

Fédération internationale des universités catholiques

**Actes du premier symposium du projet :
Université, Eglise, Culture.**

**D'un paradigme à un autre,
l'Université catholique aujourd'hui.**

**Université Saint-Paul, Ottawa
20-23 avril 1999**

**Centre de coordination de la recherche, FIUC,
21 rue d'Assas,
75270 Paris cedex 06 (France)**

2001

Traitement de textes et composition : Patricia Matos
Relecture : Patricia Matos et Marie Louise Mougeot

ISBN : 2-911048-13-X

Publication réalisée avec le concours de la
fondation Calouste Gulbenkian (Portugal)

© Fédération internationale des universités catholiques
21 rue d'Assas 75270 Paris cedex 06 France.

TABLE DES MATIÈRES
CONTENTS
ÍNDICE

Avant-propos

Guy-Réal Thivierge 9

Introduction

Pierre Hurtubise 13

I. EUROPE / EUROPA

L'Université catholique en France

Patrick Valdrini..... 21

From Quiet Firmament to Expanding Galaxy: The Pontifical Universities in Rome Before and After the Second Vatican Council

Marcel Chappin..... 39

Comentario : Las Universidades católicas españolas entre las Francesas y las Romanas

José Manuel Sánchez Caro 63

Les universités catholiques de Belgique et des Pays-Bas depuis 1945

Jan Kerkhofs 85

L'Université catholique en Europe du Centre-Est de 1945 à nos jours

Jerzy Kloczowski 127

Commentaire

Vincent Hanssens 139

II. PROCHE-ORIENT, AFRIQUE / NEAR EAST, AFRICA / PRÓXIMO ORIENTE, ÁFRICA

Les universités chrétiennes au Proche-Orient arabe de 1950 à nos jours <i>Jean Ducruet</i>	151
L'Université catholique d'Afrique <i>Paul Buetubela Balembo</i>	185
Commentaire <i>Édouard Boné</i>	201

III. ASIE / ASIA

The Catholic University Today: Nanzan University <i>Michael Calmano</i>	213
Toward a Filipino Catholic University of the 21st Century <i>Andrew Gonzalez</i>	237
Response: From an Indian Perspective <i>Melba Rodrigues</i>	251

IV. AMÉRIQUE DU NORD / NORTH AMERICA / AMÉRICA DEL NORTE

American Catholic Higher Education Since World War II <i>Philip Gleason</i>	269
The American Catholic University and the Apostolic Constitution Ex Corde Ecclesiae <i>Monika K. Hellwig</i>	297

Universités et collèges catholiques au Canada depuis 1945
Pierre Hurtubise..... 343

A Response
Alice Gallin 373

**V. AMÉRIQUE LATINE / LATIN AMERICA /
AMÉRICA LATINA**

Catholic Higher Education in Brazil
Norberto Francisco Rauch 383

Perspectiva de la Universidad católica. Latino América
Alfonso Borrero..... 401

Réflexion
María de Fátima Maron Ramos..... 419

Conclusion
Édouard Boné..... 429

Auteurs / Authors / Autores

AVANT-PROPOS

Guy-Réal Thivierge

Il y a déjà près de quatre ans, le Père Lucien Michaud, s.j., ancien secrétaire général de la FIUC, soumettait au Centre de Coordination de la Recherche de notre Fédération un projet d'histoire de l'université catholique des origines à nos jours. Un comité de réflexion, créé peu après en vue d'étudier et d'évaluer ce projet, se réunit une première fois à Montréal en août 1996. On s'accorda pour dire que ce projet ne manquait certes pas d'intérêt, mais qu'il était beaucoup trop vaste et qu'il faudrait donc le reformuler en des termes correspondant tout à la fois aux objectifs visés par son concepteur, aux attentes des membres de notre Fédération et, plus concrètement, aux possibilités de réalisation d'un tel projet. C'est ainsi que naquit l'idée d'une enquête historique sur l'université catholique, axée principalement sur le thème *Université, Eglise et Culture*, enquête qui comporterait quatre volets représentant autant de paradigmes à partir desquels, nous semblait-il, s'était constituée ou reconstituée hier, ou était en train de se reconstituer aujourd'hui l'université catholique. Je voudrais ici rendre hommage au Père Hervé Carrier, s.j., ancien président de la FIUC et membre du comité de réflexion, qui joua un rôle-clé dans la mise au point de cette idée et de la problématique sur laquelle elle s'appuyait.

Les quatre paradigmes sur lesquels nous avons restructuré et recentré le projet initial nous ont semblé en parfaite conformité avec les diverses étapes que l'université a traversées, d'abord dans le monde occidental, puis ailleurs, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours. J'aimerais me référer ici à un texte préparé par le Père Pierre Hurtubise, o.m.i., lors de la réunion du mois d'août 1996 et qui a servi de base pour la mise en place du projet.

L'université telle que nous la connaissons aujourd'hui apparut d'abord, puis s'est développée dans un environnement culturel chargé de valeurs chrétiennes. Elle a emprunté nombre de ses caractéristiques à cet environnement, tout en le questionnant, le défiant, essayant de réaliser un certain nombre de ses attentes.

Naturellement, tout au long de ce processus, l'Eglise a été un composant important de cette interaction à facettes multiples.

La crise de la fin du Moyen Age, qui a culminé avec le fracas de la chrétienté et la montée de l'humanisme, a créé un nouvel environnement culturel auquel l'université a dû s'ajuster de deux côtés, celui des Protestants (et des Anglicans) d'une part, celui des Catholiques de l'autre. Ces deux groupes confessionnels étaient concernés par les nouvelles demandes d'instruction et par les nouvelles attentes de l'Eglise et de la Société, mais dans bien des cas, ils étaient mieux équipés pour la controverse religieuse que pour les défis de la science et de la philosophie modernes.

L'émergence à la fin du 18^e siècle et le triomphe à partir du 19^e siècle d'un environnement culturel sécularisé, au moins dans certaines parties du monde occidental, avec dans certains cas, une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat, a forcé de nouveau l'université à se redéfinir, à se reformer soit sous des traits séculiers analogues au nouvel environnement culturel, soit d'une façon *séparée de* et, dans certains cas, *opposée à* cet environnement. L'université catholique, telle que nous l'avons connue au cours des 150 dernières années, était née avec la conviction que dans ce nouvel environnement culturel, un choix de type confessionnel (et jusqu'à un certain point, contre-culturel) était le seul acceptable par une Eglise sur la défensive.

En réclamant un dialogue ouvert et sincère avec la culture moderne et en recommandant la collaboration avec tous ceux, chrétiens et non chrétiens, qui luttent pour la paix et la dignité humaine, le Concile Vatican II a, semble-t-il, créé un nouvel environnement culturel catholique, plus ouvert, moins conflictuel, un environnement auquel l'université catholique a dû et devra s'adapter de plus en plus. Un nouveau paradigme universitaire est probablement en formation.

Les membres du Comité ont reconnu d'un commun accord qu'un regard plus proche sur ces divers paradigmes en mouvement serait extrêmement utile pour la communauté universitaire catholique

et que nous devrions par conséquent prévoir une séquence de quatre symposia correspondant aux quatre paradigmes décrits plus haut. Logiquement notre point de départ aurait dû être le paradigme médiéval, mais à cause des nombreux défis que nos institutions catholiques d'enseignement supérieur doivent affronter aujourd'hui, nous avons décidé qu'il serait mieux de procéder à reculons et de commencer avec la situation actuelle, c'est-à-dire la situation postérieure à la deuxième guerre mondiale, qui a entraîné pour de nombreuses institutions une nouvelle pensée et même, dans certains cas, une reconfiguration. Nous étions d'accord pour que ce premier symposium ait lieu en Amérique du Nord, au cours de l'année 1998.

Lors d'une seconde réunion du comité qui eut lieu à nouveau à Montréal en août 1997, le programme de ce premier symposium a été adopté à titre provisoire, la suggestion de le tenir à Ottawa a été acceptée, et les dates de la rencontre ont été reculées de l'automne 1998 au printemps 1999. Et nous y voici !

Avec cette publication, le Centre de coordination de la recherche de la FIUC vous livre les résultats de cette première étape qui interroge l'histoire, ici celle de l'université catholique, pour mieux la comprendre et, nous l'espérons, ouvrir l'avenir.

Nos remerciements vont d'abord à l'initiateur de ce projet, le Père Lucien Michaud, s.j., à tous les membres du comité de réflexion et à tous les conférenciers qui ont participé à ce premier symposium.

D'une manière spéciale aussi au Père Pierre Hurtubise, o.m.i., qui, en plus de nous accueillir à l'Université Saint Paul pour cette première rencontre, a accepté de mettre toute sa compétence au service de l'ensemble de la démarche comme directeur de ce projet.

Le deuxième symposium, sous la responsabilité du Pr Gérard Cholvy, aura lieu à l'Institut catholique de Paris, du 23 au 25 avril 2001 et aura pour thème : *Les universités catholiques dans le monde (1815-1962)*.

INTRODUCTION

Pierre Hurtubise

À la recherche d'un nouveau paradigme : l'université catholique aujourd'hui : tel était le thème du symposium qui eut lieu du 19 au 23 avril 1999 à l'Université Saint-Paul d'Ottawa (Canada) dans le cadre d'un projet de recherche mis sur pied en 1996 par le Centre de coordination de la recherche de la FIUC et dont le directeur du Centre, le professeur Guy-Réal Thivierge, fait état dans l'avant-propos qui ouvre le présent volume. Tel est aussi, comme il se doit, le titre de ce même ouvrage regroupant les divers textes présentés à l'occasion du symposium en question.

De quoi parlent ces textes ? Essentiellement, de deux choses. Tout d'abord, en amont, de l'histoire récente des universités catholiques, c'est-à-dire en gros de l'histoire de ces mêmes institutions depuis la Deuxième Guerre Mondiale, puis, en aval, de perspectives d'avenir vues à la lumière tout à la fois de l'expérience des cinquante dernières années et des défis auxquels ces mêmes universités auront à faire face à l'horizon du troisième millénaire.

Les auteurs de ces textes avaient été invités à explorer à partir de l'une et l'autre de ces approches les "territoires" qui leur avaient été confiés (Europe, Proche-Orient, Afrique, Asie, les deux Amériques) et, comme on pourra le constater, ils se sont employés diligemment à le faire, mais selon des dosages variables, les uns mettant l'accent surtout sur le passé, d'autres sur l'avenir. Variété d'accents à laquelle il fallait s'attendre et qu'explique d'ailleurs en bonne partie le fait qu'ayant affaire à un passé récent pour l'histoire duquel les sources orales comptent presque autant que les sources écrites, il avait paru indispensable de faire appel à l'expertise non seulement d'historiens, mais aussi de témoins. D'où, dans les pages qui suivent, le nombre de textes signés par des recteurs ou d'anciens recteurs d'universités. Et d'où, par conséquent, le caractère très particulier du présent ouvrage à mi-chemin de l'historique et du prospectif.

Les organisateurs du symposium avaient d'avance fourni à tous les participants un texte de référence ou d'orientation décrivant la problématique à l'intérieur de laquelle ils croyaient utile, voire même indispensable que tous et toutes situent leur propos. Cette problématique était fondée sur un certain nombre de constats, puis surtout de questions découlant de ces mêmes constats ou, du moins, suggérés par eux.

Tout d'abord, le fait que le monde et l'Église avaient été et restaient profondément affectés par les nombreux changements politiques, économiques, sociaux, mais peut-être surtout culturels qui avaient marqué l'après-Deuxième Guerre Mondiale. Changements d'une telle ampleur et d'une telle portée que les meilleurs observateurs de la scène contemporaine avaient senti à partir des années 60 surtout, le besoin d'en parler en termes de "mutation", mutation qui, à leurs yeux, annonçait irrémédiablement la fin d'un "monde" né en gros au XIX^e, voire au XVIII^e siècle et l'émergence d'un "monde nouveau" dont certains traits paraissaient déjà évidents, mais dont de nombreux autres, à peine esquissés, restaient encore à définir. L'Église elle-même, pourtant longtemps réticente à s'accommoder et surtout à tenir compte de ces changements, n'avait-elle pas dans sa célèbre constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, promulguée en 1965, parlé à son tour de "mutation", voire de "mutation profonde" et invité ses membres à être partie prenante de ce "monde nouveau" afin que le message chrétien pût tout à la fois s'y faire entendre et aider à le rendre meilleur, c'est-à-dire plus humain ?

