jésus qui interpelle Saül puis c'est Ananias qui va avoir la mission de l'accueillir, de le baptiser et donc d'authentifier cet appel afin de permettre son intégration dans la communauté des disciples de Jésus (deux autres récits de cette vocation se trouvent en Ac 22, 4-21 ; 26, 9-18 avec le même type de structure). L'authentification ecclésiale reste fondamentale car « en ce domaine rien n'est plus semblable parfois à l'authenticité que l'illusion et la force de conviction personnelle peut être celle de l'aveuglement sur soi, voire une simulation inavouée et comme inconsciente » (André GODIN, *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, 1994, art. « vocation », col. 1124).

perceptible dans la manière dont J. Vanier évoque sa relation avec T. Philippe. Par ailleurs, le travail archivistique¹ montre l'importance des relations au sein de l'Eau vive et des expériences de « communion » avec des femmes de ce groupe d'« initiés ». Il est donc difficile d'adhérer à cette chronologie.

Par contre, la conversion relationnelle a pris un nouveau tournant par la vie communautaire avec des personnes handicapées. Il s'agirait alors d'une troisième conversion vécue et développée dans beaucoup de ses livres, comme une découverte du retournement des valeurs : la force dans la faiblesse, la richesse dans la pauvreté, la grandeur dans le petit et le service, la présence de Dieu dans les pauvres... Ces aspects sont gommés dans cette présentation de conversion relationnelle comme communion. Pourquoi ?

Presque quatorze années séparent ces deux types de rencontre initiatique, mais le lien se fait par T. Philippe qui « accueille » J. Vanier en 1950 puis l'« invite » en 1963 à vivre auprès de personnes handicapées mentales. Cet appel (qui n'est pas vécu comme appel de Dieu au départ) va devenir « vocation », « mission » en communion avec T. Philippe. En relisant son histoire, J. Vanier interprète l'œuvre de L'Arche comme œuvre de Dieu et se voit comme choisi par Dieu².

« Sous bien des angles, L'Arche est une réussite, bien que je sois convaincu que tout cela n'est pas mon œuvre mais celle de Dieu ; il y a une certaine paix et joie à se savoir porté et aimé par tant d'amis, de frères et de sœurs, d'avoir été choisi par Dieu pour vivre cette réalité de L'Arche, d'avoir eu une vie féconde » (TPHS, 150).

1. Cf. dans la partie historique le chap. 2 : Sociabilités féminines.

2. En fait, dès l'Eau vive, Thomas Philippe indique à J. Vanier qu'il est choisi par Marie pour réaliser une œuvre spirituelle, et progressivement, après la fermeture de l'Eau vive, cette œuvre sera interprétée comme étant celle de L'Arche. Voici ce qu'écrivait T. Philippe à J. Vanier vers 1954 (non daté) : « Il me semble que dans cette œuvre spirituelle, Marie veut avant tout la sainteté des personnes qu'Elle a choisi, qui ne sont peut-être pas [mot illisible]. J'espère que je pourrai vous revoir bientôt, car de plus en plus je crois à l'importance des études que vous avez entreprises et qui sont pour moi un signe qu'Elle vous a choisi pour être ses instruments... il y a une convergence [mystérieuse ?] dont Elle semblait faire un peu pressentir les points d'aboutissement... Mais il est certain que plus encore qu'une œuvre de doctrine, c'est une œuvre spirituelle qu'Elle a en vue : une œuvre d'amour divin par la petitesse et donc beaucoup d'humilité » APJV (E2/F8/D7).

Conclusion de ce point 1 : Au travers de ses livres, J. Vanier parle explicitement de T. Philippe sans jamais montrer de prise de distance, même après la mort de ce dernier. Il le voit comme une figure *quasi* christique et lui donne une place centrale dans sa vie, dans sa vocation.

Il en parle aussi de manière beaucoup plus implicite dans certains livres. Des passages s'avèrent ambigus.

Le visage de l'innocent

Dans *Ton silence m'appelle* (TSA, 1971), J. Vanier insiste sur la transformation opérée par l'Esprit. En changeant nos cœurs, l'Esprit change aussi notre rapport aux lois et aux conventions. Il ouvre l'être humain à une nouvelle liberté. Ces affirmations ne posent *a priori* pas de problèmes mais il faut y regarder de plus près dans l'extrait un peu long qui suit :

« Il y a ensuite l'innocence de celui qui côtoie le mal... qui vit près du mal, qui par ses gestes, par son regard, par le silence de sa paix, transforme le mal. Il peut prendre ce mal dans sa chair et le transformer sous le souffle de l'Esprit pour sauver, pour communiquer cette paix qui l'inonde, qu'il ne peut contenir, les digues se brisent sous un poids aimant. Les gestes qu'il fait peuvent paraître condamnables [passage sur Jésus et prophètes]. Cet innocent-là le monde ne peut pas le recevoir. Sa présence condamne. La clarté de ses yeux, non celle de l'enfant qui cherche à capter et à séduire, non celle de l'ignorant et du naïf, mais celle de l'homme qui sait la portée de ses actes, qui sait que devant les hommes et la loi, il peut paraître fou ou condamnable, mais qui préfère se laisser attirer par cette autre loi, la loi éternelle de la personne et de son amour et de sa vérité. Devant les conventions il est libre, libre de sa propre chair dans le sens de saint Paul car il a été transformé par un souffle d'En-Haut. Le monde n'aime pas les gens libres car il se sent jugé par eux. Le monde ne peut plus les classer en groupes sociaux, ce qu'il aime tant faire. L'innocent est l'homme libre mais qui est devenu esclave de l'Esprit¹ » (TSA, 78-80).

1. Nous avons été obligés de mettre une ponctuation (virgules ou points) car cet extrait fait partie des pages de méditation dont l'écriture se présente comme un poème en prose peu ponctué. Nous avons souligné certains éléments.

Qui est l'innocent dans ce passage ?

Il s'agit de l'être humain transformé par le souffle d'En-Haut, l'Esprit saint. J. Vanier entre bien dans la théologie de la création renouvelée en Jésus-Christ par le don de l'Esprit saint. Il ne s'agit pas de Jésus, même si l'incise que nous avons supprimée parlait de lui et des prophètes qui ont su sortir des conventions. Cette incise faite par J. Vanier est là pour maintenir l'attention du lecteur sur une interprétation orthodoxe où Jésus est l'innocent injustement condamné. Mais en ôtant l'incise, nous voyons plus nettement que la liberté nouvelle est centrée sur le rapport à la loi (sans majuscule dans le texte), donc on reste bien sur le plan sociétal comme pour les conventions.

La mention « libre de sa propre chair » fait penser à T. Philippe comme à J. Vanier lui-même. Qu'ajoute la mention « dans le sens de saint Paul » ?

Un commentaire provenant de T. Philippe pourrait nous éclairer car J. Vanier n'en dit rien. Les recherches actuelles sur saint Paul montrent qu'il faut remonter à l'usage sémitique de « chair ». Le mot désignerait la totalité de l'être « dans son extériorité et ses manifestations visibles¹ » et non à une partie du corps. Il existe une autre interprétation paulinienne qui évoque les dérèglements de la « chair » ouvrant à la mort spirituelle. Cela se produit quand la « chair » n'est plus sous l'autorité de l'Esprit (cf. Rm 8, 5-6.9.12).

J. Vanier se réfère bien à ce deuxième sens, du moins en partie. Faut-il aussi entendre que l'homme renouvelé par l'Esprit est libre de sa sexualité ? La connaissance aujourd'hui acquise des faits reprochés à T. Philippe bien en amont de ce livre² va en ce sens. Nous voici à nouveau devant un glissement dangereux de la pensée de J. Vanier où l'Esprit souffle d'étranges propositions !

Un autre passage semble confirmer que l'innocent est avant tout T. Philippe lui-même avec une dimension charnelle très présente même si elle est spiritualisée.

« Toi l'innocent tu peux toucher le monde, la matière et l'autre, non pour les prendre pour toi en les arrachant d'un autre [...] Ton toucher, alors, est comme le toucher de Jésus, un toucher de douceur, de tendresse, de vie, qui guérit. « Ô touche délicate qui transforme la mort en vie » (saint Jean de la Croix), (TSA, 82). »

Le fait d'utiliser une citation de saint Jean de la Croix ne doit pas masquer le glissement opéré entre la touche purement spirituelle de Dieu dans l'âme et le toucher charnel de l'innocent suggéré par J. Vanier. Il cite le dernier écrit de Jean de la Croix qui développe l'état du mariage spirituel : *La vive flamme d'amour*. Il s'agit de la fin de la strophe 2 du poème « Chant de l'âme dans son union intime à Dieu », du moins cela en est très proche : « Ô cautère vraiment suave ! Ô plaie toute délicieuse ! Ô douce main ! Touche légère, qui a le goût d'éternité, par toi toute dette est payée ! Tu me donnes la mort : en vie elle est changée¹. » Le commentaire fait par Jean de la Croix² précise que la mort est « la destruction complète du vieil homme » en référence à la lettre aux Éphésiens de Saint Paul (Ép 4, 22-24). Cela suppose la purification de l'entendement, de la volonté et de la mémoire, de tous les appétits naturels³. La vie est ici celle de la perfection spirituelle, c'est-à-dire de l'union parfaite à Dieu. L'âme vit la vie de Dieu car elle est en Dieu. Toutes ses puissances sont orientées vers Dieu. Alors tout est mû par l'Esprit saint. Ainsi la mort, par dépouillement progressif, est devenue vie nouvelle. Nous sommes ici bien loin de ce qui est suggéré par le collage de cette citation sur l'innocent.

Dans un livre bien plus tardif, *Les signes des temps* (2012), le visage de l'innocent revient d'une autre manière, à partir d'une argumentation sur l'autorité et la conscience personnelle. Et là, J. Vanier fait appel à la tradition thomiste, ce qui est très rare chez lui. Il fait référence au dominicain, Jacques Cajetan (1469-1534), réputé pour être un des commentateurs les plus exacts⁴ de Thomas d'Aquin.

1. Julienne CÔTE, *op. cit.*, p. 72.

2. L'enquête historique menée par Florian MICHEL et Antoine MOURGES démontre que J. Vanier est au courant dès 1956 du résultat du procès canonique de Thomas Philippe et qu'il est lui-même « initié » dès 1952.

1. Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'amour*, Cerf, 1994, p. 39 (nous soulignons les mots qui inspirent J. Vanier).

2. Jean de la Croix, *ibid.*, cf. Explication n° 32-33, p. 91-92.

3. Cf. Jean de la Croix, *ibid.*, p. 92-93.

4. Cf. la présentation de Cajetan dans G. JACQUEMET, *Catholicisme, op. cit.*, col. 367-369.

«Le cardinal Cajetan, commentateur de Thomas d'Aquin, disait qu'un prêtre suspendu, à qui il était donc interdit de dire la messe, pouvait la célébrer avec un serviteur, s'il savait en conscience, être innocent, et pourvu que tous deux gardent le secret. Car si l'on apprenait qu'il célébrait la messe malgré l'interdiction cela reviendrait à créer un scandale en exposant à la critique ceux qui l'avaient injustement condamné ou en s'exposant lui-même à l'incompréhension. C'est très subtil. Ce prêtre tente d'accueillir un jugement qu'il pense faux, sans renoncer pour autant à sa conscience mais sans exprimer non plus de critique ouverte car il veut éviter le scandale» (SDT, 101-102).

En première lecture, le lecteur comprend que personne ne peut renoncer à suivre sa propre conscience même lorsqu'une autorité a posé son verdict. L'autorité est ici considérée comme un pouvoir potentiellement arbitraire, au jugement faussé.

Si nous contextualisons, nous avons en arrière-fond la situation de T. Philippe qui a été interdit pendant une longue période de ministère sacramentel, dont l'Eucharistie et le sacrement de Pénitence et Réconciliation¹. En deuxième lecture, J. Vanier exprime ici qu'il a été dans ce positionnement de «servant», tenu au secret. C'est une manière pour J. Vanier de soutenir la mémoire de T. Philippe et d'expliquer leur attitude commune. S'il n'innocente pas explicitement T. Philippe, il donne le primat à la conscience personnelle en occultant toutes les conséquences. Il oublie que la conscience personnelle doit toujours se confronter à l'exigence de l'amour du prochain (à ne pas nuire au minimum), en prenant soin de se faire éclairer par d'autres avis.

Conclusion de ce point : l'utilisation de la tradition mystique de saint Jean de la Croix ou de la tradition thomiste est faussée par J. Vanier. Il les utilise au profit de ses propres convictions, à la fois dans le souci d'innocenter son maître et de justifier son propre silence.

Est-ce ainsi que J. Vanier pense dédouaner T. Philippe de ses pratiques et expliquer son propre positionnement ? Ce discours est si ambigu qu'il est parfois difficile de savoir à qui il s'adresse réellement. Sommes-nous dans un langage à destination du petit groupe des «initiés», en sus de tous les autres lecteurs ?

1. Conclusions du procès canonique de 1956 (archives CDF 214/1952-86601 sur Thomas Philippe).

Un double niveau de langage, pour tous et vers les «initiés» ?

Nous venons de voir des extraits laissant émerger une vraie interrogation sur la possibilité d'un double langage construit savamment par J. Vanier. Or, dans l'ouvrage *Le corps brisé* (LCB, 1989), plusieurs pages ont eu ce même effet interrogateur sur notre lecture. Bien des passages seraient à travailler, y compris dans d'autres livres (nous mettons aussi un exemple tiré de *Ne crains pas*, NCP, 1978). Quatre exemples vont suivre, sur des thématiques différentes, avec quelques indices indiquant la possibilité d'un double niveau de langage. Aucun exemple n'est probant à lui tout seul et peut même donner l'impression de chercher à accabler l'auteur. Par contre, l'accumulation d'exemples a plus de poids. Nous ne pouvons en donner que quelques-uns dans ce cadre.

UNE COMMUNION TOTALE HOMME-FEMME

«Le danger pour l'homme et la femme, c'est justement de rechercher l'autre pour combler ce vide. Mais quand ils sont coupés de la source de l'amour qu'est Dieu, ils ne peuvent combler l'autre ni satisfaire leur besoin de communion totale [...] Quand la communion avec Dieu est brisée, la communion totale avec l'autre est impossible» (LCB, 35).

Ce passage interroge car il montre une aspiration à une communion totale entre homme et femme (plus loin, il est bien question d'une communion des cœurs, des esprits et des sexualités). Cette communion totale paraît bien fusionnelle et sans respect de l'altérité de chacun. Le rôle de Dieu n'est pas bien précis, car si Dieu est à l'origine de tout élan d'amour et d'une donation réciproque, ce n'est pas la communion de foi en Dieu, le fait d'être relié à la même source qu'est Dieu lui-même, qui ouvre à une communion des êtres sur tous les plans. Or nous savons que cette confusion existe parmi les «initiés» et que J. Vanier en fait partie.

JÉSUS ET MARIE

«[Le Verbe fait chair] sera le nouvel Adam, trouvant sa joie dans la nouvelle Ève – Jésus trouvant sa joie en la Femme, Marie. Et ils introduiront une multitude dans la connaissance du Père, au cœur de l'extase de la Trinité, au festin des noces» (LCB, 43).

Si l'identification de Jésus et Marie au nouvel Adam et nouvelle Ève est bien attestée dans les Écritures et la Tradition, le passage reste très ambigu. Il présente le rapport fils/mère comme un rapport époux/épouse par l'expression « *trouver sa joie* » et « *les festins des noces* ». Cette présentation semble vraiment coller à la spiritualité des « initiés » par le père Thomas.

Sur la même thématique, J. Vanier rappelle que Marie a accueilli Jésus dans sa petitesse d'enfant et dans la petitesse de son propre corps de mère. Il décrit ce jour comme une extase.

« Le jour où l'ange lui apparut, et où l'Esprit de Dieu la couvrit de son ombre, quand le Verbe de Dieu fut conçu en son sein, dans une extase paisible. Cette nuit-là elle s'est endormie enveloppée de l'amour, tressaillant de joie, le cœur brûlant d'un feu nouveau. Le Verbe fait chair en son corps ! À ce moment précis, Dieu et la création se sont embrassés : les noces furent célébrées dans le sein de Marie » (LCB, 4).

Le vocabulaire employé évoque à nouveau la voie mystique du mariage spirituel. Tout cela donne le sentiment que J. Vanier se sent investi de révélations qu'il saupoudre dans ses écrits dans un langage à connotation mystique...

IMPORTANCE DU CORPS DE JÉSUS POUR MARIE

Marie est encore évoquée, dans sa manière d'avoir pris soin du corps de Jésus enfant, afin de valoriser l'importance du corps de Jésus. L'évocation prend une tournure très mystique, mélangeant le plan très concret du maternage avec une lecture spirituelle assez mystérieuse :

« Pour accueillir le don du corps de Jésus, nous devons contempler la Femme qui l'a conçu, qui l'a mis au monde, Marie. Personne n'a enveloppé son corps, ne l'a touché, aimé, lavé, vénéré comme elle. Le corps du Christ est né de son propre corps, il est fruit de son sein. Le corps de Marie a nourri le corps de Jésus ; ses seins lui ont donné le lait nécessaire à sa croissance. Son toucher le protégeait et lui révélait qu'il était aimé. [...] Pendant trente ans, elle a été proche de son corps, elle l'a nourri et elle-même était nourrie par sa présence, sa présence réelle. Pendant trente ans, elle a été unifiée et sanctifiée par la douceur et le silence du corps de Jésus » (LCB, 74).

Une forme de réciprocité est soulignée entre ces deux corps, celui de Marie et celui de Jésus. Le corps devient par lui-même élément spirituel avec un vocabulaire eucharistique (don du corps, présence réelle, nourriture). La dimension mystique est aussi évoquée par l'insistance sur l'image du sein qui se trouve dans le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix : « C'est là qu'il me donna le sein, m'enseignant vigoureusement, moi je me livrai sans réserve, en donnant tout absolument ; d'être son épouse je fis le serment¹. » Pour Jean de la Croix, il s'agit bien de l'âme qui se donne à Dieu et réciproquement. J. Vanier fait infléchir la référence vers le don réciproque des corps eux-mêmes. Cette image du « sein » a tant d'importance que J. Vanier a pris le temps de faire mention du terme grec utilisé pour dire « sein », dans son livre plus ancien, *Ne crains pas* (NCP, 39). Il rapprochait là deux passages de saint Jean où le disciple Jean, lors de la Cène, se penche sur la poitrine (sein) de Jésus (Jn 13, 25) et celui où Jésus est « dans le sein du Père » (Jn 1, 18). Tous ces fils conducteurs se croisent dans cet extrait. Chacun y trouvera son compte !

LE CORPS DE JÉSUS « DOCILE À LA GRÂCE »

« Jésus n'est pas n'importe quel prophète [...] Ses paroles sont importantes mais bien plus importants encore sa personne, son cœur et son corps. C'était son corps, pas seulement son intelligence, qui irradiait la perfection de la force divine. C'est en son corps, canal parfaitement docile à la grâce, qu'il était toute réceptivité à la puissance et à l'amour du Père² » (LCB, 50).

Une telle valorisation du corps physique de Jésus est rare et elle est encore développée dans la suite de ce livre. Cette réhabilitation du corps peut s'entendre dans une perspective anthropologique qui unifie tous les aspects de la personne, qui lutte contre la dévalorisation du corps longtemps vécue chez les chrétiens. Cet aspect peut malheureusement servir aussi d'appui pour les « initiés » qui ont des pratiques spirituelles érotiques. Si le corps est considéré comme un canal privilégié pour la

1. Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, Cerf, 1980, p. 179.

2. Cf. aussi un développement sur le corps à partir du « lavement des pieds » (p.59). La présentation du lavement des pieds est ici très différente de celle qu'il fera plus tard pour étayer une autorité de service.

grâce, il est facile de justifier bien des gestes entre un père spirituel et ses accompagnés. «La docilité parfaite» était justement requise lors des attouchements corporels, tout particulièrement par T. Philippe, selon le témoignage de femmes accompagnées et abusées par lui.

Conclusion de ce point : la possibilité d'une écriture volontairement ambiguë, orientée vers un public large mais aussi vers les «initiés», nous paraît plus que probable, surtout dans les premiers livres publiés. Le phénomène s'atténue avec le temps mais persiste jusque dans un livre récent comme *Les signes des temps* (2012). Nous retrouvons toujours des traces de la doctrine de T. Philippe. Le désir de le défendre et de distiller sa pensée. J. Vanier a l'intelligence d'utiliser un langage voilé, masqué, sur des thèmes sensibles.

Conclusion

La construction faite par J. Vanier de son récit autobiographique se révèle très fragile au vu des faits historiques et de la conception chrétienne de la conversion personnelle. Les trois types de conversion évoqués (spirituelle, intellectuelle et relationnelle) sont liés à des rencontres humaines importantes. Ce sont bien celles de T. Philippe et des personnes handicapées, très souvent nommés. Pourtant, de manière cachée, s'intercalent les liens féminins au sein de l'Eau vive pour une expérience de communion qui se greffe à celle vécue avec son père spirituel. Nous avons souligné la figure *quasi* christique de ce dernier tandis que manque ici l'appel personnel de Jésus-Christ. Ce résultat semble en écart avec l'adhésion de J. Vanier aux Évangiles, avec sa fidélité à Jésus dans son lien aux plus pauvres. Nous ne pouvons éliminer ce paradoxe d'une double fidélité à T. Philippe et à Jésus-Christ sauf à parler d'une (con)fusion malheureuse entre ces deux figures.

Ainsi la filiation de J. Vanier vis-à-vis de T. Philippe ne peut être contournée. Non seulement il n'y a pas de remise en cause de la pensée et des agissements de ce «père spirituel» mais la conviction profonde de son innocence se révèle. Elle est dite, par le biais d'un double langage construit avec une habileté volontaire. De plus, le désir de transmettre la manière de penser le rapport au corps, au toucher, aux relations

entre Marie et Jésus, etc., se dévoile régulièrement. La part d'une transmission volontaire et celle du reflet d'une pensée intégrée surgissant ici ou là restent difficiles à évaluer.

Tout cela est noyé dans l'ensemble du discours qui concerne essentiellement le rapport aux personnes handicapées, la vie en communauté et l'amour préférentiel de Jésus pour les «petits». Alors, le lecteur va à ce message fondamental et n'accorde pas d'attention à tous ces petits passages étranges.

CONCLUSION DE LA PARTIE

Le bon grain et l'ivraie

Dans tous ses écrits, J. Vanier a su défendre la dignité des personnes porteuses d'un handicap mental et plus généralement des personnes «blessées». Il donne à ces personnes un rôle éminent pour la conversion de chacun et pour la transformation de leur entourage (famille, communauté, Église, société) si nous apprenons à les accueillir dans une relation bienveillante et amicale. Ils sont levier pour un changement profond du vivre-ensemble, si nous savons les écouter, prendre en compte leurs souffrances. De plus, par un langage simple, rappelant la proximité aimante de Jésus envers les plus pauvres, par sa liberté de parole et de choix de vie, J. Vanier a rejoint bien des attentes de ses lecteurs, en particulier des chrétiens.

Par contre, le travail d'analyse critique de ses livres met à jour bon nombre de défauts dont certains s'avèrent graves. La liste est conséquente : problème dans l'interprétation des Écritures saintes, prise de distance vis-à-vis de l'institution ecclésiale catholique, prétention implicite au statut de «maître spirituel», tendance à essentialiser et sacraliser le «pauvre», une spiritualité d'alliance et de communion orientée vers une fusion nuptiale, tout cela avec un enracinement théologique bien incertain où remontent des éléments de la pensée de son père spirituel, T. Philippe. Le désir d'innocenter son guide spirituel et de justifier son propre silence jusqu'au bout, scellent cette longue liste.

Ces points négatifs sont à la fois très présents et noyés dans un discours très allusif, sans argumentation construite, sans références (ou

presque) à des auteurs connus et jamais à des théologiens catholiques reconnus. Il s'agit d'écrits essentiellement autoréférencés, sans mise en dialogue avec la pensée d'autrui. L'ouverture aux autres religions, à l'œcuménisme, ne change pas cet esprit anti-intellectuel. Nous restons dans un discours de convictions avec un bel idéal souvent présenté dans un langage percutant et attirant mais parsemé d'écueils dangereux. Convictions affirmées ostensiblement, mais parfois masquées dans des passages qui se prêtent à bien des interprétations, d'où le sentiment de malaise pour le lecteur attentif. J. Vanier semble jouer à cache-cache derrière les mots et révèle une personnalité complexe, troublante. Il ne nous appartient pas d'aller plus loin dans une zone qui relève plus de la psychologie (voire de la psychiatrie) que de la théologie¹. Le théologien qui cherche à démêler les fils d'une argumentation demeure en peine, lève des pistes qui se perdent dans les sables... Mais J. Vanier ne se situe pas en théologien, contrairement aux frères Philippe et à leur oncle Dehau. Il a choisi un créneau d'écriture spirituelle qui offre plus de liberté et moins de contrôle ecclésial².

La conclusion de cette longue «enquête» nous amène au constat que J. Vanier fonctionne sur deux plans distincts. Le premier se base sur une mystique intime, secrète, relevant du «mariage spirituel» avec les déformations mentionnées. Ces dernières seront certainement approfondies par le travail des frères dominicains sur les écrits de T. Philippe puisque l'univers mental de J. Vanier reste très lié à ce dernier. Le second plan relève d'une spiritualité de l'engagement (alliance) auprès des «pauvres». Les deux plans sont réunis, comme unifiés progressivement sous le vocable de communion. Ces deux plans communiquent mais ne coïncident pas. Il n'y a pas de mystique partagée avec les «pauvres» alors même qu'ils sont sacralisés, prenant la figure de Jésus lui-même. La communion avec eux n'est pas mystique au sens donné par J. Vanier,

1. Un débat a eu lieu au sein de notre commission d'étude pour savoir si J. Vanier masquait volontairement ou non sa pensée, utilisait sciemment ou non un langage à double niveau de lecture. L'emprise de Thomas Philippe a-t-elle annihilé toute liberté personnelle ?

2. La mise à l'Index par l'Église catholique a disparu (dernière mise à jour en 1961) et seuls les travaux des théologiens enseignants sont encore examinés par la Congrégation pour la doctrine de la foi.

c'est-à-dire orientée vers l'union nuptiale. Elle est essentiellement émotionnelle, psychologique, humaine. Cette différence a probablement empêché des dérives «mystico-sexuelles» vis-à-vis d'eux.

Cette limite dans la communion avec les personnes porteuses d'un handicap mental s'avère positive puisqu'elle a éliminé de possibles dérives. Par contre, elle ouvre sur une autre question. Pourquoi J. Vanier ne développe-t-il jamais la spiritualité propre de ces personnes ? S'il reconnaît leur profondeur spirituelle en affirmant, avec son vocabulaire habituel, qu'elles possèdent une «conscience d'amour plus qu'une conscience rationnelle» (HF, 44), il n'approfondit pas ce qu'elles auraient à nous transmettre, à partager avec nous sur le plan de la foi chrétienne ou autre. Paradoxalement, se glisse ici une forme de déni de l'existence d'une spiritualité originale¹, marquée par le sceau de l'expérience du handicap.

Parfois, les deux plans (spiritualité intime et spiritualité de l'engagement) se rejoignent mieux et ont des conséquences concrètes. Par exemple, la manière de penser la transmission vis-à-vis des assistants est impactée. J. Vanier est très attaché à un accompagnement de type filiation, ce qui suppose la «communion» avec un accompagnateur «modèle». Ce lien devient alors lieu de possibles abus. D'autre part, son anti-intellectualisme, à relier au primat de la communion comme sortie du rationnel, a probablement freiné une réflexion de fond de type pluridisciplinaire au sein de L'Arche. Si J. Vanier prend en compte la dimension psychologique, particulièrement nécessaire dans l'accompagnement de personnes «blessées», il joue son amalgame avec le spirituel-mystique sans jamais l'interroger. Cette confusion favorise malheureusement le processus d'emprise sur les personnes accompagnées.

Que beaucoup se soient centrés sur cette belle réalisation qu'est L'Arche, sans voir le reste, montre bien la force de l'aspiration à une vie fraternelle et authentique avec des personnes «blessées» et la profondeur de l'admiration devant ce fondateur célébré publiquement. C'est

1. J. Vanier se situe ici très différemment de Joseph Wresinski. Ce dernier a mis très vite en route toute une recherche universitaire sur l'expérience originale des très pauvres, y compris sur le plan de la foi. Nous avons aussi essayé à notre mesure d'y contribuer ces dernières années. Cf. Gwennola RIMBAUT, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart-Monde*. L'Harmattan, 2009.

aussi le manque criant de lieux d'accueil dignes de ce nom et l'attente de tant de parents d'enfant porteur d'un handicap mental, qui ont pu faire baisser la vigilance. Pourtant, il est étrange de voir l'aveuglement de ceux qui ont eu une bonne formation intellectuelle (voire théologique) et qui n'ont pas interrogé l'étayage du discours de J. Vanier, du moins de manière publique¹. Ce silence a pu laisser croire qu'il n'y avait rien à y redire. Il est même devenu approbation tacite par les prix prestigieux reçus (dont le Prix Paul VI en 1997 et le Prix *Pacem in Terris* en 2013) qui ont augmenté son aura de sainteté².

Cette forme d'approbation a été consolidée par le lien, connu de tous, entre J. Vanier et les évêques de France. Il fut même invité une fois par an à Lourdes lors de l'assemblée de la Conférence épiscopale de France³. En conséquence, la spiritualité de J. Vanier a semblé à tous authentiquement chrétienne: «Le noyau commun et indispensable à toute et authentique spiritualité chrétienne, c'est la suite de Jésus sous la direction de l'Église⁴.»

Peut-on alors répondre ou contribuer à répondre aux questions posées par L'Arche à notre commission d'étude? En particulier, J. Vanier essayait-il de transmettre l'enseignement ésotérique de T. Philippe par ses écrits?

La réponse est à détailler. D'une part, ses livres ont pour premier but de réveiller des vocations pour vivre en communauté avec des personnes «blessées». Ils valorisent la richesse que représentent les plus petits et ils interpellent à juste titre nos modes de vie, en société et en Église, qui les laissent à la marge. Et de fait, ils ont participé à répondre aux nombreuses attentes d'une génération en quête d'idéal et de formes religieuses plus communautaires, simples et chaleureuses⁵. D'autre part, les éléments les plus visibles de l'enseignement de T. Philippe,

1. Nous avons indiqué (au chapitre 20) qu'en privé des critiques ont pu se dire sur la faiblesse théologique et biblique de J. Vanier. Cf. notre note n° 18.

2. Cf. partie historique, chapitre 5: «Le saint et la star».

3. Des archives personnelles de J. Vanier en font écho et sont conservées au *King's College*.

4. Henrique Cristiano José MATOS, «La spiritualité de Nazareth», *Lettre aux fraternités de la Fraternité sacerdotale*, n° 196, octobre 2008, p. 1.

5. Cf. l'analyse contextuelle des communautés nouvelles en France dans Céline HOYAU, *La trahison des pères*, Bayard, 2021, p. 53-107.

dans les écrits de J. Vanier, concernent l'anthropologie, «la conscience d'amour» des tout-petits, l'importance du toucher, de la tendresse dans la relation entre parents et petit enfant. Ces éléments sont toujours présents dans les livres de J. Vanier et sont bien hérités de T. Philippe (même si ce n'est référencé que rarement).