Institutions culturelles par excellence, les universités et, en particulier, les universités catholiques ne pouvaient pas ne pas être affectées par ce "changement de planète" - l'expression est de Jean Fourastié - et, confrontées à la redoutable épreuve que constituait la mutation en question, n'avaient pas d'autre choix que de repenser en profondeur et leur mode de fonctionnement et leur mode d'être. Ce processus de transformation n'était-il pas depuis un certain nombre d'années déjà en cours, affectant tout à la fois les structures, le fonctionnement, mais aussi l'identité de nombreuses institutions, processus d'ailleurs loin d'être terminé comme permettaient de le

constater les débats à l'intérieur de la communauté universitaire catholique ayant entouré ou entourant la préparation, la promulgation et l'application de la constitution *Ex Corde Ecclesiae* et les incertitudes face à des changements, à des "repositionnements" déjà opérés ou en voie de l'être?

Restait toutefois à vérifier où en était ce processus dans les diverses parties du monde universitaire catholique; comment il y était vécu ; quelles en étaient les conséquences à l'intérieur comme à l'extérieur des institutions concernées; dans quelle mesure il représentait une "rupture" avec le passé, c'est-à-dire le passage à de nouvelles manières d'être et de faire jugées mieux adaptées aux exigences et aux attentes d'un monde profondément, pour ne pas dire radicalement transformé. Et, si tel était le cas, pouvait-on définir ce processus en termes de passage d'un paradigme ancien à un paradigme nouveau et était-il possible de dire en quoi consistait au juste ce dernier ?

Tels étaient les constats, telles étaient les interrogations à partir desquels il avait été demandé à tous les intervenants d'explorer les "territoires" qui leur avaient été assignés. Il suffit de parcourir les textes qui forment le présent volume pour constater à quel point cette problématique a été prise au sérieux par tous les auteurs concernés avec le résultat que, malgré la variété des situations décrites d'un continent, d'un pays, d'une institution à l'autre, les mêmes questions de base affleurent partout, reflétant les mêmes craintes, les mêmes incertitudes, mais aussi les mêmes espoirs face à un avenir par certains côtés, prometteur, par d'autres, inquiétant, rendant par le fait même difficile toute tentative de répondre adéquatement aux défis qu'il pose, tout d'abord aux universités en général, puis, plus spécifiquement, aux universités catholiques prises globalement et individuellement.

Sans doute, comme on pourra s'en rendre compte à la lecture des textes ici réunis, les particularités des situations vécues en Asie, en Amérique latine, en Afrique, au Proche-Orient, en Europe du Centre-Est et de l'Est par rapport à celles que l'on trouve en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest font que les réponses

apportées aux défis des cinquante dernières années ont varié d'une région, voire, à l'intérieur de chaque région, d'une institution à l'autre, et qu'il en sera probablement de même au cours des années à venir. Mais il n'en est pas moins frappant de constater que, malgré ces différences ou particularités tenant et à la géographie et à l'histoire, les mêmes questions "existentielles" sont partout présentes et d'autant plus présentes que les "mutations" plus haut évoquées affectent désormais l'ensemble du monde, même si leurs effets ne se font pas partout sentir de la même façon ou avec la même intensité. Quelle institution d'enseignement supérieur catholique, à moins d'avoir choisi une fois pour toutes l'immobilisme ou le retour en arrière, peut aujourd'hui éviter de s'interroger sur son identité et sa raison d'être dans un monde changé et changeant où il lui faut et lui faudra de plus en plus, d'une part, s'adapter à cet environnement nouveau et, par certains côtés, inédit, de l'autre, continuer d'y affirmer sa différence ?

Qu'on soit en train de passer d'un paradigme à un autre et qu'on soit un peu partout de plus en plus conscient de devoir le faire, les textes présentés au symposium d'Ottawa et les discussions souvent animées auxquels ils ont donné lieu ne permettent pas d'en douter. Mais on se rend bien compte, à la lecture de ces mêmes textes, que rien ne permet encore de savoir ce que sera exactement ce nouveau paradigme, quelle (ou quelles) forme(s) il prendra selon les régions ou les types d'institutions considérées, et jusqu'à quel point il permettra à ces mêmes institutions de continuer à jouer un rôle significatif, voire, tout simplement, de survivre dans un monde radicalement "autre". Il n'est pas sans intérêt, à ce propos, de prendre note des réflexions du professeur Vincent Hanssens sur la notion même de paradigme.

Les organisateurs du symposium d'Ottawa savaient, dès le départ, qu'ils ne pourraient rendre parfaitement justice à la réalité multiforme, contrastée et surtout changeante de l'université catholique telle qu'elle se présente un peu partout dans le monde en cette fin du XX^e et ce début du XXI^e siècle. D'autant plus d'ailleurs, qu'ils avaient demandé aux auteurs des textes présentés à ce même symposium de jeter sur cette réalité un regard tout à la fois prospectif

et rétrospectif. Ces textes ne disent pas tout, loin de là, mais du moins ont-ils le mérite de fournir de l'enseignement supérieur catholique tel qu'il existe aujourd'hui une vue d'ensemble unique et sans pareil, tenant compte tout à la fois du parcours historique des cinquante dernières années et de ce que ce parcours pourrait signifier ou laisser prévoir en termes d'avenir. Pour reprendre une formule du professeur Édouard Boné dans son intervention de clôture, intervention que l'on peut lire en conclusion du présent volume, le symposium d'Ottawa représente "un premier effort dans la reconnaissance de l'incessante mutation affectant depuis les débuts le projet universitaire face aux changements qui traversent l'Église et la société dans leurs contacts avec la culture".

Puisse ce "premier effort" trouver la suite qu'il appelle et, qu'à bien des égards, il mérite.

I.
EUROPE / EUROPA

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE EN FRANCE

Patrick Valdrini

La France compte cinq universités catholiques implantées dans cinq grandes villes de France : Angers, Lille, Lyon, Toulouse et Paris. Leurs facultés, instituts et écoles supérieures représentent près de 50000 étudiants et élèves. Ces 5 universités offrent des formations en sciences humaines, sciences commerciales, sciences et techniques de l'ingénieur, civilisation, lettres, langues, communication, médecine, etc.¹ Toutes préparent aux diplômes de théologie. Deux d'entre elles ont un pôle important de sciences ecclésiastiques (théologie, droit canonique, philosophie, sciences sociales). À côté des facultés et instituts universitaires, elles ont un ensemble d'écoles supérieures professionnelles qui leur est lié. Les universités catholiques sont enracinées régionalement en raison de leur participation aux pôles universitaires locaux². Chacune, à sa manière, avec des prépondérances qui viennent de son histoire et de son environnement, est une continuation au niveau supérieur de la part prise par l'Église dans la formation des jeunes français dans les degrés d'enseignement primaire et secondaire³. Elles font partie du paysage universitaire français depuis bientôt 125 ans, avec une légitimité, des principes d'action et des problèmes que l'on ne peut expliquer et comprendre qu'en se référant à l'histoire et au contexte spécifique de l'enseignement supérieur français.

¹ Un livre blanc rédigé en 1997 présente les formations et les effectifs des Universités Catholiques françaises, UDESCA-FESIC, *Livre blanc de l'enseignement supérieur catholique*, 1^{ère} édition, 1997, annexe 3, p. 72-89. L'UDESCA est l'*Union des Établissements d'Enseignement Supérieur Catholique* qui regroupe les 5 Universités Catholiques de France, à laquelle appartient la FESIC ou *Fédération des Écoles Supérieures d'Ingénieurs et de Cadres* qui, elle, regroupe quelque 25 écoles supérieures faisant partie des Universités Catholiques.

² Paris est un cas particulier car, *intra muros*, on trouve 14 universités. De la sorte, l'Institut catholique de Paris n'a pas le même type de présence dans la région que les 4 autres Universités Catholiques qui sont des membres actifs des pôles universitaires locaux.

³ L'Église catholique en France a un réseau d'écoles primaires et secondaires très important. Plus de 2 millions d'élèves en font partie.

Une création concurrente.

La création des universités catholiques en France date de 1875, au moment où les oppositions entre les catholiques et les anticléricaux étaient fortes. À cette époque, l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire catholiques avaient déjà un statut en droit français. Les lois Guizot (1833) et Falloux (1850) accordaient la liberté d'ouvrir des établissements catholiques de premier et de second degrés. Beaucoup de questions concernant l'activité de ces établissements restèrent en suspens, par exemple celle du financement. Elles ne trouveront de solution qu'au milieu du XX^e siècle. L'obtention d'un statut identique pour un enseignement supérieur catholique avait été écartée par l'empereur Napoléon III. Pourtant les évêques réclamaient avec autant de vigueur la liberté de créer des universités. Ce qu'on réalisait pour l'enseignement primaire et secondaire, on voulait le réaliser pour l'enseignement supérieur. L'université impériale était objet de méfiance de la part de l'Église en raison des thèses qui y étaient enseignées concernant la religion. Le Père Didon, puissant dominicain, écrivait dans un essai connu, un an après l'ouverture des premiers cours dans les universités catholiques : « ...la lice est ouverte désormais à trois doctrines principales qui vont se disputer l'empire : la science positive, la philosophie rationaliste et le christianisme »⁴. On mène combat car on craint « l'envahissement d'une science sans principe et sans Dieu ». Pour l'éviter, l'Église veut créer des institutions propres où des maîtres choisis par elle pourront enseigner selon les principes chrétiens. « Ce n'est pas assez pour nous de construire des universités sur le modèle officiel, écrit le P. Didon, ce n'est pas assez de posséder des maîtres comme ceux de l'État. Ce qu'il nous faut, ce sont des maîtres comme nous les entendons et des universités de notre style. Le droit commun milite pour cette dernière liberté comme il militait pour les autres... Nous la revendiquons énergiquement. Ce n'est pas assez de préserver nos fils, il faut les former. Ce n'est pas assez de nous tenir toujours sur la défensive, il est temps de nous porter en avant. Nous avons l'air de vivants

⁴ P. Didon, *L'enseignement supérieur et les Universités Catholiques*, Paris, Librairie académique Didier et Cie, libraires éditeurs, 1876, p. VI.

emprisonnés dans un tombeau, ayant peine à nous défendre contre les odeurs de mort qui nous pénètrent et les cadavres qui s'amoncellent : sortons du sépulcre et montrons-nous »⁵. Et plus loin, il déclare : « la lutte est ouverte ; le champ clos, c'est le pays ; l'arme, les universités. Le catholicisme et le positivisme vont se disputer l'âme de la France »⁶.

Le jugement porté sur l'éducation donnée dans les établissements qui ne se réfèrent pas explicitement à la religion est sévère. L'université catholique est un remède que l'Église veut apporter aux maux d'une société que les hommes d'Église chargés de proposer des éléments de réflexion et des projets pour un enseignement supérieur catholique ne cessent de dénoncer. Ainsi, ce chanoine qui livre à l'épiscopat un *Mémoire aux Évêques de France* en vue de créer une université catholique où il décrit les conséquences d'une éducation qui rejette les principes de l'éducation catholique : « on ne doit rencontrer que l'égoïsme, l'ambition sous quelques noms pompeux que l'on se plaise à les déguiser. Voilà ce que l'on trouve partout depuis que l'éducation a cessé d'avoir ce caractère ! Des hommes pleins d'eux-mêmes, rapportant tout à eux, n'ayant en vue que leurs intérêts personnels, entièrement dépourvus d'esprit national, tout occupés à se supplanter les uns les autres, renversant ce qui est établi pour s'élever sur les ruines qu'ils ont faites autour d'eux »⁷. Ce ton polémique est celui de l'Église en cette fin de XIX^e siècle qui combat encore pour affirmer son statut juridique de *Societas Iuridice Perfecta*. Il est aussi celui de l'Église de France qui n'a pas encore épuisé ses combats contre un État gallican et souverain. L'Église campe face à l'État qu'elle tient pour son rival. La liberté qu'elle revendique pour ses institutions est celle d'une concurrence⁸.