Ces traces pourraient paraître assez anodines et mettre hors de cause l'idée d'une volonté de transmission de l'essentiel de l'enseignement ésotérique de T. Philippe. Pourtant ce noyau anthropologique est essentiel à cette doctrine où le corps et la sexualité sont impliqués dans une mystique centrée sur l'union nuptiale. Or, c'est ici que J. Vanier montre le plus clairement une forme d'adhésion et de désir de transmission de cette fausse mystique. Sa manière de concevoir l'alliance et la communion sous un mode nuptial, en minimisant l'altérité des personnes, en est la trace. L'expérience et l'enseignement vécus dans les années de l'Eau vive, sous la direction spirituelle de T. Philippe restent bien sous-jacents.

Héritier, indéfectiblement attaché à la personne de son maître spirituel, J. Vanier prend pourtant des libertés vis-à-vis de ce dernier (surtout après sa mort¹). Il invente sa propre voie spirituelle très mélangée de psychologie, sous forme d'une mystique universelle, sans éliminer la perspective d'une communion nuptiale. Ainsi nous pouvons parler de la transmission d'un esprit, d'une manière de vivre en communion propice aux abus spirituels et sexuels, en particulier dans les accompagnements, plutôt que d'un enseignement structuré et fidèle à T. Philippe. J. Vanier ne se situe pas en intellectuel ni en théologien: ce n'est pas à partir de ses écrits qu'il est possible de préciser la doctrine mystique qui les irrigue de manière permanente, en falsifiant la tradition mystique carmélitaine.

Finalement, il devient difficile de trier le bon grain de l'ivraie dans chacun des livres² de J. Vanier tant ces éléments s'entremêlent de façon inextricable. Ils témoignent de la complexité humaine de ce fondateur

1. Dès le début des communautés de L'Arche, la dimension œcuménique a été sujet de tensions entre eux. On pourra aussi noter que la place de Marie est peu présente dans les écrits de J. Vanier alors qu'elle est centrale dans la mystique de Thomas Philippe.

2. Certains livres sont moins problématiques que d'autres, par exemple: la première version de *La communauté lieu du pardon et de la fête*.

dont nous ne pouvons pas nier la dimension nocive. La commission doctrinale de la Conférence des évêques de France invite à poser ce discernement sans juger la personne elle-même¹.

L'important semble maintenant de se tourner vers l'avenir, de continuer d'approfondir l'expérience riche et originale des communautés de L'Arche. Plusieurs pistes peuvent être poursuivies : – continuer de construire la spiritualité vécue au sein de L'Arche² à partir de l'expérience du vivre-ensemble avec des personnes porteuses d'un handicap – élaborer de manière interdisciplinaire (sciences humaines, philosophie, théologie) cette expérience basée sur l'accueil, dans toutes ses dimensions, de la personne vulnérable ; – envisager un croisement des savoirs³ entre assistants, personnes porteuses d'un handicap, et des intellectuels sur des thématiques qui concernent tous les membres des communautés de L'Arche. Ce croisement des savoirs, voulu par Joseph Wresinski et développé par le mouvement ATD-Quart Monde, pourrait être utilisé afin de mettre en lumière les richesses des personnes porteuses d'un handicap.

1. Cf. «L'arbre et ses fruits : Trouble ecclésial lié à la fécondité spirituelle des personnalités perverses» (9 mars 2021). Ce texte permet aussi de distinguer œuvre et fruits. Ici l'œuvre renvoie à L'Arche mais les fruits spirituels sont négatifs car ils désignent les abus sexuels, les abus d'autorité dans la relation d'accompagnement.

2. L'Arche en France va en ce sens avec l'aide de Christian SALENSON. Cf. la session des 29-30 novembre 2017 : «L'Arche communauté de foi» (foi étant ici la conviction que la faiblesse est source de vie, ce n'est pas une adhésion à un croire lié à une religion). Ce théologien développe ici l'expérience de la rencontre avec les personnes porteuses d'un handicap mental comme expérience du mystère pascal, de la vie au cœur de la faiblesse, expérience ouverte à toutes personnes chrétiennes ou non. Il est l'auteur de *Bouleversante fragilité, L'Arche à l'épreuve du handicap*, éd. Nouvelle Cité, 2016.

3. Groupe de recherche Quart-Monde – Université, *Le Croisement des savoirs*, éd. de l'Atelier/Quart Monde, 1999.

Conclusion générale

Il n'est guère possible de revenir en conclusion sur tous les points abordés dans le présent rapport. Au terme de plus de deux ans d'enquête, du fait des correspondances intimes et de toutes les archives rendues accessibles par les institutions de conservation, grâce aux témoignages précis et courageux des victimes et de très nombreux témoins, du fait des écrits rédigés par Thomas Philippe et Jean Vanier eux-mêmes, nous avons pu analyser de l'intérieur les mécanismes déployés par les deux hommes : emprise, abus sexuels, délire collectif, corruption théologique de notions au cœur du christianisme, dévoiement spirituel, manipulation, représentations incestueuses des relations entre Jésus et Marie. Le dossier est lourd. Le diagnostic peut paraître sévère. Il n'est désormais pas sans étayage.

Les aspects institutionnels, qui doivent être soulignés, doivent être mis en regard des aspects individuels. C'est aussi, tragiquement, la liberté humaine dévoyée, ou la maladie psychiatrique, ou la fragilité, ou l'immaturation affective et sexuelle, voire une espèce d'*imbecillitas*, au sens ancien du terme, au sens de faiblesse physique, morale, intellectuelle, qui se révèlent dans les emprises et les abus et qui expliquent aussi, entre autres causes, les incompréhensions et atermoiements des autorités en charge. Il faut élargir l'intelligence du dossier en considérant aussi «l'esprit du temps» dans le monde catholique et dans la société d'alors : mésintelligence globale du phénomène des «abus», développement de certains traits d'une spiritualité «charismatique», qui ouvrent aussi à l'adulation, voire à l'idolâtrie, des figures fondatrices.

Sans revenir cependant sur chacun de ces aspects fondamentaux, nous voudrions, pour tenter de conclure, retisser quelques fils de cette histoire. De 1950 à 2019, nous avons suivi les trajectoires conjointes de Thomas Philippe et de Jean Vanier, examiné les développements du noyau sectaire qui a pu naître, croître, se maintenir autour d'eux dans ses croyances et ses pratiques, et enfin, observé les évolutions des œuvres que les deux hommes ont fondées et animées (l'Eau vive, L'Arche).

Cette incroyable persistance d'un noyau pervers à travers les décennies interroge. Comment un tel groupe, pourtant démasqué au milieu des années 1950, a-t-il pu se maintenir jusqu'aux années 2010, sur près de 80 ans? Cette interrogation en appelle d'autres. Comment, après la fondation de L'Arche, ce groupe a-t-il réussi à ne pas être perçu comme *sectaire* par les membres nombreux de cette fédération internationale de communautés qu'est L'Arche? Comment a-t-il pu se soustraire aux différentes instances ecclésiales qui avaient instruit l'affaire de l'Eau vive, c'est-à-dire, à des degrés divers, l'ordinaire du diocèse de Paris, les responsables des dominicains et des carmes, le Saint-Office, ou qui étaient (en théorie du moins) en charge de l'application des peines prononcées (le diocèse de Beauvais)?

Les éléments mis en évidence et analysés par les différents auteurs de ce rapport, sans épuiser complètement ces interrogations, permettent d'apporter quelques réponses.

Il faut tout d'abord constater l'échec des mesures de 1956 et tenter de comprendre les raisons de cet échec. Les sanctions adoptées ne produisent pas les effets escomptés, puisqu'elles ne mettent pas un terme à l'existence du noyau sectaire. La justice a-t-elle été mal rendue? Est-ce faute d'un bon diagnostic (médical, psychiatrique) posé sur les personnes concernées? Le « fanatisme » des membres du groupe avait été pourtant bien perçu par le P. Ducatillon, chargé de signifier les décisions du Saint-Office, en juin 1956, aux membres identifiés du groupe, comme par le P. Paul Philippe, du Saint-Office.

On observe que la cohésion du groupe est telle que celles et ceux qui restent libres de circuler trouvent un soutien mutuel suffisant pour entretenir leurs croyances collectives délirantes. Ils développent un sentiment de persécution et la conviction intime d'une élection divine, ce qui contribue à renforcer leur cohésion. M.-D. Philippe, touché par

des sanctions, contribue aussi à entretenir les « initiés » dans la fidélité à son frère.

Le statut social des familles concernées (Philippe, Vanier, Halluin, Rosambo), c'est-à-dire à la fois l'aisance financière et la reconnaissance « mondaine », contribue également à leur tranquille résolution à s'opposer à la hiérarchie et favorise les ruses avec lesquelles le groupe développe des pratiques de clandestinité pour contourner les sanctions. Les réseaux humains, les ressources financières et la notoriété des familles concernées sont certaines des clés du succès de l'Eau vive et de L'Arche. Ce soutien familial constant a donné aux « initiés » la capacité de s'opposer à la province dominicaine de France entre 1952 et 1956. Jean Vanier a pu aussi mobiliser le vaste réseau de relations de ses parents. La naissance de L'Arche en bénéficie ensuite pleinement. L'étude sociologique montre combien la croissance rapide de l'organisation doit au capital culturel et social de Jean Vanier, ce qui lui donne notamment une grande facilité dans ses relations avec les pouvoirs publics.

Dans les mois, les années, les décennies qui suivent, nous avons observé les nombreuses attitudes et déclarations attestant l'existence chez les membres du groupe d'une culture de la dissimulation et du mensonge. T. Philippe semble y exceller naturellement. J. Vanier en donne encore des preuves notoires jusque dans ses dénégations après 2014 de toute connaissance des faits reprochés à son maître. Cette culture du secret et du mensonge explique aussi les récits tronqués et recomposés de l'histoire de l'Eau vive et de la fondation de L'Arche.

Face à cette attitude de renforcement de la cohésion du groupe et de récidive pour ainsi dire permanente, il semble évident que le Saint-Office n'avait pas les moyens nécessaires pour lutter, sur le plan humain et juridique, dans la longue durée. On peut du reste se demander quelle justice était susceptible de les avoir. La justice civile n'empêche pas davantage la récidive. Les laïcs, hommes et femmes, dont on a mesuré le rôle tout au long de ce rapport, échappaient en l'espèce à la justice canonique. Lutter contre un tel groupe aurait supposé de considérer *a priori* chacun des membres de la « secte », identifiés ou seulement suspectés en 1956, comme un menteur à vie. Déjouer leurs stratagèmes dans la longue durée semble plus relever d'un service... de contre-espionnage que d'un dicastère de la curie romaine.

On note aussi que la mesure d'isolement concernant T. Philippe était difficile à tenir dans la longue durée. Les moines et les religieux ne sont pas des gardiens de prison ni des infirmiers psychiatriques. Au bout d'une décennie d'isolement, T. Philippe fait valoir que, pour sa santé mentale, il ne peut demeurer indéfiniment dans cette situation. Le moment de libération conciliaire – «ouverture», pratique mal équilibrée de la «miséricorde», déconsidération pour le droit canonique – scelle son retour. En 1963, comme en 1956, il agite aussi l'argument d'une demande de retour à l'état laïc. *A posteriori*, on peut penser que cette solution eût été la meilleure. Elle aurait manifesté publiquement les défaillances de T. Philippe en tant que prêtre, aurait réduit son aura de sainteté (mais cela n'est pas certain) ou l'aurait du moins empêché d'appuyer celle-ci sur sa légitimité sacerdotale. Quoi qu'il en soit, la culture ecclésiale de l'époque fait que le Saint-Office s'y refuse en 1956 comme en 1963.

La justice civile aurait-elle été plus efficace? Cela est incertain. Il n'entre pas dans les attributions de la Commission de se prononcer sur la qualification juridique des faits et sur les éventuelles responsabilités encourues au regard de l'évolution des lois pénales pendant la période où ils ont été commis. Le signalement à la justice civile n'est évoqué dans aucune des sources que nous avons consultées, ni par les victimes qui semblent, pour certaines, se suffire d'un traitement des faits selon le droit canonique, ni par les responsables ecclésiaux en charge du dossier. Par la suite, la justice civile a été saisie une unique fois en 2013 à propos de G. Adam, la procédure aboutissant à un classement, faute de preuves. Les analyses développées en partie 4 ont mis en lumière un cadre favorable au maintien des victimes dans le silence, et montré que les cas de confidences privées, avant 2014, n'avaient été ni entendus ni reçus. C'est seulement après 2014 qu'un processus collectif de déprise a permis une libération progressive de la parole.

Après 1964, on doit en outre observer que les fragilités et complexités de la gouvernance ecclésiale (communauté locale/diocèse/Rome) expliquent également la facilité avec laquelle T. Philippe retrouve un rayonnement public, avec le soutien de J. Vanier et des anciennes de l'Eau vive. À partir de son retour en France, il n'est plus sous le regard direct du Saint-Office, qui après 1965 prend le nom de Congrégation

pour la doctrine de la foi. Les insuffisances de communication entre les différentes instances et les niveaux hiérarchiques de l'Église sont aussi manifestes. Le renforcement post-conciliaire du pouvoir épiscopal dessert le traitement juridique du dossier. T. Philippe et J. Vanier savent parfaitement jouer de ces diverses tensions au sein de l'Église. La gravité des faits des années 1950 n'est transmise qu'avec délai¹ à l'évêque de Beauvais, qui n'hésite pas – on l'a vu – à s'opposer à Rome sur le traitement de T. Philippe et de J. Vanier. L'attitude des supérieurs dominicains est l'objet du travail de la commission historique mise en place par la province de France. Indiquons simplement qu'à partir de son retour en France, T. Philippe bénéficie de la sympathie des provinciaux successifs, qui se laissent prendre par l'image du «pénitent repenti» et ont de l'estime pour son travail auprès des «pauvres handicapés». Par le biais d'une pratique déséquilibrée de la «miséricorde», qui est susceptible en certains cas d'être assimilée à de l'aveuglement ou à de la crédulité, on occulte, dans les analyses, les enjeux juridiques et psychiatriques du dossier, et comme le P. Congar, on devient alors sensible, pour ainsi dire, aux «victimes» des dures sanctions du Saint-Office².

Le temps joue aussi en la faveur de T. Philippe. Il en est conscient et sait s'armer de patience. C'est cela qui aide le groupe des initiés à tenir entre 1956 et 1964. Ils bénéficient aussi du changement de génération au sein de la Congrégation pour la doctrine de la foi comme de la

1. Voir sur ce point la lettre de Mgr Desmazières au P. Rettenbach, provincial des dominicains de France, le 10 août 1970: «Cette dernière lettre [du 15 juillet 1970] m'apprenait que le P. Thomas Philippe avait été "l'objet d'une *suspens* des confessions des hommes et des femmes de la part du Saint-Office" (ce que j'ignorais totalement) et que ce même Père avait été "réhabilité à la confession des hommes, le 8 mai 1968" (ce que j'ignorais tout autant). Le Père Th. Philippe avait reçu de moi tous les pouvoirs de confesser [hommes et femmes]... et je crois qu'il en usait.», III M 815, ADPF.

2. Une lettre du P. Yves-Marie Congar, du 25 juillet 1979, en offre un bon exemple. Elle est envoyée, conjointement à des lettres de J. Vanier et de Mgr Desmazières, pour soutenir une demande de réhabilitation de T. Philippe. On en livre ici le contenu *in extenso*: «Le Père Thomas Philippe est durement sanctionné depuis un quart de siècle. Il mène une vie vouée à la charité et à l'aide spirituelle dans la communauté pour handicapés fondée par Jean Vanier. J'estime que la miséricorde des pasteurs de l'Église devrait correspondre à celle de Dieu et à celle que le Père [mot illisible]. Il a assez montré les marques d'une authentique pénitence évangélique. Fr. Yves M.-J. Congar», III M 815, ADPF.

province dominicaine de France. En 1973, Paul Philippe, créé cardinal, quitte la Congrégation pour la doctrine de la foi. Après lui, le dicastère perd peu à peu la mémoire des risques que représentent T. Philippe et les anciens de l'Eau vive. En témoignent les éléments présentés à propos de la dernière demande d'ordination de J. Vanier en 1975 (chapitre 3). La mémoire de l'affaire de l'Eau vive s'estompe. Un nombre restreint de personnes la connaît encore, de façon lacunaire.

Cette perte de mémoire conduit à mentionner une autre limite structurelle de la position de l'Église : le secret qui entoure légalement les affaires de mœurs traitées par le Saint-Office. S'il peut, en certains cas, se justifier par des raisons dont on n'entend pas ici discuter le bien-fondé, nous devons souligner que la non-divulgation des causes exactes de la condamnation de T. Philippe est précisément ce qui lui a permis de maintenir sa réputation de sainteté et de réécrire l'histoire à sa guise. Face à sa duplicité et à la culture du secret, dont ses initiés et lui-même se sont entourés, il est devenu aujourd'hui évident que l'exposition des faits au grand jour est une condition essentielle pour y mettre un terme.

Le développement rapide de L'Arche et, consécutivement, de la notoriété de J. Vanier, constituent un dernier facteur explicatif essentiel de la longévité du groupe. La réputation de sainteté qui entoure J. Vanier – s'ajoutant à celle de T. Philippe –, son « don de la parole », son « charisme » (chapitre 12), ses écrits spirituels (partie 7) permettent au groupe des « initiés » de bénéficier de la légitimité d'une nouvelle organisation pour perpétuer dans son ombre ses croyances et ses pratiques (voir la partie 4).

Ce dernier élément conduit à une interrogation capitale : L'Arche a-t-elle été fondée pour servir de paravent aux activités du groupe des « initiés » ? Le terme de « paravent » est emprunté au lexique de T. Philippe, qui l'employait à propos de la carrière universitaire vers laquelle il poussait J. Vanier¹. Contrairement à ce que disent les récits de fondation de L'Arche, il n'y a pas de « révélation », de cri entendu, d'appel vocationnel définissant le moment fondateur. L'intention première, qui dès

1. Lettre de T. Philippe à J. Vanier, fin juillet 1958, APJV : « Il ne faut pas craindre de s'en servir vis-à-vis des hommes, comme d'un paravent qui cache la vie cachée et solitaire ; ds. notre monde actuel, pour un homme, il faut peut-être tjr. un paravent de ce genre. »

décembre 1963, pousse J. Vanier et les anciennes de l'Eau vive à projeter de s'installer à Trosly-Breuil, est de se rassembler autour de T. Philippe dont ils attendent la « libération » depuis 1956 et pour lequel ils avaient mis en suspens leurs projets d'avenir. Les croyances « mystico-sexuelles » qu'ils ont reçues de lui sont le ciment qui les unit et les pousse à refonder une œuvre. Cette œuvre n'est nécessaire à l'origine que pour créer un support officiel, un « paravent », à leurs retrouvailles. Le choix de se tourner vers des personnes ayant un handicap apparaît dans cette perspective comme une opportunité découlant de la situation proposée par le Dr Préaut à T. Philippe.

Si cette intention est première, nous constatons qu'elle coexiste dès le départ avec une intention sincère de se dévouer aux personnes ayant un handicap. Les deux intentions, sans se contredire, sont, pour le groupe, en cohérence. L'opportunité qui s'offre à eux peut même leur sembler « providentielle ». Nous avons souligné à plusieurs reprises, au long de ce rapport, qu'à partir de 1952, T. Philippe développait en réaction aux condamnations de ses dérives par les théologiens de son entourage, un anti-intellectualisme allant de pair avec une valorisation croissante de la pauvreté spirituelle, de l'humilité et de la « toute petitesse ». L'orientation des « tout-petits » vers les « pauvres par excellence¹ », qui seraient préservés de l'orgueil intellectuel par leur raison déficiente, prolonge parfaitement cette dynamique spirituelle.

Cependant, cette spiritualité des « tout-petits » est, par bien des aspects, fantasmatique. Elle a été vécue dans un cercle clos dont les membres ont, depuis 1956, mené une vie marquée par l'alternance de périodes de solitude et de rencontres clandestines (chapitre 7). La fondation de L'Arche inaugure pour eux une nouvelle séquence, celle de la vie commune quotidienne. En accueillant, à partir d'août 1964, des personnes ayant un handicap mental, ils se confrontent à une altérité radicalement nouvelle : celle de ces personnes, dont l'accompagnement nécessite rapidement l'acquisition de compétences professionnelles ; celle aussi des pouvoirs publics qui financent leur accueil, et qui de ce fait imposent des cadres légaux et exercent un droit de contrôle, en France comme dans la plupart des autres pays d'implantation des communautés de L'Arche.

1. Lettre de T. Philippe au P. Rettenbach, 27 décembre 1967, III M 815, ADPF.

Les éléments du récit fondateur doivent être replacés dans le contexte de cette confrontation. J. Vanier dit avoir entendu comme un appel, « le cri primal des personnes avec un handicap¹ ». Son engagement dans le développement de L'Arche, son attachement profond aux personnes avec un handicap l'imposent comme une évidence. Venu d'abord pour rejoindre T. Philippe, il entre, avec la fondation de L'Arche, dans une dynamique inattendue, et s'engage sur un chemin dont il ne soupçonnait pas la fécondité.

Cette observation nous conduit à une dernière série d'interrogations, concernant d'une part la fidélité inébranlable de J. Vanier à T. Philippe et à ses croyances, et d'autre part l'impact de ce noyau sectaire originel sur l'ensemble de L'Arche. Comment comprendre la persistance de l'attachement de J. Vanier à T. Philippe et à ses croyances et pratiques « mystico-sexuelles » ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que selon les propos de J. Vanier lui-même et selon de multiples récits², le développement de L'Arche fut la source de vives tensions avec son père spirituel. A.-S. Constant rapporte par exemple la confiance suivante de J. Vanier, lors d'un entretien en 2013 : « Ma relation avec le père Thomas a été la plus grande joie de ma vie et aussi ma plus grande épreuve³. » Les mots témoignent d'une évolution de la relation entre les deux hommes, que J. Vanier explique ainsi :

« Lui s'attendait à ce que je sois toujours le fils qui obéit. Obéir n'est pas tout à fait le bon terme d'ailleurs, ce n'est pas vraiment une question d'obéissance, mais d'attitude peut-être, l'attitude du fils qui suit son père, et moi je voyais qu'il fallait que je prenne mes responsabilités, que j'ouvre le chemin. Ça a été une grande souffrance⁴. »

Dans un autre entretien, en 2009, Jean Vanier revient sur la fondation de L'Arche et la signification de son lien à T. Philippe :

1. K. SPINK, *op. cit.*, p. 68. Comme exemple de ces récits fondateurs voir K. SPINK, pp. 63-93 ; et A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 99-133.

2. Voir notamment K. SPINK, *op. cit.*, p. 90-93 et A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 124-127.

3. A.-S. CONSTANT, *op. cit.*, p. 124.

4. *Ibid.*, p. 126.

J. Vanier : « Avec le père Thomas, c'est évident que... enfin le lien était plus fort qu'une liberté que je puisse le quitter. Parce que c'était ma vie avec Dieu, ma vie intellectuelle, enfin tout... donc ma personne profonde était liée. Donc je ne pouvais pas ne pas rester avec lui sans renier ma propre histoire. Oui. Je crois qu'il y a un problème d'identité. Et je crois qu'il fallait que je découvre qui je suis, même en ne suivant pas le père Thomas quand lui il voulait autre chose, quand il n'acceptait pas l'œcuménisme... »

A. Mourges : Que tu découvres qui tu es, mais à ses côtés ?

J. V. : Il fallait que je devienne moi-même et pas simplement le fils du père Thomas.

A. M. : Et c'est pour ça que tu avais besoin de vivre avec lui, en fait.

J. V. : Oui je crois. Parce que si je n'avais pas vécu avec lui, je n'aurais pas pu m'opposer à lui. En vivant avec lui, j'étais à la fois uni et... le mot opposé c'est trop fort... mais de faire des choses que moi j'estimais qu'il fallait que je fasse¹. »

Ce passage est une source d'étonnement profond. J. Vanier y présente en effet de manière paradoxale et contradictoire son lien avec Thomas Philippe. Pourquoi rester avec quelqu'un dont on veut se libérer ? Exprimer le désir de se distinguer et de s'émanciper, mais sans vraiment s'opposer ? Pourquoi n'a-t-il pas pu quitter complètement son « père » pour se construire dans une véritable indépendance ?

Notre rapport atteste en effet que cette « émancipation » est incomplète. J. Vanier continue à reproduire avec de nombreuses femmes les relations mystico-sexuelles telles que T. Philippe les concevait. Dans le même temps, l'analyse minutieuse des œuvres de J. Vanier dans la partie 7 tend à montrer la présence de continuités fortes avec T. Philippe. Comment le comprendre ? L'approche psychanalytique met en avant que face à l'insécurité et à la dépression chronique de sa mère « son corps, ses sensations, ses affects, tout était resté en friche et a trouvé une échappatoire déculpabilisante dans la théorie de T. Philippe ». L'approche psychiatrique souligne que, pour T. Philippe, J. Vanier « représentait une proie idéale en raison de sa personnalité peu structurée, de son

1. Entretien avec Jean Vanier, janvier 2009.

immaturité, de sa difficulté à savoir comment orienter sa vie, de l'extrême religiosité dans laquelle il avait constamment vécu, de la réputation excellente dont jouissait le dominicain auprès de Pauline et Georges Vanier», et souligne enfin que «la formation intellectuelle et sexuelle de J. Vanier repose presque exclusivement sur T. Philippe».

Les deux approches attirent l'attention sur ce qui se joue dans la période de l'Eau vive, qui fait office pour J. Vanier de moment initiatique, de découverte, dans une grande confusion, du sexuel, de l'affectif et du spirituel. Les croyances et l'emprise de T. Philippe lui donnent d'un seul coup accès à *un monde*. L'expérience vécue à cette période vient constituer à ses yeux le socle intime, l'axe directeur de sa vie.

On peut enfin penser que l'incapacité de relire cette expérience de manière critique vient aussi de la radicalité des choix faits entre 1952 et 1956. J. Vanier abandonne la possibilité de suivre sa propre voie pour rester fidèle à celle de T. Philippe, affrontant pour cela une forte adversité. Chaque réaffirmation de ce choix rendant plus difficile la possibilité d'un retour en arrière, d'autant plus qu'après 1964, le succès de L'Arche a pu lui apparaître comme une confirmation providentielle de ses choix et de ses sacrifices.

La contradiction manifeste entre ce lien maintenu et les tensions qui se développent au sujet de L'Arche, fait écho à une autre contradiction : pourquoi L'Arche, initiée par un groupe sectaire, n'est-elle pas devenue une secte ?

En effet, la partie 3 de ce travail montre que, si l'institutionnalisation de l'autorité charismatique, ou la personnalisation et l'autonomie du pouvoir dans les communautés pouvaient constituer un terreau favorable au développement de configurations d'emprise et à la perpétration de faits d'abus, L'Arche comme projet et comme organisation n'a rien d'une secte. La partie 4 a montré que si le noyau sectaire originel formait bien un micro-système au cœur de L'Arche, à la lumière des faits d'abus repérés par la Commission, il ne semblait pas s'être développé au-delà de la maison mère de Trosly-Breuil. Le foyer de La Ferme, lieu de T. Philippe dans les années 1970 et 1980, en a été l'épicentre. Par certains aspects, il a prolongé, dans ces décennies, la communauté de l'Eau vive. T. Philippe y commet de nombreux abus et semble y avoir formé, à notre connaissance, au moins un disciple, le père G. Adam.

Toutefois, les résultats de l'enquête invitent à la vigilance. La Ferme n'a pas le monopole des faits d'emprise et d'abus confiés à la Commission. Les faits impliquant J. Vanier ont aussi eu lieu ailleurs, dans d'autres pays et dans d'autres communautés. En l'état de nos connaissances, aucune des personnes qu'il a «initiées» (abusées) n'a reproduit à son tour ces pratiques. La perception qu'elles avaient du substratum pseudo-théologique proposé par J. Vanier comme justification à ses actes sexuels était d'ailleurs souvent ténue, en raison peut-être de son énormité ou plus simplement d'un manque d'explicitation. En outre, le chapitre 12 a montré que des configurations d'emprise, «à l'imitation de J. Vanier», ont pu exister ailleurs dans L'Arche.

Ce développement limité du noyau sectaire étonne, surtout si on le compare aux multiples abus qui se développent chez les frères de Saint-Jean, fondés par M.-D. Philippe. Là, le système d'abus semble s'être confondu durant plusieurs décennies avec les principales instances de gouvernement. Qu'est-ce qui a protégé L'Arche d'un tel phénomène de diffusion ?

Les éléments relatifs à la fondation montrent que si le noyau sectaire est à l'origine de la naissance de L'Arche, ses membres y exercent ensuite une influence variable. Déterminante pour J. Vanier et T. Philippe, secondaire, mais importante pour Jacqueline d'Halluin, strictement limitée à Trosly-Breuil pour Jeanne Riandey ou Gerry McDonald. Ce noyau, numériquement peu important, est vite rejoint et dépassé par l'arrivée d'un grand nombre de personnes qui lui sont parfaitement étrangères et qui se saisissent à leur tour du projet de fondation avec des intuitions et des valeurs différentes. Sollicités par J. Vanier, des acteurs institutionnels interviennent immédiatement dans l'entreprise de fondation – institutions médico-sociales, bailleurs publics, etc. Les partenariats imposent à L'Arche un cadre et des contraintes juridiques, médico-sociaux, administratifs, économiques, en évolution permanente. Il y a là autant de freins à une expansion du phénomène sectaire.

Soulignons aussi que, malgré ses lacunes et ses failles, la vigilance exercée par Rome, et en l'espèce par le cardinal Paul Philippe, a empêché la réalisation d'un scénario qui aurait orienté L'Arche dans une tout autre voie en refusant à J. Vanier d'être ordonné prêtre en 1977. En 1975,

il décide de quitter toutes fonctions de direction, dans la perspective de devenir prêtre et, écrit-il, de « seconder » T. Philippe et « d'être au service des autres communautés de L'Arche ». Car, explique alors J. Vanier, « depuis un ou deux ans, mon travail primordial est de voir les assistants et de les aider à trouver leur place à L'Arche ou ailleurs et à s'engager par rapport à Jésus¹ ». On peut se demander ce que serait devenue L'Arche dans une telle configuration.

C'est probablement ce refus qui a poussé J. Vanier à s'orienter dans une voie différente de celle désirée par T. Philippe :

« La difficulté, c'est que le Père Thomas, je vais dire une chose qui paraît bizarre, c'était pas un grand intérêt dans L'Arche. Son intérêt, c'est de faire venir des gens à Dieu. Ça c'était la ligne directrice. Pour moi, je ne peux pas dire que mon intérêt c'était de faire venir des gens à Jésus, j'en étais content, c'était faire venir, faire marcher une institution. »

Inattendu, le propos, extrait de l'entretien de 2009, est à l'exact opposé du projet envisagé en 1975. Cela semble indiquer que J. Vanier semble avoir *in fine* privilégié l'essor et la solidité institutionnelle de L'Arche, plutôt que les dynamiques « mystiques » et désordonnées de T. Philippe.

Ces freins multiples expliquent enfin le constat de l'épuisement apparent de ce noyau sectaire dans L'Arche. J. Vanier et T. Philippe sont morts. Leur influence s'est considérablement effacée. G. Adam et le petit groupe de celles et ceux que l'on soupçonne d'adhérer encore aux croyances mystico-sexuelles de T. Philippe ont une faible capacité d'influence. Le commencement des dernières relations abusives connues de la Commission remonte au milieu des années 2000 : cela peut être interprété comme le signe d'un épuisement de la capacité de renouvellement du noyau sectaire. On doit ici rester prudent, car nous savons combien le processus de prise de parole des victimes est lent. Cela peut masquer des témoignages plus récents ou certains secteurs de l'expansion du noyau sectaire. Cependant, les éléments indiqués nous semblent être des signaux forts.