⁵ Ibid., p. 119.

⁶ Ibid., p. 133.

⁷ M.G. Goubier, *Mémoire aux Évêques de France sur la création d'une université catholique pour la liberté de l'enseignement*, Nîmes, Baldy et Cie, 1849, p. 66.

⁸ M. Goubier, *Mémoire...*, op. cit., p. 9 : « Aujourd'hui, tout le monde reconnaît que le défaut d'une éducation chrétienne a engendré la plaie profonde qui dévore la société et, par conséquent, les besoins de rétablir cette éducation au moyen d'une

La loi de 1875 autorisant l'ouverture d'établissements supérieurs libres fut votée en un temps favorable⁹. L'Assemblée des députés était monarchiste. L'Église catholique obtint, comme une victoire, ce qu'elle demandait. Mais, cinq ans après, l'Assemblée, déjà, changeait de majorité. Elle votait une nouvelle loi (1880). Parvenus au pouvoir et opposés à l'ouverture consommée des universités catholiques, les républicains n'abrogèrent pas la loi précédente mais en diminuèrent les droits. C'est un «coup de hache» dira un commentateur¹⁰. On interdit aux nouvelles universités catholiques l'usage du nom d'université que l'on réserve aux établissements publics¹¹. Le Doyen de la Faculté de droit de Lille ironisait : « C'est la première fois qu'on fait en France une loi pour défendre aux français d'appeler une chose par son nom »¹². Mais, plus lourde de conséquences fut la décision de supprimer le droit de réunir des jurys mixtes. La loi de 1875 donnait la possibilité aux universités libres de créer leurs propres programmes d'enseignement et de conduire à des diplômes d'État. Maintenant, les universités ne pourraient délivrer que des diplômes propres, lesquels ne seraient pas reconnus pour l'obtention d'une fonction enseignante dans les établissements publics d'enseignement ou les métiers relevant de la fonction publique. Cette disposition devait empêcher les universités de se développer. Elle écartait la possibilité de créer des cycles originaux et de mener une recherche propre. Nous verrons que ces modifications apportées par la loi de 1880 sont encore en vigueur

concurrence consciencieuse faite par les écoles privées aux écoles publiques. Cette concurrence est prête à s'ouvrir ».

⁹ Un ouvrage fait le point sur l'apport de la loi de 1875, les conditions de sa promulgation, ses limites : P.H. Prelot, *Les établissements privés d'enseignement supérieur*, Paris, L.G.D.J., 1989, 337 p. (*Bibliothèque de droit public*, tome 54).

¹⁰ Émile Lesne, *Cinquante ans d'enseignement supérieur libre à Lille*, in *Le livre d'or du cinquantenaire de l'Université catholique de Lille*, Lille, 1927, p.130.

¹¹ Ainsi l' *Université catholique de Paris* deviendra l' *Institut catholique de Paris* . Les Universités de Lyon et de Lille deviendront les *Facultés catholiques de Lyon* et de *Lille*. Toulouse prendra le nom d' *Institut catholique de Toulouse*. Angers, toutefois, a conservé son titre d' *Université catholique de l'Ouest*. Aujourd'hui, Lille et Lyon utilisent la désignation d' *université catholique* alors que Toulouse et Paris ont conservé leur ancien titre.

¹² Émile Lesne, *Cinquante ans...*, op. cit., p. 130.

aujourd'hui et qu'elles empêchent, comme le législateur hostile le voulait à cette époque, un véritable développement des universités catholiques françaises.

Universités catholiques et participation à la formation d'étudiants.

L'idée d'une concurrence opposée aux établissements publics d'enseignement supérieur a progressivement quitté le vocabulaire des dirigeants des universités catholiques françaises. Les raisons tiennent d'abord à l'évolution des rapports entre l'Église catholique et l'État français à la suite de la promulgation de la loi de séparation en 1905 qui, alors qu'elle fut à cette époque rejetée par l'Église, apparaît aujourd'hui comme un meilleur cadre de définition des rapports entre Cultes, collectivités religieuses et État. Toutefois, tout au long du XX^e siècle et, sans nul doute encore aujourd'hui, le domaine de l'enseignement est resté un lieu sensible où les discours d'affrontement n'ont pas disparu. Les français connaissent bien les querelles politiques et syndicales à propos de l'enseignement privé ou libre. Elles concernent l'engagement de l'Église catholique dans l'enseignement. En témoignent les réactions à la volonté du Ministre français de l'Éducation nationale, François Bayrou, qui, en 1995, voulut changer les règles d'attribution de fonds publics aux établissements primaires et secondaires privés, dont la plupart sont catholiques, contenus dans la loi Falloux votée au XIX^e siècle¹³. Il faut toutefois souligner que les discours d'affrontement ne sont pas le fait d'abord des établissements catholiques d'enseignement primaire et secondaire¹⁴, mais de personnes ou de groupes dits "laïcs" au sens

¹³ La volonté du Ministre donna lieu à une réaction vive des sénateurs de gauche.

Une polémique générale se développa en France. Elle permit aux syndicats d'enseignants de l'enseignement public et aux partis de gauche d'organiser une grande manifestation à Paris. Celle-ci fut présentée comme une revanche à la suite de la grande manifestation organisée par le Secrétariat Général de l'Enseignement Catholique en 1984 qui fit reculer le gouvernement de gauche, sous la Présidence de M. Mitterrand, qui préparait un projet d'intégration de l'enseignement catholique français dans un grand service public de l'enseignement.

¹⁴ La plupart des écoles catholiques de premier et de second degré sont reliées à un Secrétariat Général qui a pour fonction essentielle d'être l'interlocuteur des établissements devant l'État. Or, ce Secrétariat tient généralement des propos

historique du terme, c'est-à-dire attachés au monopole du financement étatique des établissements publics. Dans l'enseignement supérieur, les polémiques ne sont pas aussi spectaculaires. Elles existent néanmoins¹⁵. Mais, lorsque l'UDESCA (*Union des Établissements d'Enseignement Supérieur Catholique*) voulut faire connaître les difficultés touchant les moyens financiers et juridiques donnés aux universités catholiques pour se développer comme universités à part entière, elle le fit dans un *Livre blanc*, signe très clair de l'évolution mentionnée. Rien dans ce livre ne pouvait choquer un esprit laïc dans la mesure où les informations et les revendications avaient quitté le cadre d'une opposition à l'enseignement public français.

L'idée majeure qui ressort des présentations de chaque université catholique est celle d'apport original dans l'œuvre de formation d'étudiants. De la part des universités membres de l'UDESCA, la différence entre établissements catholiques d'enseignement supérieur et établissements publics est affirmée comme le cadre d'une volonté d'exister à côté des établissements publics, avec la spécificité qui est propre aux établissements catholiques d'enseignement supérieur. Le problème vient de ce que cette affirmation n'a trouvé de traduction ni institutionnelle ni juridique. En France, en dehors de la référence à quelques textes juridiques anciens, l'enseignement supérieur privé n'a pas de statut général qui définisse son statut, notamment face aux établissements publics qui jouissent de moyens mis à disposition par l'État. Dès lors, l'enseignement supérieur privé apparaît comme un parent

modérés dans des affaires qui suscitent des réactions polémiques et idéologiques de la part de syndicats d'enseignants des écoles publiques.

¹⁵ A Lyon, des associations laïques ont déposé des recours, l'année dernière, contre des décisions de financement touchant l'Université catholique de Lyon prises par des collectivités territoriales locales. Elles ont donné lieu à une décision du Tribunal Administratif de Lyon (Audience du 3 novembre 1998) qui déclare notamment « que l'Association des Fondateurs et Protecteurs de l'Institut catholique de Lyon ne développe par elle-même aucune activité culturelle nonobstant la double circonstance que des ecclésiastiques seraient représentés dans ses divers organes et que les activités d'enseignement auxquelles elle se consacre présenteraient un caractère d'inspiration confessionnelle ». L'argument selon lequel l'État laïc n'aurait pas le droit de verser une subvention aux Universités Catholiques n'est pas retenu.

pauvre de l'enseignement supérieur français. Il faut rappeler qu'une véritable autonomie des établissements publics d'enseignement supérieur n'existe pas en France, même si on progresse régulièrement dans cette voie et si la perspective n'est pas abandonnée par les hommes politiques. Ainsi, la nécessité de présentation de plans quadriennaux imposés aux universités publiques en vue de recevoir des subsides pour le développement d'enseignements et de recherches spécifiques est un moyen d'aller vers une plus grande autonomie. Cette pratique dite de contractualisation fut envisagée pour les universités catholiques françaises par le Secrétaire d'État à l'enseignement supérieur sous le gouvernement Balladur en 1994. Elle devait permettre aux universités catholiques de se lier institutionnellement à l'État. Les travaux n'aboutirent pas parce que le Secrétaire d'État quitta sa fonction avant que ceux-ci ne fussent conclus. L'idée, toutefois, n'est pas totalement abandonnée par ceux qui, dans le monde politique, cherchent à faire sortir les universités catholiques de leur situation juridique confuse, sans que pour autant la démarche apparaisse comme une volonté politique officielle. Mais, quel que soit le statut juridique à trouver, il s'agira toujours, pour les universités catholiques, de faire reconnaître leur originalité.

Le droit français connaît toutefois une exception que les universités catholiques françaises ne manquent pas d'évoquer comme un modèle possible de leurs relations souhaitées avec l'État. Elle concerne l'enseignement supérieur agricole privé qui bénéficie d'une loi votée le 31 décembre 1984, dite loi Rocard, dont l'esprit défini par le Ministre lui-même est « de faire participer les établissements privés au service d'éducation dont l'enseignement agricole est une composante spécifique¹⁶ ». Cette situation très particulière, et même enviée, ressemble à celle que connaissent les établissements catholiques primaires et secondaires. Cette dernière, il est vrai, est fondée sur un ensemble de lois et de textes qui organisent la participation de ces établissements catholiques au service public

¹⁶ A. de Fabrègues, *La loi Rocard (1984). Le contrat de participation de l'Enseignement agricole privé au service du public*, édité par le Conseil national de l'Enseignement agricole privé, 1995, p.143.

d'enseignement de l'État. La loi Debré du 31 décembre 1959 déclare en son article 4 : « Les établissements d'enseignement privés du premier et du second degré peuvent demander à passer avec l'État un contrat d'association à l'enseignement public... ». Contrairement à ces deux domaines d'enseignement liés à l'Église, aucun texte ne définit la participation des Établissements d'enseignement supérieur catholique au service public de l'enseignement supérieur français. L'expression même de participation est absente des rares textes qui les concernent. Ce flou juridique entraîne des conséquences dans trois domaines : 1) la participation financière de l'État à l'activité de formation et de recherche des universités catholiques n'est pas fondée sur un droit clair¹⁷ ; 2) la reconnaissance des diplômes délivrés par les universités catholiques qui, lorsqu'ils ne sont pas des diplômes propres, doivent être délivrés par convention passée avec un établissement public d'enseignement¹⁸ ; 3) le régime juridique des

¹⁷ Le système actuel de financement des Établissements d'enseignement supérieur catholique est celui d'un régime de subvention fondé sur une simple pratique administrative de plus de 20 ans. Chaque année, dans la « Loi de finances », le Ministère de l'Éducation Nationale propose au Parlement l'allocation d'une subvention. Cette pratique est fragile tant dans son fondement que dans son fonctionnement. Elle donne un pouvoir discrétionnaire au Ministre. Un point positif toutefois : le système a résisté aux alternances politiques, notamment en 1981 avec l'arrivée de M. Mitterrand au pouvoir. On craignait que la gauche supprime une subvention donnée sous un régime de droite. Pourtant, dans les rencontres et discussions avec des hommes politiques au gouvernement, il n'est pas rare d'entendre dire que l'activité des Universités Catholiques françaises est une participation au service public de l'enseignement. Cela montre bien l'écart entre, d'une part, la situation de l'enseignement supérieur privé sur le territoire français, d'autre part, le droit qui organise son activité, difficile à faire évoluer pour des raisons politiques.