1. Rapport de J. Vanier sur son rôle à L'Arche adressé à Mgr Desmazières, 18 janvier 1975, ACDF.

On voit se développer aussi un processus de prise de conscience individuelle et collective à L'Arche depuis 2014, ainsi que dans les différentes institutions concernées par ces faits (Saint-Jean, l'ordre dominicain, les carmels). La résolution des responsables internationaux de L'Arche de solliciter une commission pluridisciplinaire pour étudier ces faits est un dernier signe marquant qui traduit l'avancement de ce processus de déprise collective. La Commission a travaillé avec le désir d'établir les faits et de tâcher de comprendre les mécanismes à l'œuvre, mais aussi avec la conviction que leur exposition en pleine lumière est la condition indispensable de leur extinction.

SOURCES ET ANNEXES

Inventaire des archives

Les parties historiques du rapport s'appuient sur un ensemble de fonds d'archives disponibles au Canada (I), à Rome (II) et en France (III).

La Commission tient à remercier vivement toutes les institutions qui ont autorisé la consultation des documents, de sorte que la vérité historique puisse être approchée et manifestée.

I. Archives au Canada

A. ARCHIVES PUBLIQUES CANADIENNES

1. *Library and Archives Canada – Bibliothèque et Archives Canada (LAC - BAC, Ottawa)*

Fonds Georges Philias Vanier (MG32A2). Il existe pour ce fonds un instrument de recherche numérique, réalisé par Lucie Paquet (102 p., instrument de recherche n° 884). Le Fonds Georges P. Vanier consiste en 18,64 mètres linéaires et comprend en tout 114 volumes. Les documents ont été donnés en 1993 aux archives nationales du Canada par Thérèse Vanier au nom de ses frères et en son nom personnel. La commission d'étude a eu un accès sans aucune restriction à tous les dossiers du fonds. On en trouve une description sur le lien ci-dessous : <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/CollectionSearch/Pages/record.aspx?app=FonAndCol&IdNumber=99083> L'inventaire complet du fonds est accessible à l'adresse suivante : <http://data2.archives.ca/pdf/pdf001/p000000135.pdf>

B. ARCHIVES PRIVÉES CANADIENNES

2. *Archives de l'archidiocèse de Québec*

Fonds J. Vanier : lettres de J. Vanier, Georges Vanier, l'abbé Lallement, cardinal Pizzardo à Mgr Roy ; réponses de Mgr Roy, échanges avec le Saint-Office (février 1952-juillet 1956)

3. *Archives du « Centre J. Vanier » (King's College, London, Ontario)*

Mme Pamela Cushing a transmis à la commission d'étude l'inventaire exhaustif des archives du « Centre J. Vanier » : correspondances, dossiers de travail, manuscrits, enregistrements, etc. Ces matériaux considérables ont été consultés et en partie exploités par la Commission.

4. *Archives de Catherine de Hueck Doherty (Madonna House, Combermere, Ontario)*

Correspondance de Catherine Doherty avec J. Vanier : photographies, lettres (1970-1974)

II. Archives à Rome

5. *Archives générales de l'ordre des Prêcheurs (AGOP), Sainte-Sabine, Rome*

Fonds XIII – 30 200/2. « Provincia Franciae. 1938-1946. » Cet ensemble documentaire est composite :

« Mission de T. Philippe au Saulchoir. 1942-1943. » Correspondance.

« Documents concernant "Le Saulchoir" versés par le P. de Couesnongle à son départ. »

« L'Eau vive » (1947-1954).

« Varia. Dossier n° 11 », avec une lettre de M.-D. Philippe, 1952.

« Rapport sur l'Eau vive et les événements concernant l'Eau vive depuis le mois d'avril 1952 », 79 p. [Rapport en défense, rédigé par les partisans de l'Eau vive].

Fonds XIII – 31 402. Deux dossiers portent la même cote et sont relatifs aux deux frères Philippe. Le premier dossier (« Provincia Franciae. Th. Philippe ») est également référencé avec son numéro protocolaire du Saint-Office : 214/52. Il contient un ensemble de documents rassemblés par le procureur de l'ordre des Prêcheurs de 1952 à 1979.

Le deuxième dossier (« Provincia Franciae. M.-D. Philippe ») contient en fait deux ensembles documentaires distincts : 1/ les documents relatifs au procès, à la condamnation et à la réhabilitation de M.-D. Philippe par le Saint-Office (1955-1959); 2/ une série d'échanges

épistolaires au sujet de la démission de M.-D. Philippe de sa chaire de Fribourg (1981), puis de sa nomination comme supérieur de la communauté de Saint-Jean (1981-1986).

6. *Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi (Città del Vaticano)*

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Prot. N. 214/1952 : Le fonds relatif à T. Philippe, ouvert sous le n° de protocole "214" en 1952, contient toutes les archives de l'ancien Saint-Office concernant T. Philippe, à partir du procès « pour faux mysticisme » (1952-1956) jusqu'en 1981. Divisé en 6 volumes, le dossier comprend en tout 311 éléments archivistiques. Ce fonds rassemble les pièces relatives à J. Vanier, qui n'a pas de fonds archivistique en propre ouvert à son nom. En mai 2021, 62 documents concernant J. Vanier ont été communiqués, en tout ou partie, à la commission d'étude. La Commission a eu accès, en décembre 2021, à un rapport d'archives très précis de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Ce document de 68 pages (« Relazione d'Archivio ») porte sur l'ensemble du dossier 214/1952. On retrouve certains originaux et certaines copies des pièces du Saint-Office, communiquées ou non par la Congrégation pour la doctrine de la foi, aux AGOP, aux ADPF, dans les archives personnelles de J. Vanier, et dans certaines archives diocésaines.

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Prot. N. 513/1955 : Il s'agit du fonds relatif à Marie-Dominique Philippe. Ouvert en 1955, le dossier comporte les pièces juridiques qui conduisent à la condamnation de M.-D. Philippe (1957) et à la levée des sanctions (1959). Le dossier consulté couvre la période 1955-1959 et comprend 53 éléments archivistiques. En décembre 2021, la Congrégation pour la doctrine de la foi a transmis un rapport très précis d'archives de 16 pages (« Relazione d'Archivio ») sur l'ensemble du dossier 513/1955.

III. Archives en France

NOTA BENE. ARCHIVES DE LA COMMISSION D'ÉTUDE (2020-2022) :

La commission d'étude a reçu en dépôt, sous format numérique le plus souvent, un ensemble de documents, correspondances, rapports, etc. de personnes proches de J. Vanier et de L'Arche. La Commission tient à remercier toutes celles et tous ceux qui ont ainsi signifié leur confiance dans le travail engagé. La Commission tient également à signaler qu'au terme de ses travaux cet ensemble documentaire sera confié, pour des fins, non de consultation, mais de conservation, à un lieu d'archives qui sera défini par L'Arche internationale, de sorte qu'au besoin les pièces qui servent de preuves aux principales conclusions de ce rapport puissent être produites.

A. INSTITUTIONS D'ARCHIVES PUBLIQUES

7. Archives départementales de l'Oise (Beauvais)

a. Fonds de «L'Arche à Trosly» (1959-2008) : un inventaire numérique de ce fonds est disponible aux Archives départementales de l'Oise (120 J, août 2017, 29 p. ; 3,1 mètres linéaires, 31 boîtes).

b. Fonds de «L'Arche internationale» (1968-2008) : fonds 121 J, inventaire numérique, août 67 p. ; 11,9 mètres linéaires, 119 boîtes.

NB : il s'agit de deux fonds d'archives privées, collectées entre 2016 et 2017 et déposées aux Archives départementales de l'Oise.

8. Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg (BNUS)

Fonds «Jacques Maritain» : Correspondance Jean Marx-Jacques Maritain (1912-1972); Correspondance Jean de Menasce (o.p.) - Jacques Maritain (1926-1966); Correspondance Willard Hill-Jacques Maritain (1930-1959); Correspondance Élisabeth de Miribel-Jacques Maritain (1942-1970); Correspondance T. Philippe-Jacques Maritain (1947-1951); Correspondance J. Vanier-Jacques Maritain (1952); Dossier de documents (Projet de statut et réflexion de fond) concernant l'Eau vive; Carnets personnels de Jacques Maritain (en cours d'édition pour les années de l'Eau vive).

B. INSTITUTIONS D'ARCHIVES PRIVÉES

9. Archives de L'Arche internationale

Journal de la «gestion de crise» (2014-2019). Courriels, comptes rendus d'entretiens, documentation diverse relative à la gestion des situations d'emprise et d'abus sexuels à L'Arche.

Archives personnelles de J. Vanier (APJV, Trosly et Paris).

Archives dites «Not For All» (NFA) : photographies, notes manuscrites de J. Vanier, lettres de T. Philippe à J. Vanier (1952-1964); correspondances avec Jacqueline d'Halluin, Anne de Rosambo, Marie-Dominique Philippe, des religieuses carmélites, etc.

11 passeports de J. Vanier.

5 carnets d'adresses de J. Vanier.

Agendas personnels de J. Vanier allant de la fondation de L'Arche à sa mort : 1965–2019, à l'exclusion des années 1977, 1996 et 2018. Documents et correspondances personnelles insérés dans un certain nombre d'agendas.

Une des bibles de J. Vanier. Traduction Bible de Jérusalem, édition 1956. Très abîmée, elle était rangée sur une étagère du bureau de J. Vanier et ne semblait plus en usage courant. Probablement la bible qu'il utilise dans la décennie précédant la fondation de L'Arche et celle qui suit. Elle est pleine de nombreuses lettres et de petits mots.

3 dossiers venant probablement de Xavier Le Pichon, conservés sur un rayonnage au sein d'un espace réservé à T. Philippe et à l'Eau vive :

- Hélène Claeys-Bouuaert, «Correspondance Générale; 1908-1910 (au père Dehau); 1932-1950 (à T. Philippe), 192 pages. Il s'agit de la transcription des originaux détenus par Xavier Le Pichon.
- Xavier Le Pichon, «La vie cachée du Père Thomas à la source de son apostolat auprès des pauvres et des petits. Texte préliminaire à ne pas diffuser sans mon autorisation», La Pène – Août 2011, 43 p.
- Xavier Le Pichon, «Vie du Père Thomas», texte écrit pour des cours à l'institut Thomas Philippe et «arrêté en août 1993 à la demande du Père Marie-Dominique Philippe qui ne voulait pas alors qu'une vie du Père Thomas son frère soit écrite», 23 p., incomplet.

1 dossier «G. P. V. Archives». Dossier relatif à la gestion du fonds Georges P. Vanier, déposé à la Bibliothèque et Archives du Canada (BAC).

1 dossier, «Jock, Archives as possible relations to «CAUSE» on

future biography. 13/8/12». Dossier de documents relatifs à la cause de béatification de Georges et Pauline Vanier.

«Archives personnelles» : 0,3 mètre linéaire environ. L'essentiel est composé de documents de la main de J. Vanier, que J. Vanier a récupérés dans le fonds déposé par sa famille à la BAC d'Ottawa : plusieurs centaines de lettres de J. Vanier à ses parents, des carnets intimes, 4 carnets de notes, 9 dossiers, 2 exemplaires reliés de sa thèse.

- Dossier : lettres de J. Vanier à ses parents, 1934-1939.
 - Dossier : lettres de J. Vanier à ses parents, 1945-1947
 - Dossier : lettres de J. Vanier à ses parents, 1954-1958
 - Dossier : lettres de J. Vanier à ses parents, 1956-1966
 - Dossier : lettre de J. Vanier à ses parents, après 1966
 - Une pochette cartonnée contenant un bulletin de l'école des cadets de 1944 et plusieurs liasses de notes de cours de philosophie, dont au moins un de T. Philippe.
 - Dossier : 5 liasses, semblant correspondre à 5 textes écrits par J. Vanier. 4 sont tapuscrits et un manuscrit : «L'extase», «La beauté sous l'angle de l'Amour», «Beauty and Love», «Christian witness in the Gospel and the modern world», poème sans titre.
 - Dossier : un tapuscrit de J. Vanier d'une étude philosophique, «L'univers aristotélicien et sa tendance métaphysique». Il s'agit d'un travail de J. Vanier quand il était étudiant.
 - Dossier «Lettres/Rapports; J. Vanier – Évêché de Beauvais, 1975-1978, Confidentiel». Correspondances et documents relatifs à la dernière demande de sacerdoce de J. Vanier : échanges avec la CDF, lettres entre J. Vanier et Mgr Desmazières, ainsi qu'une longue lettre de M.-D. Philippe donnant son avis sur le refus de la CDF.
 - Journal 1940.
 - Journal 1941.
 - Journal 1942.
 - Journal for the use of Midshipmen, 1946-1947.
 - 2 petites liasses de textes tapuscrits : notes prises lors de navigations militaires.
 - 1 texte tapuscrit : «Quelques notes pour la lecture de S. Jean.»
- Dossiers de travail de J. Vanier :
- Dossier «Authority» contenant des notes de J. Vanier datant de

2011, 2013, mais aussi des documents photocopiés ou dactylographiés issus de l'École de Vie (1993), Formation Foi et Lumière (2010), document rédigé pour Joe Egan et Hollee en 2012, plusieurs discours sur l'autorité.

- Dossier «Retraite Directeurs», contenant des notes de Jean Vanier.

Bibliothèque de J. Vanier. Livres anciens, sans doute de famille – Shakespeare; livres de spiritualité, etc. – majeure partie de la bibliothèque : spiritualité chrétienne, mais aussi sur l'islam et le bouddhisme; bibles; ouvrages de T. Philippe; livres de Marie-Dominique Philippe; exemplaires de sa thèse.

Dossiers de travail de J. Vanier à la suite des révélations concernant T. Philippe (2014-2018).

10. Archives de L'Arche à Trosly

Jean de La Selle a communiqué à la commission d'étude un ensemble documentaire rassemblé sur plusieurs décennies : une chemise cartonnée avec des documents relatifs à Jacqueline d'Halluin; un carton d'archives relatives à La Ferme provenant d'un ancien administrateur de l'association «Les Chemins de L'Arche».

La commission d'étude a également reçu une quinzaine de dossiers (0,5 mètre linéaire) contenant des documents relatifs à l'administration de la communauté de Trosly, ainsi que divers comptes rendus de réunions de réflexion et d'assemblées. Un de ces dossiers est consacré à la gestion matérielle du décès et de la succession de T. Philippe. Il contient entre autres deux documents, l'un intitulé «Inventaire des papiers chez Jacqueline d'Halluin» et l'autre portant le titre «Inventaire des cassettes enregistrées du P. Thomas à La Ferme».

11. Archives dominicaines de la province de France (ADPF, Paris)

Les archives de la province dominicaine de France sont réparties dans des «sections», elles-mêmes divisées en «séries». Deux sections sont particulièrement pertinentes pour la commission d'étude : la section III (Administration provinciale), et la section V (Archives personnelles des frères). Le dossier administratif de T. Philippe comprend les correspondances relatives à sa situation et aux sanctions qui le touchent. Un peu plus de 250 documents y sont conservés, regroupés

pés en six sous-dossiers couvrant chacun une décennie, des années 1940 aux années 2000 (les années 1980 et 1990 sont regroupées dans un seul sous-dossier «1990»). Pour l'essentiel, il s'agit de correspondances entre T. Philippe, les prieurs successifs de la province de France, la curie généralice, le Saint-Office puis la Congrégation pour la doctrine de la foi, Mgr Lacoïnte et Mgr Desmazières, évêques de Beauvais, et dans une moindre mesure quelques proches de TP, tels les docteurs Robert Préaut et John Thompson, J. Vanier ou Marie-Dominique Philippe.

- Section III : Administration provinciale

III, série I, 4 «Registre du conseil provincial de la province dominicaine de France», séances du 31 octobre 1933 au 6 juillet 1958

Section III, série C : Maître de l'Ordre

III, C, 17 : «Michael Brown»

Dossier B : «Curie généralice – Correspondance» (1955-1957)

Section III, Série M : Religieux / clercs

- III, M, 815 : T. Philippe

- III, Série M, 96 : Marie-Dominique Philippe

Dossier 1

Dossier 2

Dossier «Correspondances officielles»

Section III, Série O : Prédication – Ministères – Apostolat

- III, O, 59 : «L'Eau vive (1945-1959)»

- III, O, 59-1 : «L'œuvre»

Dossier : «Fondation et ascension (1945-1952)»

- La première Eau vive. Documents majeurs, 1945-1951 (les manifestes, publicités et autres documents de présentation [1945-1955]).

- La première Eau vive, correspondances (1946-1951)

Dossier : «Crise et déclin (1952-1955)»

- Dossier du syndic provincial. Pensions de la province à plusieurs hôtes de l'Eau vive (1951-1954)

- Projets et rapports

- Correspondances

Dossier : «Liquidation de l'œuvre par le P. Kopf (1957-1959)»

- Supériorat du P. Kopf (1957-1959). Correspondance du 28 juin 1957 au 02 mai 1959.

- Documents majeurs

Dossier divers

- III, Série O, 59-2 : «Eau vive, L'affaire»

Dossier «Témoignages»

- Rapport n° 1 de Madeleine Guérout

- Rapport n° 2 de Madeleine Brunet

- 24 lettres de Madeleine Guérout

- Autres lettres

- Documents annexes

Dossier : correspondance avec le Saint-Office

- Actes officiels (1956)

- Rapports officiels (1956)

- Correspondance majeure (1956)

- Correspondance mineure (1956)

- Monographie (1956)

Dossier «Rapport justificatif des dirigeants laïcs de l'Eau vive»

Dossier divers

- Section V : Archives personnelles des frères

Section V, 5 : «Thomas Deman» : journal personnel du Père Deman, années 1933 et 1936

Section V, 626 : «Jean de Menasce» : dossier de correspondance avec les P. Marie-Dominique Philippe (1940), T. Philippe (1937-1940), Paul Philippe

Section V, 815 : «T. Philippe»

Boîte n° 1 : «Projet concernant un foyer français catholique près du Saulchoir»; «La conduite du monde et la prédestination», n. d.; «Sermon pour une profession perpétuelle», n. d.; «La Sainte Famille et le Rosaire», n. d.; «À l'école du Saint-Esprit. Avant-propos»; «Place et importance de la prédication dans l'apostolat de l'Église»; «La théologie mariale»; «Les trésors du cœur immaculé de Marie»; «L'assomption»; «Les souffrances de Marie. I. Le mystère des douleurs de Marie»; «La prédestination. Mystère de la prédilection divine»; «Retraite de 1941»; «La théologie mariale», 1946; «Des ressources incomparables de la maternité divine», 3 exemplaires

dont un daté de 1948; «La prière de Pentecôte», conférence donnée à l'Eau vive, mai 1950; «Orgueil et humilité dans l'histoire du Salut», conférence donnée à l'Eau vive, été 1950.

Boîte n° 2 : «Marie, divin remède aux erreurs de notre temps»; Philosophie. Cours de psychologie. 1936-1937; Cours de métaphysique; Logique. 2^e édition, 1935; Cours de psychologie.

Boîte n° 3 : Conférences données au monastère de la Croix : «La vie contemplative ou l'esprit de l'Ordre de saint Dominique», 1935; «La compénétration des mystères de la vie et de la mort dans le Christ Jésus et dans ses membres»; Liste des écrits et cassettes de T. Philippe en vente à L'Arche; «Neuf conférences mariales»; «L'Immaculée Conception».

Boîte n° 4 : Deux retraites; Conférence faite à Lille : «Le Christ notre consolateur», 1934; Retraites prêchées aux dominicaines des Tourelles pour l'Année Sainte, 1950; «Saint Thomas d'Aquin»; Image d'ordination du P. Vercoustre; Prédication faite au Saulchoir de Kain : «Saint Dominique ou le mystère de la Sainte Prédication», 4 août 1933; Texte en collaboration avec le P. Maydiou : «Le dominicain consacré au Verbe. L'ami de l'objet», 1929; «Le Silence de la Sainte Vierge» 1944; Prédication au monastère de la Croix à Soisy-sur-Seine : «Triduum pascal pour la fête de la compassion de la Très Sainte Vierge, 1942».

Section V, «Francis Marneffe» (en cours de classement)

Dossier : «Père T. Philippe»

- Section VI : Série Q, 2 : «Monastères»

VI, Q, 2 : «Étiolles, monastère de la Croix et de la Compassion»

2 boîtes comprenant 10 dossiers de correspondances du P. Antonin Motte (1942-1957) et un dossier relatif la période postérieure alors que le monastère s'est déplacé à Évry.

VI, Q, 2 : «Bouvines, Monastère du Cœur Immaculé de Marie»

12. Archives du carmel de Nogent-sur-Marne

Dossier relatif à l'enquête canonique menée par le P. Marie-Eugène en 1951 (1951-1956) : notes sur le discours tenu par le P. Marie-Eugène aux

Capitulantes, 10 mars 1951; dernières recommandations de mère Thérèse de Jésus lors de son départ du carmel de Nogent, 14 mars 1951; actes de transfert de ladite religieuse vers d'autres carmels; témoignages divers; notes sur le discours du P. Provincial o.c.d., le P. André de la Croix, en date du 20 octobre 1956, «jour de la fête de «*Mater Admirabilis*», sur la situation du carmel de Nogent et le départ de deux sœurs (sœur Marie de l'Eucharistie; sœur Marie-Madeleine du Sacré-Cœur).

13. Archives de l'Institut catholique de Paris (ICP)

Fonds du chanoine Daniel-Joseph Lallement. Il y a deux ensembles archivistiques relatifs au chanoine Lallement, qui sont à la fois liés et distincts :

- Fonds «chanoine Daniel-Joseph Lallement. 47 NA», inventaire publié en 2017, 28 pages : correspondance, notes.
- Dossier sur la soutenance de thèse de J. Vanier (1953-1962) : P. 5.9.1. On trouve dans ce dossier le tapuscrit de la thèse de J. Vanier, les brouillons de thèse («Plan et notes sur la thèse», 1959); les rapports en vue de la soutenance, les brouillons de rapport; les discours de J. Vanier et de l'abbé Lallement le jour de la soutenance. Correspondance : il y a environ 42 lettres (J. Vanier-Lallement; Lallement-général Vanier; Lallement-interlocuteurs divers de l'Eau vive; Lallement-Mgr Roy; Lallement-interlocuteurs divers de l'Institut catholique de Paris); littérature grise autour de l'Eau vive : statuts de l'Eau vive, retraites et conférences pour 1955; programme pour 1956. Curriculum vitae de J. Vanier; notes sur 20 à des examens (1955).

14. Archives du diocèse de Beauvais

La commission d'étude tient à signaler que les archives du diocèse de Beauvais auraient dû contenir toutes les pièces de la correspondance de Mgr Stéphane Desmazières avec le Saint-Siège relative aux cas de T. Philippe et de J. Vanier; dans les faits cependant, les archives diocésaines ont été nettoyées de tout document concernant les deux hommes : les courriers de la Congrégation pour la doctrine de la foi et de la Secrétairerie d'État, que l'on sait nombreux grâce aux archives du Saint-Siège, ont été probablement, *contra legem*, emportés ou détruits.

Les archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi permettent cependant de connaître la position de l'évêque, qui protège et soutient autant qu'il le peut T. Philippe dans ses demandes de réhabilitation et J. Vanier dans son désir d'être ordonné.

15. Archives du diocèse de Meaux (ADM)

Fonds des «Petites sœurs de la Sainte Vierge Marie» de Thomery (fonds «76 W») : il existe un répertoire numérique détaillé de ce fonds, intitulé «La pieuse union des Petites Sœurs de la Sainte Vierge», établi en juillet 2020 par Maurine Candat, sous la direction de Marie-Laure Gordien, 62 pages. On trouve dans ce fonds des documents de travail du chanoine Lallement (correspondance, brouillon, 76W29); des brouillons de la thèse de J. Vanier, et notamment toutes les pages finales de comparaison entre les morales aristotélicienne, juive et chrétienne, qui ne passent pas dans la thèse soutenue; des brouillons d'articles de J. Vanier; des conférences de T. Philippe; une centaine de lettres échangées entre la mère Marguerite-Marie et J. Vanier, alias «Little John» (années 1950-années 1980, 76W42 et 76W44); correspondance de Pauline Vanier (chanoine Lallement, mère Marguerite-Marie).

16. Archives de l'archidiocèse de Rennes

Dossier relatif à l'enquête menée par le frère Paul-Dominique Marcovits (juin 2014 – août 2015). En juin 2014, le cardinal Philippe Barbarin reçoit des témoignages au sujet de T. Philippe qu'il transmet aussitôt à la Congrégation pour les instituts de vie consacrée, à la Congrégation pour la doctrine de la foi, et à Mgr Pierre d'Ornellas, en tant qu'évêque accompagnateur de L'Arche internationale. L'enquête est ordonnée le 18 novembre 2014 par Mgr Pierre d'Ornellas. Elle est confiée au F. Paul-Dominique Marcovits qui travaille pendant quatre mois. Le rapport du P. Marcovits porte la date du 18 février 2015; il est rendu au commanditaire le 20 février 2015. Des témoignages arrivent cependant jusqu'en août 2015. La commission d'étude a pu consulter le rapport anonymisé de l'enquête (19 pages), ainsi que quelques éléments de correspondance et des témoignages reçus.

17. Archives du diocèse de Versailles

Fonds 3, R, 5 : «Eau vive» :

- «Statuts de l'Eau vive» (associatif), 1945.
- «Les statuts de l'Eau vive» (fonctionnement communautaire), 1949, accompagnés de «Précisions et additions aux Statuts de l'Eau vive», 1954.
- «Enquête ordonnée par Son Excellence Monseigneur Renard, évêque de Versailles sur «Eau vive» (février 1954)», 5 mai 1954.
- Lettre de Marguerite Tournoux à l'évêque de Versailles, n. d.

18. Archives de la Congrégation de Saint-Jean (ACSJ, Prieuré de Rimont)

Documents personnels de Marie-Dominique Philippe : cours du Saulchoir, correspondances personnelles avec les membres de sa famille, correspondances avec des intimes.

Cours, conférences, homélies et ouvrages de Marie-Dominique Philippe (1944-2006).

Correspondances avec les évêques, avec les dominicains, avec le cardinal Stanislas Dziwisz, avec de nombreux religieux et religieuses.

Archives de la fondation du prieuré d'Attichy.

Archives de la fondation du prieuré de Cognac.

Document manuscrit de T. Philippe relatif à l'Eau vive (1954).

Table des entretiens

N°	Nom	Prénom(s)	Date de l'entretien
1	SAINT-MACARY	Alain (1)	2020/10/17
2	[anonyme]	Brigitte	2020/10/27
3	MAROLLEAU	Émile (1)	2020/10/28
4	JACQUAND	Pierre	2020/11/24
5	DE LA CHAPELLE	Philippe	2020/11/25
6	ALLIER	Hubert (1)	2020/12/10
7	ZAKRZEWSKA	Alina	2020/12/10
8	PESNEAU	Michèle-France (1)	2020/12/10
9	SAINT-MACARY	Alain (2)	2020/12/11

10	DE LA SELLE	Jean (1)	2020/12/11
11	MC PHERSON	Cecilia (1)	2020/12/16
12	POSNER	Stephan	2020/12/18
13	SAINT-MACARY	Alain (3)	2020/12/19
14	MC PHERSON	Cecilia (2)	2020/12/19
15	PESNEAU	Michèle-France (2)	2020/12/19
16	LE CARDINAL	Dominique et Gilles (1)	2020/12/29
17	MC GRIEVY	Christine (1)	2020/12/29
18	HOLLIS	Tim	2021/01/05
19	PESNEAU	Michèle-France (3)	2021/01/18
20	SACRÉ	Jacqueline	2021/01/18
21	PELOQUIN	Chris (1)	2021/01/18
22	LE VAN KHANH	Marie-Paule	2021/01/19
23	DALBET	Fabienne	2021/01/19
24	MC GRIEVY	Christine (2)	2021/01/20
25	HUMEAU	Agnès	2021/02/01
26	PELOQUIN	Chris (2)	2021/02/01
27	DE LA SELLE	Jean (2)	2021/02/02
28	FRANKO	Erol (1)	2021/02/02
29	DURNER	Georges	2021/02/03
30	ROUX	Brigitte	2021/02/03
31	VOLANT	Hugues	2021/02/03
32	PASCAL	Jean-Christophe	2021/02/10
33	PASCAL	Jean-Christophe (2)	2021/02/24
34	FRANKO	Erol (2)	2021/02/12
35	WEBB	Gary	2021/02/17
36	MONTOYA	Nathalie & Bruno	2021/02/17
37	ARONIO	Maria (1)	2021/02/17
38	ARONIO	Maria (2)	2021/02/18
39	RENAULT	Francis	2021/02/17
40	BIEDRAWA	Maria	2021/02/18
41	LE CARDINAL	Dominique et Gilles (2)	2021/02/18
42	DE FREMONT	Jean-François	2021/02/19
43	OKECKI	Karol	2021/02/19
44	REYNAUD	Tricia et Michel-Marie (1)	2021/02/22
45	[anonyme]	Ivy	2021/02/24

46	OTTRUBAY	Veronika	2021/02/24
47	REYNAUD	Tricia & Michel-Marie (2)	2021/03/15
48	[anonyme]	Hélène (1)	2021/03/15
49	[anonyme]	Élodie (1)	2021/03/31
50	MAHEAS	Christian (1)	2021/04/09
51	[anonyme]	Hélène (2)	2021/04/07
52	[anonyme]	Eva	2021/04/01
53	[anonyme]	Élodie (1)	2021/05/04
54	LAROUCHE	Robert	2021/05/06
55	MAROLLEAU	Émile (2)	2021/05/07
56	[anonyme]	Brigitte (2)	2021/05/07
57	ALLIER	Hubert (2)	2021/05/10
58	MAROLLEAU	Émile (3)	2021/05/11
59	CHALOIN	Joëlle	2021/05/14
60	[anonyme]	Hélène (2)	2021/05/15
61	NOLAN	Ben	2021/05/18
62	MOSTELLER	Sue (1)	2021/05/31
63	[anonyme]	homme religieux	2021/06/01
64	PASCAL & MC GRIEVY	Jean-Christophe & Christine	2021/06/01
65	VAGINAY	Denis	2021/06/16
66	LENON	Jo	2021/06/01
67	EINSLE	Gabrielle	2021/06/02
68	MC GRIEVY	Christine (3)	2021/06/03
69	MOSTELLER	Sue (2)	2021/06/03
70	PETIT	Régine	2021/06/04
71	GRILLET	Claudine & Claude	2021/06/04
72	[anonyme]	Ivy	2021/06/7-12
73	MAHEAS	Christian (2)	2021/05/28
74		Mère Marie-Reine	2021/06/16
75	EGAN	Joe (2)	2021/06/22
76	PASQUET	Jean-Eudes	2021/07/01
77	[anonyme]	Abby	2021/07/21
78	GLASS	Eileen (1)	2021/09/17
79	POIROT	Fr Bruno-Joseph	2021/09/21
80	SHEARER	Ann (2)	2021/09/27

81	DE BARGUE	Anne	2021/10/02
82	PAOLI	Antoine	2021/10/04
83	[anonyme]	femme resp. de comm.	2021/10/04
84	TOKAR	Nadine	2021/10/05
85	KERHUEL	Régine	2021/10/06
86	[anonyme]	femme	2021/10/06
87	FONTAINE	Patrick	2021/10/11
88	PRUNIER	Marc	2021/10/12
89	GLASS	Eileen (2)	2021/10/20
90	FARQUHARSON	Judy	2021/11/02
91	NEWROTH	Ann & Steve	2021/11/02
92	[anonyme]	Amy	2021/11/03
93	GLENNON	Trish (1)	2021/11/03
94	GLENNON	Trish (2)	2021/11/04
95	EGAN	Joe	2021/11/04
96	HALFERTY	Brian & Marylou	2021/11/04
97	MACMILLAN	Carl	2021/11/05
98	CLARKE	Bill	2021/11/06
99	PARISIO	Toinette	2021/11/08
100	HAWORTH	Marybee	2021/11/08
101	BARODY	Kathy	2021/11/11
102	BANDUCCI	Lydia	2021/11/12
103	[anonyme]	femme	2021/11/18
104	[anonyme]	Céline et Joseph	2021/12/01
105	HEDEE	Chantal	2021/12/07
106	DORMAL	Michèle	2021/12/29
107	D'ORNELLAS	Pierre	2022/01/05
108	DONALDSON	Karin	2022/01/12
109	DE LA SELLE	Jean	2022/01/22
110	STROHMEYER	George	2022/01/24
111	[anonyme]	Francesca	2022/01/26
112	[anonyme]	Ivy	2022/02/14
113	POSNER	Stephan	2022/05/04
114	CATES-CARNEY	Stacy	2022/05/17
115	[anonyme]	Hélène	2022/05/28
116	[anonyme]	Brigitte	2022/06/13

117	DÜRRBECK	Ulrike	2022/07/21
118	BRESSON	Laurent	2022/09/08
119	DESCLÉE	Ségolène	2022/09/07

Méthodologie des entretiens

Du mois d'octobre 2019 au mois de septembre 2022, 119 entretiens avec 89 personnes, représentant plus de 200 heures d'écoute, ont été réalisés. Les entretiens ont été principalement conduits par Claire Vincent-Mory (sociologue), Antoine Mourges (historien) et Bernard Granger (psychiatre). Nicole Jeammet (psychanalyste) a conduit quelques entretiens ciblés. De manière ponctuelle, Florian Michel (historien) et Erik Pillet (coordinateur de la Commission) ont aussi participé à la conduite de quelques entretiens.