¹⁸ Les diplômes canoniques sont des diplômes propres délivrés après habilitation donnée par le Saint-Siège en application de la Constitution Apostolique *Sapientia Christiana*. Seule la Faculté de théologie catholique de Strasbourg délivre des diplômes d'État de théologie en vertu d'une décision de maintien du régime établi par les Allemands dans la période où l'Alsace était sous domination allemande (cette mesure s'applique aussi à une Faculté de théologie protestante). En revanche, pour délivrer les mêmes diplômes que ceux donnés dans les universités françaises, diplômes nécessaires pour se présenter à des concours de la fonction publique comme ceux d'enseignants, les Universités Catholiques doivent passer convention avec des établissements d'enseignement supérieur publics, seuls habilités à délivrer ces diplômes en vertu d'un monopole réservé à l'État. Le régime de convention est inapproprié en raison du manque de textes organisateurs laissant aux établissements

universités catholiques, actuellement celui d'association civile déclarée, offre des composantes juridiques qui s'adaptent mal aux activités d'enseignement et de recherche¹⁹.

Laïcité de l'État et enseignement supérieur catholique.

Les problèmes des universités catholiques présentés plus haut sont généralement jugés comme étant des conséquences du cadre juridique français de laïcité de l'État dans le domaine particulier de l'enseignement. Sans doute est-il utile de rappeler, une nouvelle fois, que ce cadre est celui de la loi de 1905 décrétant la séparation de l'Église et de l'État, loi qui eut d'abord de lourdes conséquences sur l'activité de l'Église catholique en France, puis que l'on comprit comme une occasion donnée à l'Église catholique de trouver une manière nouvelle de réaliser sa mission spécifique sur le territoire français. Aujourd'hui, l'Église catholique évolue avec aisance dans le cadre de la laïcité. Cette aisance est le fruit d'une adaptation de l'Église à sa nouvelle condition, adaptation progressive favorisée par le Conseil d'État qui reçut tous les contentieux nés de l'application de la loi de 1905²⁰. Dans tous les cas, il s'agissait de

publics une grande marge de manœuvre dans la mise en place de ces conventions. Ainsi peut-on trouver des conventions très larges laissant une autonomie de fait à certaines facultés ou instituts d'Universités Catholiques et des conventions qui, à

déterminer le statut, c'est-à-dire l'étendue des devoirs et des droits d'un groupe religieux qui se présente comme exerçant une action ayant un intérêt pour la société. On comprend pourquoi, parmi ces contentieux, figurent en bonne place des problèmes relatifs à l'activité des établissements catholiques d'enseignement. La formation d'élèves à la vie professionnelle et la transmission du savoir sont des activités qui relèvent de l'intérêt de la société. La catégorie juridique utilisée est celle d'*intérêt général*, catégorie très forte parce qu'elle permet d'appréhender l'activité d'un groupe religieux non pas d'abord dans le cadre de laïcité mais dans son rapport au bien d'une société. Par conséquent, l'État peut déterminer des conditions d'exercice de l'activité d'un groupe religieux. Il peut même apporter un soutien financier à son action sans qu'on l'accuse de subventionner un culte, comme l'interdit la loi de 1905²¹.

Pour parvenir à cette manière de penser les rapports d'un groupe religieux et de l'État dans des domaines où il y a activité d'intérêt général, la société a évolué et l'Église aussi. L'anticléricalisme fut le moteur essentiel des revendications politiques qui conduisirent aux votes de lois laïques à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Comme nous l'avons dit, il n'a pas disparu de la société française et le domaine de l'enseignement est sans doute le lieu où il demeure le plus vivace, quelquefois sous une forme militante. Mais, aujourd'hui, en raison de questions touchant la présence de groupes religieux dans la société française et de leur rapport à la culture juridique et sociale de cette partie de l'Europe, l'État est amené à traiter à frais nouveaux des problèmes touchant l'activité de groupes religieux sur le territoire français. Les discours sur l'état de la société mettent en relief l'importance de

France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France. Rapport de Mgr Claude Dagens*, Paris, Cerf, 1996, 130 p. (voir notamment les pages 20 et 27) et un texte de la Commission sociale de la Conférence des Évêques de France sur la démocratie : *Réhabiliter la politique*, in *La documentation Catholique*, 96, 1999, p. 368-374.

²¹ La décision du Tribunal administratif de Lyon jugeant le recours qui lui a été présenté par la Fédération des Œuvres laïques et autres (voir plus haut note 15) dit ceci : « Considérant que ladite délibération n'est pas étrangère par son objet à l'intérêt départemental... ».

l'enseignement des religions. On admet qu'elles font partie de la culture générale permettant de comprendre l'histoire des sociétés, leurs rapports, leurs expressions culturelles et artistiques. Certains vont plus loin, ils pensent nécessaire que, dans les formations données à des étudiants ou élèves, il y ait acquisition d'une spiritualité pour structurer la vie d'une personne tant dans sa vie individuelle que dans sa vie professionnelle. Les établissements catholiques d'enseignement, primaire, secondaire et supérieur, qui n'ont pas le monopole d'une réponse à cette préoccupation sociale, sont intéressés au premier chef. Sans nier le principe constitutionnel de laïcité, qui est une valeur fondamentale et acquise des sociétés modernes occidentales, ils veulent répondre à la demande qui émerge, avec leur tradition propre et leur expérience, et, ceci, comme une qualification de leur participation à l'intérêt général de la nation française.

C'est dans ce grand cadre qu'est présentée la revendication plus particulière d'un enseignement de l'éthique et les éléments originaux que les établissements catholiques d'enseignement supérieurs peuvent offrir. En effet, les universités catholiques françaises se placent bien sur ce terrain de revendication en raison de l'existence, en chacune d'elles, d'un secteur d'enseignement de théologie et de sciences religieuses. Mais comment avancer que ce secteur puisse servir l'intérêt général d'une société alors qu'il est un lieu de transmission de valeurs créé et organisé par l'Église catholique ? La crédibilité de cette proposition, admise par ceux qui contribuent à l'enseignement des sciences théologiques comme un postulat de leur activité, devrait d'abord s'appuyer sur une évaluation de la valeur éducatrice et épanouissante pour les hommes de l'enseignement de la tradition et de l'expérience chrétiennes et de son lien avec le fondement culturel de la société française. Une même approche peut être faite sur un plan institutionnel. La crédibilité de la participation de l'Église catholique à l'œuvre d'intérêt général décrite plus haut est favorisée par l'application du fait universitaire au secteur des sciences théologiques. L'Église catholique, en continuité avec sa propre tradition d'encouragement de l'enseignement universitaire, met en place un enseignement universitaire sur ses propres éléments intellectuels ou

institutionnels²². Aussi montre-t-elle que, dans son activité universitaire propre, elle applique à elle-même les principes de l'enseignement supérieur, c'est-à-dire le niveau de l'enseignement, l'utilisation des outils intellectuels d'analyse et de transmission des savoirs, le recours aux moyens de développement de la pensée et la recherche, etc.²³ Les cinq universités catholiques françaises illustrent cette manière de penser. Dans leur présentation, généralement dans leurs annuaires, elles annoncent qu'elles s'inscrivent dans l'histoire des universités françaises. Par exemple, l'Institut catholique de Paris se dit « l'université catholique de Paris ... héritière de la tradition de pensée religieuse de l'antique Sorbonne depuis le XIII^e siècle »²⁴. L'université catholique d'Angers commence en présentant le *Studium* auquel Charles V donna des privilèges en 1364. A Toulouse, on écrit : « L'université catholique de Toulouse fut instituée en application du traité de paix signé à Paris le 12 avril 1229 ». Dès lors, les universités catholiques avancent l'argument selon lequel il relève de l'intérêt général de la société française que les sciences théologiques soient enseignées de cette manière par l'Église catholique elle-même.

²² Il ne fait aucun doute que l'Église catholique peut afficher aussi le caractère très efficient de l'œuvre universitaire pour apporter une régulation de la pensée sur ce qu'elle fait. L'État doit y trouver une aide dans son devoir de juger l'activité d'un groupe religieux dans le strict domaine de l'ordre public. De plus, cette activité est publique au sens où elle peut être connue et appréciée de tous. On notera, par exemple, l'importance des relations qui existent entre les Facultés de théologie françaises et les Universités publiques. Ainsi, à Paris, une convention lie l'Université de Paris IV-Sorbonne à la Faculté de théologie en vue de présenter des doctorats conjoints sur des sujets d'anthropologie religieuse.

²³ C'est la possibilité de faire état de la tradition catholique de pensée dans les domaines des disciplines ecclésiastiques qui doit être évoquée. Il y a une tradition d'écoles de pensée qui se fonde sur une liberté de développer le savoir intellectuel touchant *fides et mores*. Ce point est devenu essentiel dans le contexte que nous avons décrit dans le paragraphe précédent.

²⁴ Il est vrai que la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris a été érigée en 1889, c'est-à-dire 13 ans après l'ouverture de trois facultés (lettres, sciences, droit) en 1875, après le vote de la loi. Or la création de cette faculté de théologie suit la fermeture de la Faculté de théologie de la Sorbonne en 1885. La meilleure étude sur le sujet est due à B. Neveu, *Les facultés de théologie catholique de l'Université de France (1808-1885)*, Paris, Klincksieck, 1998, 846 p.

Une transversalité des disciplines au service des étudiants.

Une autre originalité institutionnelle des universités catholiques fait l'objet d'une mise en relief constante. Au sein des ensembles universitaires, à côté de facultés ou d'instituts délivrant des diplômes universitaires, existent de nombreuses écoles supérieures délivrant des diplômes professionnels. On connaît la particularité du système français d'enseignement supérieur due à la création de nombreuses grandes écoles à partir du XVIII^{ème} siècle pour remédier à la situation désastreuse de l'université française. On voulait préparer des hommes aux affaires dans des établissements étroitement spécialisés. Ainsi furent créées des grandes écoles dont le nom est internationalement connu : l'École des Ponts et Chaussées (1743), les Écoles Vétérinaires (1762-1766), l'École des Mines (1783). De même, par la loi du 11 mars 1794, on créa l'École Polytechnique en vue d'assurer une formation scientifique commune à tous les jeunes gens destinés aux carrières de l'État et – disait-on – à « l'exercice libre des professions qui nécessitent des connaissances mathématiques et physiques ». C'est aussi le cas de l'« École centrale » créée en 1829 pour « former des directeurs d'usines, des chefs de manufactures, des ingénieurs civils, des constructeurs et, en outre, donner à tous ceux qui voudraient prendre part aux spéculations industrielles, l'instruction qui leur est nécessaire, soit pour en apprécier la valeur, soit pour en surveiller la marche ». Citons encore l'École des hautes études commerciales en 1881 (HEC) créée pour apporter un personnel qualifié au commerce français, ou l'École libre des sciences politiques au lendemain de la défaite de 1870 dans la guerre qui opposait la France à l'Allemagne, aujourd'hui connue sous le nom commun de « Sciences Po »²⁵.

²⁵ Aujourd'hui le nom est *Institut d'études politiques* (IEP) avec des filiales en province. Puis d'autres créations suivirent dont les plus connues, en France comme à l'étranger, sont l'*École normale supérieure* pour former des professeurs de lettres et de sciences, l'*École des arts et métiers*, l'*Ecole supérieure de l'électricité*, etc. Au fur et à mesure que les besoins en techniciens ont augmenté, des établissements de toute sorte ont été créés. Dans tous les cas, au XVIII^e siècle, on retrouve les caractéristiques suivantes, qui, presque toutes, demeurent encore aujourd'hui le propre des grandes écoles françaises : « Professionnalisation clairement affichée, laïcisation complète du personnel, contrôle par l'État du recrutement et de la gestion,

Très tôt après leur création, en 1875, les universités catholiques ont vu naître en leur sein ou proches d'elles des écoles supérieures professionnelles aujourd'hui connues pour la qualité de leur formation. Dans le domaine de l'agriculture, c'est l'École supérieure d'agriculture d'Angers (ESA), de Lille (ISA), de Beauvais rattachée à l'Institut catholique de Paris (ISAB) ou de Purpan liée à Toulouse. Dans le domaine commercial, on doit citer les trois grandes écoles françaises de Paris (ESSEC), de Lille (EDHEC) ou d'Angers (ESSCA). De la même manière, les universités catholiques possèdent des écoles de sciences et de techniques de l'ingénieur en chimie, en électronique, en biologie, etc., de bibliothécaires, de journalisme, de sage-femmes, de psychologues, de langues et de communication. Tous ces organismes sont liés par convention aux universités catholiques dont ils sont des organismes à part entière²⁶. L'originalité institutionnelle créée se double d'une volonté pédagogique de promotion de la transversalité des disciplines pour la formation et la recherche. On est allé quelquefois jusqu'à créer des ensembles associatifs d'écoles pour que soient articulés l'apport spécifique des grandes écoles et celui des facultés ou des instituts ayant vocation universitaire²⁷. Depuis quelques années, les responsables des universités catholiques françaises ont développé une politique qui conduit les enseignants-chercheurs à croiser leur compétence. Ainsi, l'intégration de cours (unités de valeur) dans les

numerus clausus et internat pour les élèves, tout opposait ces établissements, dont la Révolution fera le paradigme de l'enseignement supérieur, aux anciennes universités». C. Charle, J. Verger, *Histoire des universités*, Paris, PUF, 1994, p. 61-62 (Que sais-je ?)

²⁶ Dans ces conventions, le Recteur de l'université catholique est membre de droit du Conseil d'administration de l'école. Il peut, selon les cas, nommer le directeur ou donner un agrément avant sa nomination. On consulte le recteur sur les grandes orientations de l'école. Manifestement, on assiste aujourd'hui en France à un resserrement des liens de ces écoles et de l'université catholique auxquelles elles appartiennent, pour des raisons d'image ou d'identité recherchée, de nécessité d'appartenance à un groupe et l'intérêt trouvé dans le réseau international des Universités catholiques.

²⁷ Ainsi ont été créés des ensembles polytechniques comme, récemment dans l'orbite de l'Institut Catholique de Paris, l'*Institut polytechnique Saint-Louis* qui rassemble 8 écoles et 2000 élèves.

curus des grandes écoles catholiques, notamment dans les domaines anthropologique, culturel et théologique n'est plus rare²⁸. Plus largement, les universités catholiques ont constitué des laboratoires transversaux non reliés à un centre d'enseignement particulier, par exemple, à Lille, le Centre d'éthique contemporaine, à Angers, l'Institut de recherche fondamentale et appliquée, à Paris, le Département de la recherche, à Lyon, l'Institut des sciences de la famille et l'Institut de recherche sur les droits de l'homme²⁹.

Cette transversalité est voulue, car elle donne un contenu aux principes pédagogiques que les universités catholiques affichent. Elle est d'abord au service des étudiants que l'on veut faire bénéficier du décloisonnement des disciplines. Le livre blanc publié en 1997 présente, comme caractéristique essentielle de l'activité de formation des universités catholiques, le fait que la pédagogie est centrée sur l'étudiant. Trois points essentiels sont avancés : 1) l'objectif des universités catholiques est de permettre à chaque étudiant d'accéder à une meilleure compréhension de lui-même, des autres et du monde qui l'entoure ; 2) on rappelle que l'enseignement supérieur catholique est ouvert à tous, quelles que soient la religion et les croyances des étudiants. Il est ouvert aux plus défavorisés par

²⁸ Dans ce croisement des disciplines, l'existence d'un fort secteur de théologie et de sciences religieuses qualifie l'originalité des Universités Catholiques dans l'enseignement supérieur français. Elles sont seules à pouvoir apporter cet élément spécifique dans la formation et, surtout, dans la recherche. Toutefois, on n'oubliera pas de mentionner que l'Université des sciences humaines de Strasbourg a en son sein la seule Faculté de théologie d'État de l'Enseignement supérieur français.

²⁹ La recherche est un secteur que veulent constamment développer les Universités Catholiques. Le *Livre blanc* a tenté d'expliquer le projet de ces universités : « ...les Universités Catholiques affirment leur volonté d'être au service de la cité et de l'Église, tout en y apportant l'ensemble des adaptations et enrichissements qu'entraîne l'évolution des savoirs disciplinaires et des cultures. » Plus loin on ajoute : « ...les Universités Catholiques se présentent comme des acteurs de plein droit dans les projets de développement, de relance économique et d'innovation technique. Le potentiel d'investigation, d'étude et de recherche qu'elles mettent ainsi à la disposition de tous joue un rôle déterminant dans de nombreux secteurs de pointe, porteurs de modernisation... parce qu'elles sont justement convaincues de leur responsabilité dans ce domaine, les Universités Catholiques tentent de répondre aux questions les plus brûlantes, qu'elles soient d'ordre éthique, humanitaire ou culturel... » (*Livre blanc*, op.cit. p. 41-42).

l'octroi de bourses et de prêts. On veut y privilégier l'accueil, le lien entre enseignants et étudiants, le tutorat qui, sous ses différentes formes, dit-on, représente une part importante de la tâche enseignante, permettant aux personnes de mûrir et de maîtriser progressivement méthodes et contenus proposés ; 3) le souci de la professionnalisation apparaît comme un lieu premier de respect de l'étudiant. Le livre déclare que pour faciliter la future insertion des étudiants « dans le monde du travail, pour répondre aussi aux demandes de compétences souhaitées par les socio-professionnels, le passage de l'école à l'entreprise occupe une place prépondérante dans nos cursus ». Ces éléments d'originalité placent les universités catholiques dans la compétition générale des universités entre elles. Si elles apparaissent rivaliser pour apparaître comme les meilleures sur le plan de la formation, ce n'est pas dans l'esprit de concurrence que nous avons décrit plus haut. La compétition est attirée par le sens du service que l'Église catholique peut apporter dans l'œuvre de formation des personnes qui se destinent à exercer une profession, avec un savoir-faire et une visée particulière qu'elle fait connaître dans les principes d'éducation et de formation que les universités catholiques présentent.

Conclusion

La situation française des universités catholiques a évolué dans les cent dernières années au rythme de l'évolution des rapports entre l'Église et l'État. L'ecclésiologie du XIX^e siècle avait un caractère de rivalité et conduisait à la concurrence. Les termes ont disparu. L'ecclésiologie s'est considérablement enrichie pour fonder les relations de l'Église catholique sur d'autres paradigmes que traduisent les grands textes du Concile Vatican II, notamment la Constitution sur l'Église et sur la liberté religieuse. Ce sont ces paradigmes que l'on retrouve dans le domaine propre de l'activité d'enseignement des universités catholiques. Celles-ci ne se comprennent plus comme des concurrentes des universités étatiques mais elles participent avec leur originalité et leur spécificité à une œuvre de transmission et d'évolution de savoirs et à l'éducation de générations qui auront, elles-mêmes, à développer ces savoirs. Nous avons vu que cette participation originale et spécifique est elle-même

liée au nouveau contexte dans lequel, aujourd'hui, est reconnu l'apport original et, sans doute indispensable, des religions dans cette partie de l'Europe, dans un pays qui a mûri l'idée de laïcité, puis lui a donné une forme institutionnelle devenue constitutive dans son droit. Même si l'activité des universités catholiques ne porte pas exclusivement sur l'enseignement et la recherche dans le domaine de la théologie et des sciences religieuses, c'est le fait que cette activité soit exercée au nom de l'Église catholique qui assure l'originalité de la participation. Cette constatation n'est pas sans contraindre l'institution ecclésiastique à un rude examen de son action et de la réception de celle-ci. Un tel rapport entraîne sur le terrain de l'évaluation des concepts sur lesquels elle appuie la transmission et l'éducation, œuvre qui relève des nombreuses institutions qui agissent en son nom, comme sont amenées à le faire les universités catholiques françaises. La participation de l'Église catholique est jugée nécessaire, au moins par elle-même. On a vu que, pour ce qui concerne l'action des universités catholiques, il fallait convaincre et trouver les moyens de le faire parce que le droit français n'a pas encore fait entrer le concept de participation dans ses *corpus*. Certes, dira-t-on, le droit n'est pas tout dans une société, mais l'on sait qu'il peut encadrer l'action comme empêcher d'agir. La recherche d'un nouveau paradigme, c'est-à-dire d'un nouveau concept permettant de définir ce qu'est l'université catholique, dépend, pour une grande part, de l'état des relations entre l'Église catholique et la culture des peuples. Pour une autre part, cette recherche revient aux universités elles-mêmes, chacune avec sa tradition propre, qui ont à illustrer comment elles entendent continuer dans une époque féconde et, sans aucun doute, charnière, la participation séculaire de l'Église à l'œuvre universitaire. Avec des éléments d'organisation qui sont assez essentiels pour durer parce qu'ils constituent le cœur des institutions, par exemple, la liberté, la rigueur, la discussion, la stabilité des statuts, etc., ce qui doit advenir de nouveau sera une mise en œuvre nouvelle du vieux métier d'éduquer sur lequel tout n'a pas été dit.

FROM QUIET FIRMAMENT TO EXPANDING GALAXY: THE PONTIFICAL UNIVERSITIES IN ROME BEFORE AND AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

Marcel Chappin

Introduction

The Pontifical Universities in Rome form a separate group with regard to the other Pontifical and Ecclesiastical Universities, and even more so with regard to Catholic Universities in general. The Pontifical Yearbook (*Annuario Pontificio*)¹ opens its list of cultural institutes with the so-called *Atenei Romani*, nine in number, six of which now have the title of University.

Just for the record, the Pontifical Gregorian University was founded as the Roman College in 1553 by Saints Ignatius of Loyola and Francis Borgia and received its charter in 1556. It was named Gregorian University later in honor of its great benefactor Pope Gregory XIII (1572-1585). It is still run by the Jesuits even today. The Pontifical Biblical Institute, founded in 1909, and the Pontifical Oriental Institute, founded in 1917, have been associated with the Gregorian since 1928. Together these three academic Institutions make up the Gregorian Consortium. The beginnings of the Pontifical Lateran University date from 1773, when the Diocese of Rome was entrusted with the running of the Roman College after the suppression of the Society of Jesus. By 1824 the faculties were known as the "Apollinare", from 1931 on as the Pontifical Athenaeum of the Roman Seminary, then from 1937 on as the Pontifical Athenaeum Lateranense. The title Pontifical Lateran University was granted in 1959. Three centers of specialization have been incorporated into the Faculty of Theology: the *Academia*

¹ There will be no specific references to Year Books, Programs, Statutes, etc. I thank the Rectors of the Pontifical Universities in Rome and their collaborators for their assistance in gathering data. There is no pretention however of being exhaustive. This paper presents my personal interpretation of developments; an interpretation colored by my own experience as a former student and present teacher at the Faculty of Theology at the Gregorian University. A special word of thanks to Rev. Scott Brodeur, S.J. for his generous help in preparing this text.

Alfonsiana for Moral Theology (1960; run by the Redemptorists), the Patristic Institute *Augustinianum* (1969, run by the Augustinians), and the *Claretianum* for Theology of Consecrated Life (1972; run by the Claretians). The Pontifical Urbaniana University has its roots in the Urban College which was founded in 1627 with the purpose of forming clergy for the missions. In 1962, this Athenaeum was raised to the status of University. The Pontifical University of St. Thomas Aquinas *Angelicum* has its origins in the medieval *Studium Generale* of the Dominican Order in Rome. In 1577, the College of St. Thomas was established for Dominicans only, but in 1727 Pope Benedict XIII granted the right to confer academic titles in theology to other students as well. In 1906, the name *Pontificium Collegium Angelicum* was adopted for the College, which was to be called Institute in 1932 and then Athenaeum in 1942; in 1963, when the title of University was granted, the present name was introduced. It is run by the Dominicans. The Salesian Pontifical University was established in Turin, in 1940, as the *Pontificium Athenaeum Salesianum*; its transfer to Rome was decided on in 1965; the title of University was granted in 1973. The Pontifical University of the Holy Cross started in 1985 as the Academic Center of the Holy Cross and then became the Roman Athenaeum of the Holy Cross in 1990. The title of Pontifical Athenaeum was granted in 1995, the elevation to University in 1998. It is run by the Personal Prelature *Opus Dei*.