À quelques exceptions près, les entretiens ont été menés avec un seul interviewé à la fois. Près de la moitié des entretiens environ (n=56 ; 47 %) ont été conduits par deux membres de la Commission en même temps pour des raisons scientifiques, éthiques ou d'efficacité¹. Les entretiens ont été conduits en anglais ou en français, selon la langue de préférence de l'interviewé. Malgré le contexte de pandémie de COVID et la dispersion mondiale des membres de L'Arche, les membres de la Commission ont réussi à conduire la majorité des entretiens en présence, en face-à-face (n=65 ; 55 %). La plupart des entretiens en présence ont eu lieu en France, mais aussi pour certains en Ontario (Canada) à l'occasion d'un séjour de recherche de trois membres de la commission d'étude au mois de novembre 2021. Les autres entretiens ont été conduits en visio – Zoom, Teams (n=44 ; 37 %), quelques-uns

1. D'abord, compte tenu de la masse d'informations et de données, la conduite d'entretien en binôme a permis d'être plus précis dans le dialogue. Ensuite, il est apparu parfois plus adapté d'éviter l'effet de face-à-face, particulièrement lorsque les entretiens touchaient à des questions plus sensibles. Troisièmement, du fait du croisement des questionnements de recherche, il a été parfois plus efficace d'inviter une seule fois la personne à se soumettre à l'exercice de l'entretien, en abordant à une seule occasion les différents thèmes qui intéressaient les chercheurs. Parfois, à l'inverse, la masse de questions a imposé de conduire plusieurs entretiens successifs avec un même interviewé – la table des entretiens en témoigne.

par téléphone. Dans trois cas, conformément aux souhaits des interviewés, les entretiens ont été conduits par écrit (échange de questions et de réponses par mail).

Une méthode qualitative

De manière concertée, quatre membres de la Commission ont mené des entretiens, chacun selon les règles méthodologiques propres à sa discipline (sociologie, histoire, psychiatrie, psychanalyse). Cette section présente exclusivement le dispositif d'enquête et d'administration de la preuve suivi par Claire Vincent-Mory et Antoine Mourges.

Si la preuve en sciences humaines et sociales se situe à la fois dans «le calcul, l'argumentaire et le récit¹», l'enquête en sciences humaines et sociales de la commission d'étude a fait le choix de mobiliser une méthodologie qualitative, particulièrement indiquée dans le cas d'un sujet d'enquête sensible nécessitant établissement de relations de confiance et ajustement des relations d'enquête au cas par cas². La production de l'entretien est déjà un travail sociologique – les discours que l'on analyse ensuite n'existeraient pas sans l'intervention du chercheur. Leur réalisation a suivi des règles méthodologiques classiques en sociologie qualitative³. Les entretiens sociologiques ont été conduits selon plusieurs grilles construites pour chaque catégorie d'acteur présentée dans la section suivante. Chaque grille d'entretien individuel a été mise au point à partir d'une acquisition préalable de connaissances par l'enquêteur et en fonction de la situation d'enquête. Toutes les grilles comprenaient cependant des fils de questionnement communs, comme l'expérience de l'autorité dans L'Arche ou le rapport à la figure de J. Vanier.

1. Jean-Claude PASSERON, «La forme des preuves dans les sciences historiques», *Revue européenne des sciences sociales*, t. 39, n° 120, 2001, p. 36.

2. En outre, les conditions d'une enquête quantitative étaient impossibles à réunir par la Commission (calendrier, ressources et moyens matériels, contexte sanitaire et limitation des déplacements).

3. Voir par exemple Stéphane BEAUD, Florence WEBER, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1997; *Langage et société*, vol. 1, n° 123 : «Pratique de l'entretien : construction du sens et de l'interaction», 2008.

Deux méthodes d'entretien principales ont été mobilisées : entretiens semi-directifs et entretiens non-directifs (ouverts, approfondis, et dans quelques cas biographiques¹). Cette seconde méthode accorde une place éminente à la parole individuelle : «L'interaction régie par le principe de non-directivité semble octroyer au sujet parlant une maîtrise et un contrôle plus important sur sa propre parole².» Comme le souligne Didier Demazière, elle est, pour cette raison, un excellent outil pour observer les postures et la construction du discours par les enquêtés – discours auquel notre enquête accordait une attention privilégiée. Les entretiens ont été volontairement bâtis pour saisir les parcours individuels (carrières dans L'Arche; trajectoires d'abus; etc.) et les modes subjectifs et singuliers de catégorisation de l'expérience vécue (quelles catégories de pensée? Quels jugements de valeur? etc.).

Inductive, l'analyse du corpus d'entretiens s'est fondée sur le croisement systématique du matériau empirique disponible (corpus d'entretiens, documents d'archives et documents personnels confiés par des personnes – correspondances, témoignages rédigés, etc.). Ni illustrative (les entretiens ne sont pas qu'une source d'information) ni restitutive (un entretien ne parle pas de lui-même), l'analyse qualitative des entretiens a suivi une double visée. La première était d'entrer dans la logique interne de chaque personne entendue pour en rendre compte³, en apportant chaque fois – autant que faire se peut – densité socio-historique et intelligibilité. La seconde était de mettre en regard les parcours, les situations ou les profils en les confrontant les uns aux autres, dans un souci constant de saisir les régularités, les disparités, d'identifier des points de nuance ou des «cas contraires⁴», selon une méthode que l'on peut qualifier d'analyse «par éclairage» ou «décentrée».

Le corpus d'entretiens a fait l'objet d'une analyse fine reposant principalement sur la construction et l'analyse de verbatims extensifs, im-

1. Didier DEMAZIÈRE, «L'entretien biographique comme interaction. Négociations, contre-interprétations, ajustements de sens», *Langage et société*, vol. 1, n° 123, 2008, p. 15-35.

2. Didier DEMAZIÈRE, «À qui peut-on se fier? Les sociologues et la parole des interviewés», *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3-4, 2007, p. 85-100.

3. Didier DEMAZIÈRE, Claude DUBAR, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, Paris, 1997.

4. Daniel CEFALI, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, p. 350-362.

pliquant le repérage méthodique des champs lexicaux, des récurrences de vocabulaire, des catégories de pensée, des procédés de justification ou d'explication, etc. Cette étape de travail a permis la construction des typologies et des schémas relationnels qui sont exposés dans les parties 4 et 5 du rapport. En second lieu, certains entretiens que nous avons identifiés comme particulièrement significatifs et pertinents pour l'exposition et la compréhension des configurations relationnelles ont été saisis comme des cas d'étude¹ et ont fait l'objet d'un travail d'écriture de trajectoire. L'une de ces trajectoires est présente dans le chapitre 12 («Alice à Mu»). Troisièmement, une attention particulière a été accordée au langage des interviewés, c'est-à-dire à la conduite du discours, au choix de vocabulaire, mais aussi aux creux, aux absences, aux non-dits, dans la mesure où c'est bien «à travers la mise en mots de la réalité que celle-ci acquiert de la signification, que ces mots soient échangés ou qu'ils restent à l'état de pensée muette intérieure au sujet»². Un point d'attention particulier a été accordé à la mise à distance de la langue archienne. Le vocabulaire ordinaire employé par les membres de L'Arche – particulièrement ses usages circonstanciés et ses euphémismes – constitue un objet de recherche passionnant qui mériterait un approfondissement ultérieur.

1. Le cas est «autre chose qu'un exemple». C'est une situation choisie par le chercheur pour bâtir son raisonnement parce qu'elle juxtapose des faits de manière pertinente ou surprenante, parce qu'elle présente une aporie logique ou parce qu'elle manifeste des tensions instructives. L'analyse de cas a pour objectif d'identifier des configurations, des mécanismes, et de spécifier les conditions dans lesquelles des processus sont susceptibles de se produire, parce qu'elle juxtapose des faits de manière surprenante, parce qu'elle présente une «aporie logique», ou parce qu'elle montre un conflit entre des règles et les applications qu'il est possible d'en déduire. Camille HAMIDI, «De quoi un cas est-il le cas? Penser les cas limites», *Politix*, vol. 4, n° 100, 2012, p. 85-98; Jean-Claude PASSERON, Jacques REVEL (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, p. 16-18.

2. D. DEMAZIÈRE, DIDIER. «À qui peut-on se fier?», art. cit.

Présentation du corpus

L'échantillonnage qualitatif s'est fait à partir de l'établissement préalable de quatre catégories de personnes auprès desquelles la Commission a jugé utile de conduire son enquête qualitative pour répondre aux questions de recherche qui étaient les siennes. La première catégorie concerne les personnes déclarant avoir été victimes ou survivantes d'une relation abusive, ou partenaires d'une relation transgressive avec le fondateur de L'Arche, avec T. Philippe ou avec d'autres membres de L'Arche qui semblent avoir été initiés aux croyances et aux pratiques «mystico-sexuelles» du groupe. La seconde catégorie regroupe des témoins de l'histoire de L'Arche, particulièrement dans la communauté d'appartenance de J. Vanier et T. Philippe (Trosly-Breuil). Une troisième catégorie rassemble des intimes de J. Vanier non nécessairement membres ou témoins de l'histoire de L'Arche.; Enfin, la quatrième catégorie (décisive pour le traitement de la question de l'autorité dans la troisième partie du rapport) réunit des membres de L'Arche ayant occupé des postes à responsabilité à différents échelons (communauté, pays, zone ou région, fédération) et à différentes périodes, de 1964 à aujourd'hui. Bien entendu, ces groupes ne sont pas hermétiques les uns aux autres et des personnes relèvent simultanément de plusieurs groupes.

L'identification s'est faite selon plusieurs méthodes. Selon le procédé dit «en boule de neige», nous avons interrogé des personnes-ressources ayant une excellente connaissance des réseaux archiens pour en identifier d'autres et avoir des informations sur la meilleure manière de prendre contact. Ensuite, chaque entretien a été l'occasion d'identifier de nouvelles personnes. L'échantillonnage en boule de neige était particulièrement indiqué dans le cas de notre recherche, puisqu'il s'agissait d'un sujet sensible, qu'il fallait entrer dans des cercles parfois méfiants¹, mais aussi parce que l'objectif était d'étudier les dynamiques

1. 15 personnes sollicitées par la Commission ont refusé de la rencontrer explicitement, de manière détournée, ou en ne donnant pas de réponse. Pour les refus explicitement justifiés à la Commission, les raisons invoquées ont été l'âge, la loyauté ou la reconnaissance maintenue intacte envers J. Vanier et T. Philippe pour «les grâces reçues et partagées», ou encore – dans le cas de personnes sans doute prises dans des relations abusives ou transgressives – parce que «voulant rester dans la paix», on ne souhaitait plus en parler.

de réseau et les relations de pouvoir¹. Toutefois, parce qu'il possède aussi un certain nombre de biais², cet échantillonnage en boule de neige s'est accompagné d'autres méthodes d'identification des personnes à solliciter. La première repose sur l'exploitation des documents d'archives collectés au fur et à mesure. Leur analyse a permis d'identifier un certain nombre de personnes supplémentaires (particulièrement pour les catégories 1 et 4). En outre, des temps d'échange informels avec des membres de L'Arche ont permis de collecter ponctuellement des informations utiles à l'identification d'autres personnes importantes à rencontrer. Enfin, dans le cas spécifique des personnes se déclarant victimes ou survivantes d'une relation abusive avec le fondateur, les méthodes d'identification sont exposées dans la quatrième partie du rapport.

Pour chaque catégorie, l'objectif a été de tenter de tenir – autant que faire se peut – quelques grands équilibres : de genre (hommes et femmes) ; d'appartenance à L'Arche au moment de l'entretien (membres et non-membres) ; de statut parmi les plus fréquents dans L'Arche (marié ou en couple ; célibataire ; ayant prononcé des vœux religieux). À l'issue de la campagne d'entretiens, on observe une sur-représentation des femmes, qui tient à l'objet de notre recherche : les personnes se déclarant victimes, survivantes ou prises dans une relation transgressive confuse que la Commission a entendues en entretien sont exclusivement des femmes.

1. Jean-Claude Combessie, *La méthode en sociologie*, Paris, La Découverte, 2007, p. 53.
2. Dans le cas du travail de la Commission, l'un des biais aurait été de s'en tenir à des groupes flous, prédéfinis, faisant partie des représentations archiennes fréquentes, comme le groupe dit «des anciens», par exemple. Il a été indispensable de rester attentif aux prénotions véhiculées par les personnes rencontrées et de trouver la juste distance avec les «listes» de personnes à rencontrer remises aux chercheurs, pour favoriser une diversité de points de vue et de profils et éviter l'effet d'entre-soi.

	Total	Homme	Femme
Nombre de personnes interviewées	89 100 %	36 40 %	53 60 %
<i>dont</i>			
Membres de L'Arche au moment de l'entretien	53 59,5 %	20 22,5 %	33 37 %
Non-membres de L'Arche au moment de l'entretien	36 40 %	16 18 %	20 22 %
Marié ou en couple	43 48 %	20 22 %	23 26 %
Ayant prononcé des vœux religieux*	16 18 %	9 10 %	7 8 %
Célibataire	30 34 %	7 8 %	23 26 %

*Prêtre de l'Église catholique, religieux, religieuse, vierge consacrée, laïc consacré.
*Exemple de lecture : Parmi les personnes interviewées, 23 personnes, soit 26 % du panel, sont des femmes célibataires.

En second lieu, un effort a été apporté au fait d'entendre des personnes ayant été membres de L'Arche à toutes les périodes, et ayant eu des expériences de vie en communauté dans L'Arche variées. Prises ensemble, les personnes entendues en entretien ont vécu dans au moins¹ 32 communautés de L'Arche différentes situées dans 13 pays différents :

1. Selon les intervieweurs et la méthodologie d'entretien, la trajectoire dans L'Arche des personnes entendues en entretien n'a pas fait l'objet d'un questionnement systématique. Par conséquent, il est hautement probable que la diversité des communautés présentées dans ce tableau soit sous-estimée.

Régions géographiques	Pays	Nb de communautés
Afrique et Moyen-Orient	Burkina Faso ; Côte d'Ivoire ; Palestine	3
Amérique du Nord	Canada ; États-Unis ; Mexique	11
Amérique Centrale et Caraïbes	Haïti ; Honduras	4
Asie	Inde	2
Europe	Allemagne ; France ; Royaume-Uni	12
Océanie	Australie	1
Total	13	32

Démarche éthique

La campagne d'entretiens a suivi un protocole éthique observant un principe de respect absolu du désir exprimé par chaque personne contactée en matière de faisabilité de l'entretien (nous avons respecté le souhait de celles et ceux qui ne désiraient pas nous rencontrer), de méthode de dialogue avec la Commission, mais aussi de confidentialité.

Toute prise de contact s'est accompagnée d'un formulaire de consentement destiné à permettre à la personne de donner ses préférences *a priori* en matière de confidentialité et d'anonymat. Aucun enregistrement d'entretien n'a été fait sans autorisation explicite de la part de l'interviewé ; l'enregistrement a été transmis à chaque fois que cela a été demandé à la Commission. Par ailleurs, si la moitié des entretiens enregistrés ont été intégralement retranscrits pour permettre leur analyse qualitative, le recours à deux acteurs professionnels de la transcription a fait l'objet d'un contrat comportant un protocole de sécurisation des données et de préservation de l'anonymat de tous les interviewés¹.

1. Nous remercions les transcripteurs, l'entreprise Perfect Sense et Mlle Camille Gréciet pour leur travail de qualité.

Les préférences en matière de confidentialité de chaque personne interviewée ont été strictement respectées. Au cours du travail, cela s'est par exemple traduit dans quelques cas par l'établissement d'une frontière étanche entre les membres chercheurs de la Commission et le coordinateur Erik Pillet. De plus, le respect des préférences en matière d'anonymisation explique la diversité des modalités de citation dans le rapport : pour la démonstration de ses résultats, les membres de la Commission ont privilégié autant que possible des citations issues d'entretiens non anonymisés – ce qui explique notamment la prévalence de l'usage de certains par rapport à d'autres. Lorsque l'interviewé a accepté que son nom apparaisse dans la table des entretiens, mais souhaitait que les citations éventuelles de son entretien demeurent anonymes, cela est indiqué en note de bas de page (par exemple « Entretien anonyme »). Enfin, lorsque l'interviewé a choisi un anonymat total, son nom est remplacé par un pseudo, y compris dans la table des entretiens.

La démarche éthique de la Commission a fait l'objet d'une réflexion spécifique en ce qui concerne les personnes se présentant comme victimes ou survivantes de situations d'emprise et d'abus ou partenaires de relations transgressives confuses. La construction de conditions d'entretien sécurisantes et conformes à leurs préférences a fait l'objet d'une attention toute particulière. Les membres de la Commission ont bénéficié des conseils éclairés de professionnels de l'accompagnement de personnes abusées pour ajuster leur démarche d'enquête.

Les modalités, le rythme et les conditions du dialogue avec chaque personne ont été construits au cas par cas. En effet, si au moment de la prise de contact, quelques-unes avaient déjà accompli un long chemin de conscientisation et de sortie du processus d'emprise et de la relation abusive, un certain nombre n'en étaient qu'au tout début – voire avaient gardé secrète jusque-là la relation abusive. Sans être originale, cette méthode s'est révélée particulièrement exigeante.

Tout d'abord, la construction préalable d'une relation de confiance a notamment consisté à s'assurer que les interviewés possédaient un environnement capable de les soutenir (accompagnement psychologique notamment) et si besoin de les « réceptionner » après un entretien avec un membre de la Commission. Les membres de la Commission ont dû s'ajuster au rythme des échanges choisi par chaque interlocutrice, impo-

sant parfois de nombreuses étapes préalables à l'entretien à proprement parler. Ces ajustements ont imposé aux chercheurs de faire preuve de disponibilité, de patience mais aussi de réactivité lorsqu'il le fallait.

Dans la plupart des cas, la communication s'est faite en personne : rencontre physique, dialogue par zoom ou par téléphone. Dans d'autres cas, la communication – puis l'entretien – ont eu lieu par écrit, parfois à l'aide d'une boîte mail anonyme créée spécialement pour l'occasion. Dans quelques cas, les membres de la Commission ont dû passer par un tiers de confiance¹ – identifié grâce à l'accès à une partie des documents d'enquêtes précédentes.

Ensuite, le niveau de confidentialité a été fixé par chaque personne. Chacune a pu choisir le ou les membres de la Commission avec qui elle souhaitait échanger, choisir si le ou les entretiens pouvaient ou non être partagés avec l'ensemble des membres de la Commission, si son nom pouvait ou non être partagé confidentiellement aux membres de la Commission, etc. Par exemple, une femme a choisi de ne communiquer qu'avec un seul membre de la Commission, confidentiellement ; les autres membres de la Commission n'ont eu accès qu'à son pseudonyme et à un compte-rendu de l'entretien qu'elle avait validé.

Troisièmement, l'un des défis posés par ce travail a été celui de positionner explicitement la démarche de la Commission. Elle poursuit un objectif d'enquête scientifique. Elle n'est ni une cellule d'écoute psychologique, ni une commission d'investigation visant à la construction d'un dossier en vue d'une procédure judiciaire. Pourtant, si l'objectif du travail est clair, le dialogue avec ses interlocuteurs et interlocutrices a mis en jeu des dynamiques complexes qui tendent à faire disparaître les frontières entre ces trois catégories d'intervenants (recherche scientifique, soutien psychologique, enquête judiciaire). Le travail d'enquête prend le risque d'interférer à la fois avec le processus psychologique vécu par les personnes, mais

1. Le recours à un tiers de confiance – un intermédiaire – entre la Commission et la personne interviewée a représenté l'un des défis du travail de la Commission. Si dans plusieurs cas le passage par un tel tiers a facilité sans conteste le dialogue et l'établissement de relations de confiance, dans quelques cas les résultats sont plus incertains. Dans un cas en particulier, il a fallu à chaque étape négocier et convaincre l'intermédiaire, qui s'est fait aussi relecteur et, dans une certaine mesure, censeur des questions posées par la Commission.

aussi, possiblement, avec les procédures judiciaires (ecclésiastiques ou étatiques), particulièrement par la production d'entretiens ou la collecte de documents d'archives personnels. Nous le rappelons, l'explicitation de notre positionnement a été d'autant plus importante qu'aucune personne, à ce jour, n'a déposé de plainte devant une cour de justice civile ou pénale de son pays. Lorsque certains faits portés à notre connaissance nous ont semblé susceptibles de conséquences judiciaires, nous avons à chaque fois alerté les personnes concernées et n'avons rien écrit sans leur accord explicite.

Table des documents d'archive analysés dans le chapitre 12

	Date	Titre et éléments descriptifs	Fond d'archives
A	1966	Autorité et Autoritarisme. Notes manuscrites de JV	ACJV
B	12/1966	L'Autorité. Conférence de JV à la Maison de l'Europe, Paris.	ACJV
C	1970	Sans titre. Doc dactylo rédigé par JV	AAT
D	1970	Projet de l'Arche. Rapport de JV	AAT
E	26/8/ 1970	Le Bon Pasteur. Conférence donnée par JV lors de la retraite au Mont Roland (notes dactylo et manuscrites)	ACJV
F	26/1/ 1976	Être serviteur et Berger. L'Autorité dans la Communauté. JV	ACJV
G	3-5/12/ 1976	Fidélité et Engagement. Causerie donnée par JV lors d'un week-end de réflexion à Trosly	AAT
H	3-5/12/ 1976	Personne, Communauté, Société. Causerie donnée par T. Philippe lors du week-end de réflexion à Trosly	AAT
I	1976	Quelques réflexions sur le gouvernement d'une communauté chrétienne telle que l'Arche. JV.	AAT

J	1980	L'Autorité. Conférence donnée par JV au cours de l'Interlude en 1980 à Courchevel (France)	ACJV
K	10/5/1982	Autorité. Plan manuscrit d'un topo de JV.	ACJV
L	Mai 1986	Sans titre. Doc manuscrit de JV	ACJV
M	2/12/1986	Formation des + d'1 an avec JV sur l'Autorité. II ^e rencontre	ACJV
N	5/12/1986	Formation à l'Autorité. Notes manuscrites de JV	ACJV
O	5/12/1986	Formation aux assistants du travail. Notes JV	ACJV
P	17/12/1986	Autorité? domaines. Notes JV	ACJV
Q	18/12/1986	Formation des + d'1 an avec JV sur l'Autorité. III ^e rencontre	ACJV
R	9/4/1987	Formation des + d'1 an avec JV sur l'Autorité. VI ^e rencontre	ACJV
S	5/2/1987	Formation des + d'1 an avec JV sur l'Autorité. V ^e rencontre	ACJV
T	6/1/1987	Formation des + d'1 an avec JV sur l'Autorité. IV ^e rencontre	ACJV
U	1980-1990	Rôle d'un chef de foyer. Notes JV	ACJV
V	1987	Sans titre. Notes JV	ACJV
W	6/1/1987	Autorité. Notes JV	ACJV
X	27/4/1989	L'Autorité. Doc dactylo support d'une formation donnée à Trosly par JV et «Christine»	ACJV
Y	Décennie 1980	Le Bon Pasteur. Liste dactylographiée et ajouts manuscrits de références bibliques utilisées par JV	ACJV
Z	10/4/1990	L'Autorité. Formation avec JV	ACJV
AA	15-16/02/1998	Cours d'Anthropologie. Un des signes de la maturité : l'exercice de l'autorité. JV intervention à l'École de Vie, Trosly	APJV
AB	Décennie 1990	Autorité. Notes JV	APJV
AC	2007	Formation des Bergers. Doc audio. 5 conférences de 45 mn à 1h. La Ferme, Trosly-Breuil, France	ACJV

AD	2010	Formation des Bergers. Doc audio. 5 conférences de 45 mn à 1h.	ACJV
AE	29/11/2011	Autorité & Leadership. Notes de JV.	APJV
AF	4/2012	Leadership in L'Arche seen through the 10th chapter of the Gospel of John. Texte de JV : «This text was written for Joe Egan and Hollee who asked me to write something about what is particular in the exercise of authority in L'Arche»	APJV
AG	Après 2010	Autorité. Notes JV	APJV
AH	11/2013	Authority, Responsibility, Leadership. Topo de JV à l'occasion de la «Rencontre Internationale des Directeurs»	APJV
AI	Hiver 2013	<i>Pour la suite du monde</i> , Publication de L'Arche Canada, vol.12, n° 4, Hiver 2013. Interview de JV sur l'exercice du leadership	APJV
AJ	13-14/02/2016	Autorité. Retraite. Notes manuscrites de JV avec plan détaillé du livre <i>La communauté, lieu du pardon et de la fête</i>	APJV

PRÉSENTATION DES AUTEURS

BERNARD GRANGER est psychiatre et psychothérapeute, professeur à l'université de Paris Cité et responsable de l'unité de psychiatrie de l'hôpital Cochin, membre de l'Association française de thérapies cognitives et comportementales. Il a fondé et dirigé la revue *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*. Il est membre du conseil de surveillance de l'Assistance publique-Hôpitaux de Paris depuis 2015. Il fait partie de la commission d'expertise indépendante de conseil aux évêques confrontés à des prêtres accusés de pédophilie dans leur diocèse. Il fait également partie de l'instance nationale de médiation pour les personnels des établissements publics de santé, sociaux et médico-sociaux. Ses travaux portent notamment sur le harcèlement moral en milieu professionnel et sur les troubles de la personnalité.

NICOLE JEAMMET a une double formation psychanalytique et théologique. Elle est maîtresse de conférence honoraire de psycho-pathologie à Paris V et a enseigné au Centre Sèvres. Elle a exercé comme psychothérapeute de mères et d'enfants au Centre de Guidance du Pr M. Soulé et à la Fondation Vallée. Qu'est-ce qu'une vie bonne ?, qu'est-ce qu'aimer ?, qu'est-ce qu'une relation juste à l'autre ?, ainsi que la question de Dieu sont les thèmes qu'elle explore à travers ses nombreux ouvrages ; citons notamment *La Haine nécessaire* (PUF, 1989) ; *Les Destins de la culpabilité* (PUF, 1993) ; *Les Violences morales* (Odile Jacob, 2001) ; *Amour, sexualité, tendresse : la réconciliation ?* (Odile Jacob, 2005) ; *Le célibat pour Dieu* (Le Cerf, 2009). Avec Ph. Jeammet, elle a écrit *Lettre aux couples d'aujourd'hui* (Bayard, 2012) et, paru en février 2021, *Sommes-nous tous violents ?* (Eyrolles) en coécriture avec Ph. Haddad, G.-H. Masson et Tarik Abou Nour.

FLORIAN MICHEL est agrégé d'histoire et docteur en histoire et sciences religieuses, il est professeur des universités en histoire contemporaine, à l'université Paris 1 Panthéon Sorbonne. Il dirige le centre Pierre-Mendès-France depuis juin 2016. Au sein de l'École d'histoire de la Sorbonne, il est rattaché au centre de Recherche d'Histoire Nord-Américaine et à l'UMR-SIRICE (Sorbonne Identités, relations internationales et civilisations de l'Europe). Il enseigne l'histoire de l'Amérique du Nord, l'histoire des relations internationales, ainsi que l'histoire des religions et de la laïcité. Il a publié notamment *La pensée catholique en Amérique du Nord* (DDB, 2010), *Traduire la liturgie* (CLD, 2013), *Diplomatie et religion* (Sorbonne, 2016), ainsi qu'une biographie consacrée à Étienne Gilson (Vrin, 2018, ouvrage couronné par l'Académie française). Il est vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain.

ANTOINE MOURGES est professeur d'histoire-géographie dans l'enseignement secondaire. Il a vécu de 2001 à 2005 dans une communauté de L'Arche (Le Caillou Blanc, Finistère). En 2009, il a réalisé sous la direction de Michel Fourcade un master d'histoire religieuse consacré à la genèse des communautés de L'Arche fondées par Jean Vanier. Ce travail l'a conduit à produire la première étude historique consacrée à l'« école de sagesse » de l'Eau vive (1946-1956), initiée par le père Thomas Philippe, o.p. Depuis septembre 2017, il poursuit un travail de doctorat consacré à l'histoire de la congrégation des Petits Frères de Jésus (1926-1966) sous la direction de Michel Fourcade à l'université Paul Valéry Montpellier III. À la demande de l'Arche internationale, il a participé en 2019 aux premières recherches sur l'implication de Jean Vanier dans les dérives de Thomas Philippe et a produit un premier rapport historique (inédit) dont les conclusions ont été reprises lors des révélations de février 2020 concernant Jean Vanier.

GWENNOLA RIMBAUT est docteure en théologie (thèse sur le spirituel anthropologique et son articulation à la foi chrétienne). Outre sa mission d'enseignement de la théologie pratique à la Faculté de Théologie catholique d'Angers (UCO), elle a occupé différentes responsabilités pastorales dans le monde hospitalier et de la santé. Actuellement, elle continue la réflexion théologique à partir de la parole des personnes en

précarité, en particulier avec le Centre Sèvres (Faculté Jésuite de Paris) et avec diverses associations sur le terrain. Elle a notamment publié : *Les pauvres, interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart Monde* (L'Harmattan, 2009), *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier*, (Novalis/Lumen Vitae, 2006). *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*, Étienne Grieu, Gwennola Rimbaut et Laure Blanchon (dir.) (Lumen Vitae, 2017).

CLAIRE VINCENT-MORY est docteure en sociologie, post-doctorante au Centre d'études européennes et de politique comparée (CEE) de Sciences Po et membre de l'Institut Convergences Migrations. Ses recherches s'inscrivent au croisement entre sociologie du monde associatif, de l'action publique, études de la reconnaissance, de la représentation et de la participation. Depuis sa thèse de doctorat soutenue en 2018, ses recherches portent principalement sur la représentation politique des groupes minorisés (en particulier migrants, ethno-raciaux, religieux et porteurs de handicaps) dans l'espace public en Europe, mais aussi les intersections entre appartenances religieuses et ethno-raciales. Sur ce sujet, elle a co-dirigé un ouvrage intitulé *Le religieux au prisme de l'ethnicisation et de la racisation*, paru en 2019 aux éditions Pétra.