To complete the overview of the Roman Pontifical Institutions of higher learning the following have to be mentioned. The Pontifical Athenaeum of Sant'Anselmo, originated in 1687 and reestablished in 1887; it is run by the Benedictines. The Pontifical Athenaeum Antonianum, erected in 1933 and run by the Franciscans. The Athenaeum *Regina Apostolorum* started in 1993 and is operated by the Legionaries of Christ. There also exist the Pontifical Institute for Sacred Music (since 1911), the Pontifical Institute for Christian Archeology (since 1925), the Theological Faculty of San Bonaventura (run by the Conventuals; with medieval origins and a first papal charter in 1587; reestablished in 1905, and open to others than the Conventuals since 1973), the Pontifical Theological Faculty and Institute for Spirituality "Theresianum" (the

Faculty was erected in 1935, the Institute in 1964; it is run by the Carmelites); the Pontifical Theological Faculty "Marianum" (with medieval origins; established as such in 1955, it specializes in Mariology; it is run by the Servites of Mary), the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (erected in 1926 and transferred to Rome in 1964), the Pontifical Faculty of Educational Sciences "Auxilium" (run by the Daughters of Mary Auxiliatrix; origins in 1954).

The Roman Pontifical Academic Institutions constitute a galaxy of eleven Faculties or Institutes of Theology, nine of Philosophy, eight of Canon Law, four for Teachers of Religious Education, three for Social Communications, three for Languages (Latin and others), three for Spirituality, two for Missiology, two for Social Sciences, two for Culture and Religions, two for Psychology, two for Educational Sciences; furthermore there exist Faculties or Institutes for Church History, Liturgy, Environmental Studies, the Cultural Patrimony of the Church, Christian Archeology, Sacred Music, Pastoral Theology of Health Care, Family Life, Arabic and Islamic Studies.

It is a galaxy indeed because there are also satellites of these Institutions outside Rome, in Italy and throughout the world, through a complex system of aggregations and affiliations. It is an expanding galaxy at the moment; in the past it looked more like a quiet firmament full of guiding lights.

1. Before Vatican II: a Quiet Firmament.

General Characteristics

Like the other Catholic Universities, the Roman Institutions submitted their *vota* regarding the Second Vatican Council. A glance at the *vota* of the Roman universities - a kind of X-ray - is revealing for what they were on the eve of Vatican II. "The Curia that prepared the Council did ask for the help of the Roman professors, its traditional counsellors; more than the members of the Curia itself or the bishops in Rome and the region, these professors are involved." And these professors were quite willing to be involved. "...the

Roman centers of study meant to play at the Council their traditional role as the Vatican's official intellectuals, even before they provided the Council with its chief experts..." Even if we admit for many nuances, the main trend is clear. A good example is offered especially by the Lateran.

Once John XXIII turned the Roman college where he had done his ecclesiastical studies into a full-fledged university (May 17, 1959), the Lateranum appointed itself the watchdog of Catholicism[...]. The vota of the Lateran professors are impressive both for their volume and for the impression they give of already being conciliar drafts. A number of these men, who were already consultors to the Curia, evidently wanted to imprint the mark of their thinking on the future Council.

What these men had in mind seemed, to say the least, far removed from the aggiornamento of which John XXIII was speaking [...] they in effect sketched a plan as it were to bring four centuries of intransigent Catholicism to a climax, in regard both to the claims of the Roman Church and to protection against countless dangers, domestic and foreign, that were threatening it.

There was a yearning for dogmas.

This yearning[...] found expression under four major headings. First of all, to see to it that Vatican II gave solemn consecration to new privileges for Joseph and, of course, for Mary. The most fervent here were the Servites of the Marianum, the Franciscans of the Antonianum, and the Conventuals of the St. Bonaventure school of theology. They were better informed about the situation in the Vatican than many bishops were and they insisted as much on the spiritual maternity of the Blessed Virgin as on her role as mediatrix and corredemptrix.

A second objective: to lock the doors in the area of exegesis in order to check the laxity that had reappeared in the wake of the encyclical *Divino afflante Spiritu*. This time it was clearly the Lateran itself that was spearheading the drive, under the leadership of its specialist, Msgr Francesco

Spadafora. To obtain this objective he proposed a definition of the “unqualified inerrancy of the Bible”, since only this could drastically reduce the range of possible interpretations. In the background, a number of his colleagues were hoping that monogenism would be upgraded to the status of a truth of faith. A third urgent need: an irrevocable certification of the exclusive authority of Thomism in the teaching of philosophy and theology; on this point, the Angelicum and even the Benedictine Anselmianum agreed with the Lateran. A fourth and final concern and the one most emphasized: strenghtening the hierarchical structure of the Church by making obedience to the ordinary magisterium incumbent on all, in keeping with the example given by Pius X and Pius XII, to whom our authors constantly appealed. [...] Thus, almost a century after the definition of papal infallibility, many Roman theologians continued to think that an increase in papal prerogatives, which meant, secondarily, an increase of their own, was the best way to stress the distinctiveness of Catholicism and to preserve it against all attacks.

It was a matter[...]not simply of self-promotion but also of self-protection. As a result, the prevailing tone of the responses from the Roman universities was less positive than negative.[...] It was[...] a theology-against, the principal function of which was to identify errors and then to pillory them; thus the votum of the Carmelite faculty of theology attacked Henri Duméry, who just had been disciplined, and Pierre Teilhard de Chardin, who would be disciplined shortly before the beginning of the Council?

But amid the universal perversion of thought and morals nothing angered these men more than its infiltration into the bosom of the Church itself. [...]Whatever the name given to this undermining process - irrationalism, relativism, or subjectivism, or all three combined - it had to be combatted without truce or mercy in its many forms: exegetical, liturgical, moral, philosophical, and, finally, theological. In addition, these attackers still had their sights set on the French

"new theology": and especially on Henri de Lubac, even now, ten years after hierarchical lightning had struck him down.²

The Roman theologians not only formulated these *vota* like all the others were allowed to, but they were also more involved in evaluating the same *vota* than the others, since they were predominant in the preparatory commissions.³ Symbolic of the presence of the Roman Universities in the process of preparation was the role of Dutch Jesuit Sebastiaan Tromp, professor at the Gregorian University since 1929. He was secretary first of the preparatory theological commission and then of the doctrinal commission. As such he was the right hand of Cardinal Ottaviani.

These preparations of the Council express in their mechanisms and projects what the Pontifical Roman Universities had been for so many decades. In spite of the constant numerical growth in students (at the eve of the Council, the Gregorian counted 2802 students, the Lateran 1287, and the Angelicum 753), the Universities remained a small world: exclusively male and almost exclusively clerical and religious, with only priests teaching in one language: Latin. (The exception was the Program of Theological Studies for the Laity at the Gregorian). American Jesuit Philip Land, professor of Catholic Social Doctrine at the Gregorian, describes his

² "The Antepreparatory Phase: the Slow Emergence from Inertia (January, 1959 - October, 1962)", in *History of Vatican II*, general editor Giuseppe Alberigo, Vol. I. Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a new Era in Catholicism, edited by Giuseppe Alberigo, English version edited by Joseph A. Komonchak, Maryknoll-Leuven 1995, 55-166; here 136-140 ss: "Roman Theology Confronts the Council". Cfr. Andrea Riccardi, "I 'vota' Romani", in M. Lamberigts - Cl. Soetens, edd., *A la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven 1991, 146-168, and E. Fouilloux, "Théologiens romains et Vatican II", in *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994) 373-394. For more content and details: Antonino Indelicato, "Lo schema 'De deposito fidei pure custodiendo' e la preparazione del Vaticano II", in *Cristianesimo nella Storia* 11 (1990) 309-355.

³ Joseph A. Komonchak, "The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II (1960- 1962)", in *History of Vatican II*, Vol. I. (like in the preceding note), Chapter III, 167-356, passim.

experience in this respect; he arrived in Rome in 1955. He writes thus:

The Gregorian was home for the next twenty years. At my arrival, we Jesuits were celebrating well over four hundred years of existence as an order. My new post was in the world's largest priest factory. At that time, the Greg had 1,700 seminarians, a large graduate faculty in the sacred sciences, and 700 graduate students. The faculty of social sciences had been added to the sacred sciences about the end of World War II. In those days the language of instruction, including instruction in the social sciences, was Latin. I taught economics in the language of the Caesars. This proved only that it could be done, not that it should be. Finding words for abstract theory was easy enough. 'Theory of marginal productivity' is three Latin words, requiring only proper endings. The time, however, I put in trying to find words for institutional situations was enormous. How to say "strike", for example. I once even tried "yellow-dog contract" literally as *contractus canis flavi*. You can imagine the bewilderment of the students. Fortunately after a couple of years our faculty was able to escape from the incubus of Latin. The reason for the very large number of students at the Gregorian was the prestige it enjoyed among bishops and religious congregations of men. Especially for bishops, that prestige rested on their confidence in the institutions's orthodoxy. It was a safe place to send their candidates for the priesthood. Among the faculty were eminent teachers and writers. Some were seeking to push open the frontiers of theology, but for most, a strong factor in their selection was their assured orthodoxy?⁴

The Roman Institutions formed a united world, strictly regulated as far as discipline was concerned. Priests, seminarians and religious could not come to or stay in Rome without the permission of the Vicariate of the Diocese of Rome or the permission of their respective Superiors. There was a strict dress-code. In the

⁴ Philip S. Land, S.J., *Catholic Social Teaching. As I Have Lived, Loathed, and Loved It*, Loyola University Press, Chicago 1994, 18-19.

classrooms, students from the different Colleges and Religious Orders had their assigned seats. All students had to be present, at least for two thirds of the lectures.

Structures

Teachers were under no less control than students. As teachers they were ruled - since 1931 - by the Apostolic Constitution *Deus Scientiarum Dominus*, which in Rome was even more effective than elsewhere. The Constitution, dated May 24, 1931 and prepared mainly by professors in Rome, was published together with the *Ordinationes* of the then Congregation of Seminaries and Universities on June 12.⁵ The specificity of these Universities is stated right from the beginning: their scope is the cultivation of the so-called "sacred sciences" and connected subjects (Art. 1). All such Universities or Faculties depend for their establishment on the above mentioned Congregation, which has the ultimate authority over them and approves their Statutes and *ratio studiorum*. (Art. 4 and 5) A "Grand Chancellor" supervises them on behalf of the Holy See. (Art. 14) The Rector is nominated or at least confirmed by the same Congregation. (Art. 16) Professors need the *nihil obstat* from the Holy See. (Art. 21) The Constitution prescribes what has to be inserted in the Statutes of each University, for instance regarding the number of professors for each subject. (Art 20) Degrees are conferred in name of the Sovereign Pontiff (Art 35); no Honorary Degree can be given without special permission of the Holy See for each particular case. (Art. 40) The *Ordinationes* enter into more details: every three years a report has to be sent to the Congregation (art. 4) and the exam *de universa* has to last at least a full hour (Ord. 38).

Strict and stringent as it was, the Constitution was an expression of growing centralization in the Church, typical for the period. For the first time in history all Ecclesiastical Faculties received a common regulation. That meant a break with the original academic autonomy of Universities; a break that had already happened before because of the legislation of nation states. Often

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931) 241-284.

these states had restructured theological faculties; these had become centers more dedicated to erudition than to intellectual formation, more to specialization in the "positive" subjects than in dogma. Gone was the public discussion *de universa theologia* as the crowning conclusion of the curriculum; the compilation of a doctoral dissertation had taken its place. In the faculties that escaped this state control, there was also a loss of quality, at least in comparison with the Middle Ages. Once it had taken eight years in order to obtain the *Facultas legendi*; on the eve of the promulgation of the Constitution the "doctorate" (*laurea*) was easily and almost automatically obtained after only four years (*doctor romanus, asinus germanicus*). Pius XI had the intention to combine serious dogmatic studies with the acquisition of the so-called "positive" knowledge. The idea was to establish a coherent, organic and complete program of studies with a hierarchical order. Comprehensive exams were to be held. In that sense the Constitution was hailed as a great step forward.⁶

The Constitution hardly allowed for any participation of teachers in the running of their university or faculty. In Rome, the respective statutes adopted according to *Deus Scientiarum Dominus* in the years 1935-1936 did not create much space for collegial structures. Just two examples. The most monarchical University was the Gregorian. Its statutes of 1934 - which appeal very often to the Constitutions of the Society of Jesus - state that the Grand Chancellor is the Prefect of the Congregation of the Seminaries and Universities and that the Vice-Grand Chancellor - in reality the effective Chancellor - is the General of the Society of Jesus. The General presents three names to the Pope when a Rector has to be nominated and he nominates the Prefect of Studies, the deans and even the members of the Council of the Faculty. He also names the major "officials", like the Librarian and the Secretary General. This means that all consultative bodies are composed of people nominated by the General: the Senate is made up of the Rector, the Prefect of Studies and the Deans; the General Council of the

⁶ A. Bea, "La Costituzione Apostolica 'Deus Scientiarum Dominus'. Origine e Spirito", in *Gregorianum* 22 (1941) 445-466. Note that Bea was a member of the commission that prepared the Constitution.

University of the same officials to whom are added the Full Professors (needless to say, all of whom are nominated by the General) and here we find the only element of collegiality. The Council of each Faculty is formed by the Rector, the Prefect of Studies, the Dean and two Full Professors. If the General is the central and only authority for nominations, the same centrality is to be found in the fact that the Rector presides at all Councils, even the Council of the Faculty. This monarchical system has its roots in the Jesuit vow of obedience.

The Lateran's statutes of 1935 were somewhat more generous about collegiality. But again, it is the Grand Chancellor who proposes the person to be nominated Rector - in this case by the Congregation of Seminaries and Universities. Nothing is said about consulting others. There is more consultation when it comes to the nomination of professors: it is the task of the Rector, who first asks the *voluntatem* of the Council of the Faculty; that same Council is not nominated from above, like the one at the Gregorian, but consists of all Full Professors. It is the same Council that elects the Dean yearly; this election needs however the approval of the Rector. The Senate is composed of the Rector who is nominated and the Deans and Subdeans who are elected.

Programs

Teachers did not have much choice with regard to their teaching. *Deus Scientiarum Dominus* and the *Ordinationes* list carefully the obligatory subjects to be taught. As regards content, neo-scholasticism is imposed in the Faculties of Theology and Philosophy. As regards method, the so-called "scholastic method" with its speculative questions and the use of syllogisms is obligatory. The Gregorian makes it a point that only the "safer doctrine" is to be taught. The principal subjects have to be treated only *in scholis*, that is by lecturing. And so we have the reign of the *praelectio*; with the help of manuals, which often did not change much over the years. Texts of the past were quoted without the awareness of their historical dimension and so Neo-scholasticism exhausted itself in the repetition of the same terminology according to well-established formulas, which became ever more reductive and oversimplified.

Karl Rahner lamented in 1954 that "our textbooks of dogmatic theology look the same way today as they did 200 years ago"; they "are the splitting image of any treatise written over the last two centuries". He spoke of sterility resulting from the lack of historical awareness, or from naive historical research which limited itself "simply 'to refer', rather than to intelligently reconsider the thoughts of another."⁷ The experience of the sterility of the 1950's and 1960's on the part of students and their attempts to intellectually nourish themselves in a different way are described quite well by bishop Peter Henrici SJ, student and in turn professor at the Gregorian: "We learned something, however, in this school: to make very exact conceptual distinctions between what was actually said and what was not said in earlier doctrinal statements and definitions of faith, and, paradoxally, this became perhaps the most important contribution of neo-scholasticism to the coming council."⁸

Deus Scientiarum Dominus did foresee *exercitationes* (seminars), but they remained rather marginal; in the Faculties of Theology and Philosophy they were obligatory only from the third year on!

The uniformity was not without some pluralism; the charism and traditions of the several religious orders gave different emphasis and accents. And then there was a certain rivalry. The most clamorous case in those years was the attack by the Lateran against the Biblical Institute. In January 1960, A. Romeo, professor of Scripture at the Lateran, published in *Divinitas* the article "L'enciclica 'Divino Afflante Spiritu' e le 'opiniones novae'".⁹ It "criticized the Pontifical Biblical Institute... for abandoning the magisterium's positions and having become in effect a participant in what Romeo's intransigence saw as a vast campaign to substitute for the Church's faith a new Christianity inspired by Teilhard de Chardin

⁷ K. Rahner, "The prospects for Dogmatic Theology", in Idem, *Theological Investigations* I, Longman & Todd-Seabury Press, London-New York 1974, pp. 51-111, here 2-3, 9 and 12.

⁸ Peter Henrici, "The Council's development to maturity: An experience of pre-conciliar theology", in *Communio* 17 (1990), pp. 504-522, here 511.

⁹ *Divinitas* 4 (1960) 385-456.

and reminiscent of Masonry." The response of the Biblical Institute was immediate and strong. After failing to obtain a retraction and space in *Divinitas* to respond, it published a reply in one of its own journals in which it refuted Romeo's charges in great detail...".¹⁰ The controversy would go on for some time. During the preparation of the Council, Lattanzi of the Lateran would clash with Tromp of the Gregorian, Fr. Rosario Gagnebet OP of the Angelicum being in the midst; Tromp had submitted to the theological subcommission *De Ecclesia* a draft of the first chapter of the Constitution *De Ecclesia*, replacing an earlier draft of Lattanzi.¹¹ Opposing visions were presented even within the same university. At the Gregorian Fr. Sebastiaan Tromp held the doctrine that the Church started on Good Friday, with the death of Christ.¹² Fr. Timothy Zapelena did not agree and thought and taught that the beginning of the Church was to be seen at Pentecost.¹³

Material aspects

The Institutions were poorly staffed; Deans had no secretaries, professors no assistants. That has changed now for Deans, but not for professors, or hardly so. The Institutions had low operating costs and as far as they were run by a religious order, the professors - mostly belonging to that order - did not receive a salary. The presence of lay brothers meant that fewer employees were to be paid. Even today, the Roman Institutions have low operating costs. Their real financial situation is known only to a few, as far as I know. Especially for the Universities run by religious, expenses have soared because of the growing number of teachers not belonging to the respective religious orders, the growing administrative staff, the

¹⁰ History of Vatican II, (as in note 3) Vol. I, 278-281.

¹¹ F. Lattanzi, *Un uomo libero. Ugo Emilio Lattanzi*, Roma 1971, 160-166.

¹² *Corpus Christi quod est Ecclesia. III: De Spiritu Christi anima*, Romae 1960, p. 56-106.

¹³ *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Editio sexta recognita et aucta, Romae 1955, 140-196, especially 180-192. One wonders why these differences arose; we cannot suppose that old Fr. Zapelena was protesting against an ecclesiology that was unilaterally Christocentric - stressing the sacramental and hierarchical aspects - and more in favor of a more charismatic Church, based upon a pneumatological approach.

introduction of electronic equipment, and the founding of Institutes of specialization. The Lateran can count on the Holy See, the Urbaniana on *Propaganda Fide*, the University of the Holy Cross on *Opus Dei*, and the religious Universities on their respective Orders. But at least some have to resort to fund raising and the help of sponsors.

A Mission

Strictness in doctrine and austerity in life were predominant both for students and teachers, especially for those belonging to a religious order.

In the immediate postwar period in Rome, the basic aim of the [sic] religious life was to protect and transmit intact the basic underlying values, such as total consecration to the Lord, a striking austerity, an intense and personal prayer life, authentic and sincere fidelity to the Church, a spirit of service devoid of any career-minded ambition, burning apostolic zeal, and a strong cultural grounding, which tended to be predominantly if not exclusively philosophical and theological, although it was open to other aspects. [...] However, it cannot be denied that these values were often presented in a contingent historical form that was already outmoded. No distinctions were ever drawn between value and historical form, and even the slightest criticism of the latter was taken as an attack on the former and, therefore, immediately rejected by those in authority without even calm discussion.¹⁴

With all that strictness and austerity both students and teachers needed idealism. But there were also rewarding aspects. The professors knew they were actively participating in and even partly steering the great historical project initiated by Leo XIII through his seminal encyclicals, furthered by Pius X through his pastoral interests and radical reform of the Roman Curia, fortified by

¹⁴ Giacomo Martina, "The Historical Context in Which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born", in *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-Five Years After (1962-1987)*, ed. René Latourelle, Paulist Press, Mahwah NJ, 1988, 3-73, here 44.

Pius XI, the pope of the Catholic Action and the feast of Christ the King, and popularized by Pius XII, the first pope of mass audiences and the mass media. In a society ruined by the principles and the practices of the French Revolution of 1789, dominated by liberalism, undermined by free-masons and menaced by socialists, comunists and anarchists, a new Christianity had to be constructed. Indeed, it was the period of the Church Militant, with its neo-thomistic philosophy, its Catholic Action, its triumphant liturgy - the Eucharistic Congresses -, its centralization of the Curia, with the voice of the Roman Pontiff as authority on all matters. After the Second World War, efforts were made to make this historical project more up to date. The idea was to strenghten centralization by abolishing even venerated practices and traditions. Pope Pius XII considered holding a Ecumenical Council for this purpose. The preparatory commission, established in 1948, counted several professors of the Roman Institutions among its members.¹⁵ In 1951, plans for the Council were shelved, but the Roman teachers continued to prepare texts for the Pope and write advice for the Roman Curia.

Being involved in all that must have been quite satifying and rewarding, perhaps more than the teaching of future Bishops, Cardinals and Popes. The students on the other hand knew or hoped that enduring the strictness and the austerity of those times would do no harm to their ecclesiastical careers. That can be proven statistically.

2. Since Vatican II: an Expanding Galaxy.

How things changed when the Council finally started, and how rapidly! The Council did not just last the three weeks Tromp has foreseen and hoped for.¹⁶ The Council, which at its first General Meeting took matters into its own hands, was to turn down the

¹⁵ Andrea Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Bari 1988, 55 and 65; François-Charles Uginet, "Les projets de Concile Général sous Pie XI et Pie XII", in *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque...Rome 28-30 mai 1986*, Rome 1989, 65-78.

¹⁶ Oral tradition.

Roman projects on dogmatical questions like the Sources of Revelation and the Church. Almost immediately this had an effect within the Roman Universities. On November 18, 1962, Jesuit Henry Vignon told Dominican Marie-Dominique Chenu that Tromp and the other theologians of Pius XII were isolated, even within the Gregorian.¹⁷ Between the First and Second Session the battle went on in the Commissions; the "Romans" tried to save their projects on dogmatic and moral matters. Tromp and others had not yet surrendered. The Council would bring many radical changes for the Roman Institutions, but they escaped what some would have considered to be a peril: to be united in one *Pontificia Universitas Romana*.¹⁸ Still, changes were necessary. Not only because there was unrest among the students - they protested loudly about Latin and the too many class hours - or because some teachers left their chairs and the priesthood. The Council had to be implemented anyhow and, with more or less enthusiasm, staff and teachers put themselves to the task of reforming statutes and programs. The Pontifical Universities who in vain had tried to steer Vatican II were now being steered by the Council.

Structural changes

Let us first consider the statutes. The Conciliar Declaration on Education, *Gravissimum educationis*¹⁹ of October 28, 1965 dedicated its n. 11 to the Faculties of Sacred Sciences, asking for an "opportune revision of their own bylaws" and the adoption of more recent methods and teaching aids in order to lead the students on to more searching inquiries.²⁰ A world-wide consultation followed, a Roman commission wrote a synthesis, and an international meeting was held in Rome. Since it was impossible to write a whole new Constitution - too much was going on in the world of the Universities - transitory norms were agreed on: *Normae Quaedam*

¹⁷ Marie-Dominique Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, Cerf, Paris 1995, p. 113.

¹⁸ A. Stickler, "Pontificia Universitas Romana", in *Seminarium* 14 (1962) 651-670.

¹⁹ Vincenzo Sinistero, *Il Vaticano II e l'Educazione con la Dichiarazione su l'Educazione cristiana*. Genesi, testo, commento, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1970.

²⁰ All conciliar documents are quoted from the *Documents of Vatican II*, ed. Walter Abbott SJ, New York 1966.

ad constitutionem apostolicam "Deus Scientiarum Dominus" de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam, of May 20, 1968. They insisted on a stronger pastoral impact on teaching and research, they allowed for differentiation, continuous *aggiornamento*, and asked for "experiments" in view of a future Constitution. They also asked for the integration of teachers and students in the Faculty Councils. On the level of organization the key-words were collegiality, collaboration and "being organical".²¹

On the basis of the principle of collegiality - so absent in 1931 - the Faculties are to be run by a Council, of which not only all Full Professors are members, but also delegates chosen by the other professors and the assistants. The Council can be given a role in the election or designation of the Dean. The Senate is to be composed not only of the Deans, but also of a congruous number of Full Professors and of delegates chosen by the other categories of teachers. The same collegiality has to be observed in the election of the Rector and in the relations between the different organisms of the University; the same principle has to be introduced in the promotion of professors from one category to another. Even students have to become involved in the direction of the University - the *Normae* are however not specific on this point. It is clearly stated that female students can be admitted.

The rather radical changes brought by the *Normae* can be shown by the example of the new statutes of the Gregorian of 1969 and those of the Angelicum of 1974; they focus on government. At the Gregorian, the Senate comes first in the list of authorities; it has legislative power regarding the statutes and the *ordinationes* of the individual Faculties. In this body is foreseen the presence of assistants and students, elected by their peers. The Rector is still nominated by the Sovereign Pontiff, but after a consultation of the Senate and all full-time professors. Each Faculty is ruled by its Council that decides on specific programs and methods. This Council consists of all Full Professors and the delegates chosen

²¹ Giuseppe Baldanza, "La missione odierna delle Università e Facoltà di studi ecclesiastici", in *Seminarium* 20 (1968) 740-764.

respectively by the other professors, the assistants and students. The students must form at least 25% of the members, and at the most 33%! The Dean is elected by all the professors of the Faculty; the Rector - after consulting the Vice-Grand Chancellor - has to confirm this election.

At the Angelicum, the statutes of 1974 brought the following changes. The Senate consists of the Deans, the Major Functionaries, the Professors and a delegation of Students. The Rector is to be nominated by the Congregation for Education from a list of three candidates presented by all the Professors and by three students for each Faculty. The Faculty Council consists of all full-time professors and of 25% of students. The Dean is chosen by this Council, but has to be nominated (i.e. confirmed) by the Grand-Chancellor.

Eleven years after the *Normae quaedam*, the Apostolic Constitution *Sapientia Christiana*²² of April 29, 1979 was published after a long preparation.²³ It had to replace *Deus Scientiarum Dominus* and to implement the Second Vatican Council in a more complete way than the *Normae Quaedam*. The Congregation for Catholic Education remains the supreme authority and has as its task to approve the erection of Pontifical Universities and of the single faculties within them as well as to approve their statutes; the Rector (President) has to be confirmed by the same Congregation.²⁴ On the level of organization, some changes with regard to *Normae* had been made; changes that would oblige the universities once more to review their statutes. The principle of collegiality, introduced by the *Normae Quaedam* was to be maintained of course, but there are some corrections worth noticing. The *Normae Quaedam* insisted much on collegiality and participation: the Faculty was ruled by its

²² *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 469-521.

²³ Francesco Marchisano, "La legislazione accademica ecclesiastica. Dalla Costituzione Apostolica 'Deus scientiarum Dominus' alla Costituzione Apostolica 'Sapientia Christiana'", in *Seminarium* 32 (1980) 332-352; idem "La Costituzione Apostolica 'Sapientia Christiana'", in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 18 (1980) 166-188.

²⁴ Paolo Dezza, "La Constitution Apostolique 'Sapientia Christiana'", in *Nouvelle Revue Théologique* 101 (1979) 740-752.

Council, the Senate was considered to be above the Rector. *Sapientia Christiana* asks that the right balance be expressed in the statutes. Government has to be personal once more (invested in the Rector and the Deans, that is), but tempered by collegiality through representative bodies.²⁵ In the statutes of the different Universities written according to these principles we see a certain reduction of the presence of students in the representative bodies and the reinforcement of the position of the Rector and the Dean. Generally speaking, at the Gregorian and the Angelicum, the hierarchical principle is more present; in the other universities the principle of collegiality is more evident.

New programs

Sapientia Christiana confirmed the general direction of the *Normae Quaedam* about the programs of teaching more than it changed them. Its basic principles and content were of course indicated in the documents of the Council itself: the old defensive position, that took note of others only to refute them, was now to be left behind in favour of dialogue, required by the revolutionary statements of the Council.

The Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* states in fact that the "Church, constituted and organized in the world as a society, subsists in the Catholic Church, which is governed by the successor of Peter and by the Bishops in union with that successor", but also that "many elements of sanctification and of truth can be found outside of her visible structure". (n. 8) The Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio* is even more explicit. "Some, even very many, of the most significant elements or endowments which together go to build up and give life to the Church herself can exist outside the visible boundaries of the Catholic Church: the written word of God; the life of grace; faith, hope and charity, along with other interior gifts of the Holy Spirit and visible elements" (n.3). Therefore ecumenism has to become a discipline of its own in the

²⁵ A. Javierre, "Criterios directivos de la nueva Constitucion," in *Seminarium* 32 (1980) 353-371: ¿preferir el gobierno personal temperado por una oportuna presencia colegial de representantes? (p. 360).

theological curriculum. Non-Catholic authors are to be inserted in the current bibliographies; non-Catholic students can be admitted; non-Catholic teachers can be invited as visiting professors. The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate* asked for a whole new approach not only towards Judaism - that was not so surprising -, but also towards Islam and the great East-Asian religions (and tacitly towards all other religions).²⁶ The Council recalls "the spiritual bond linking the people of the New Covenant with Abraham's stock" (n. 4) and states that "upon the Moslems, too, the Church looks with esteem" (n.3). About the other Religions there are astonishing words: "The Catholic Church rejects nothing which is true and holy in these religions. She looks with sincere respect upon those ways of conduct and life, those rules and teachings which, though differing in many particulars from what she holds and sets forth, nevertheless often reflect a ray of that Truth." (n. 2) The Decree on the Missionary Activities of the Church *Ad Gentes* also contains some courageous statements. "The young Churches, rooted in Christ and built up on the foundation of the apostles, take to themselves in a wonderful exchange all the riches of the nations which were given to Christ as an inheritance. From the customs and traditions of their people, from their wisdom and their learning, from their arts and sciences, these Churches borrow all those things which can contribute to the glory of their Creator, the revelation of the Savior's grace, or the proper arrangement of Christian life". (n. 22) All this asked for a completely new attitude and approach. Programs about non-Christian religions had to be introduced, and "accommodation" had to be replaced by "inculturation".

The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes* asked for a dialogue with all people, believers or not. Just one phrase: "Whoever promotes the human community at the family level, culturally, in its economic, social, and political dimensions, both nationally and internationally, such a one, according to God's design, is contributing greatly to the Church community as well, to the extent that it depends on things outside

²⁶ See footnote 9, p. 662, of the edition of the conciliar documents by Abbott.

itself" (n. 44). The implications here are many. For the philosophical disciplines the approach of "the others" could no longer be practiced by the syllogisms of neo-Thomism. The appreciation of many aspects of contemporary secular society - the revolutionary Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae* is its most pregnant expression - had to have an effect on what in Moral Theology, Ethics and Canon Law had been taught up to then about the relation between Church and State or about Democracy.

The Council had already pronounced itself on the formation of the Church's ministers. The Decree *Optatam Totius* asks for a better integration of philosophy and theology (n.14). In theology, Scripture has to be the soul and dogmatic theology so arranged that the biblical themes are presented first; then the contributions of the Church Fathers and the later historical developments are to be presented; the next step should be speculation with the help of reason (exercised under the tutelage of St. Thomas Aquinas). There should be a more adequate understanding of the other Churches and ecclesial Communities. Students should be introduced to a knowledge of other religions (n. 16).

All of this is present in *Sapientia Christiana* where great stress is put on evangelization of culture as the purpose of the Ecclesiastical Universities.²⁷ Evangelization of modern culture is seen as a necessity in order to overcome the distance between faith and culture. It asks therefore for a profound knowledge of that culture and of a breaking out of the relative isolation of the traditional disciplines. What *Sapientia Christiana* was asking for in 1979 had already been put in practice however already in the Roman Institutions for over ten years. The same happened of course in other ecclesiastical universities and theological faculties. But am I wrong to suppose that for the Roman Universities these changes came about much more suddenly than elsewhere and were felt therefore as more radical and that the effort was more strenuous?

²⁷ Raimondo Spiazzi, "L'Università e la Facoltà Ecclesiastica nel contesto ecclesiale e culturale odierno", in *Seminarium* 32 (1980) 372-411.

Programs were radically reformed and treatises rewritten. For some it must have been difficult, but they obeyed. Others were already prepared for the new way of thinking and teaching. The years after the Council were a creative period, still bearing its fruits today. Even a quick glance at the programs can reveal the many changes that have taken place. The traditional Faculties of Theology, Philosophy and Canon Law had to reform radically what already existed; besides, new institutes or programs dedicated to Psychology, Social Communications, Environment, Judaism, Islam, Chinese Studies, Cultural Heritage etc. were erected. One can truly speak of an expanding galaxy. The expansion is also to be observed in the number of students; after a drop in some Universities, it was to pick up again. The “galaxy” now serves 20.000 students, 12.000 of them in the six existing universities (3500 at the Gregorian; 1700 at the Angelicum; 3000 at the Lateran; 1200 at the Urbaniana). There is a growing presence of female students: 20 % at the Gregorian (1998), 27 % at the Urbaniana (1997) and 50 % at the Salesian University (1998). We notice also the presence of female teachers (20% in the Gregorian).

A threefold mission

The training of students is the first of the three tasks which in my opinion the Roman Institutions have to fulfill. It should be remembered that the majority of these Institutions were originally founded for training ecclesial leadership. However what do these Institutions offer to their students?²⁸ Since they are more international than ever, especially with regard to the student-body that represents over 130 nations, these Universities can convey in a privileged way an experience of universality, or better still, catholicism. While being exposed to a true experience of internationality and diversification, students learn to maintain or foster unity.

²⁸ Philip J. Rosato, "Perché studiare teologia a Roma?", in *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, a cura di Karl H. Neufeld, Queriniana, Brescia 1983, 495-520.

Here the link is to be made with my next point: inculturation.²⁹ If we take the contextualization of theology as an example of what has to be done in the process of inculturation, we discover the riches brought about not only by programatic theologies like Black Theology, Liberation Theology, Political Theology and Feminist Theology, but also by regional theologies (like Philipino Theology or American Theology - the list of titles is endless).³⁰ While reflecting on this contextualization some questions arise however. Which criterion is to be adopted so as to individualize a given context?³¹ Great entities like the "Third World" contain many contexts in themselves, while political entities (the state) are theologically irrelevant and do not always coincide with cultural identity. To take cultural identity as the sole criterion could lead to a possible fragmentation of theological discourse and to the isolation of any given contextualized theology. In addition there always lurks the danger that when carried to its extremes, contextualization leads to an acritical and unscientific parochialism, even to a blind creation of ideology. While continuing the contextualization of theology and of Catholic discourse as such, at the same time it seems necessary to develop a "planetary" theology. It must be a discourse that takes as a starting point the common context of the whole human race, whose fundamental unity ought to be stressed together with the universality of human rights and of the original Christian message. Dialogue with different cultures and modern culture as such has to be dynamic and dialectical, otherwise it is not real dialogue. The internationality and the centrality of the Roman Institutions offer a unique, although not exclusive chance and opportunity, to be a selfconscious partner in

²⁹ For a description see Marcello de Azevedo - Hervé Carrier, "Inculturation", in René Latourelle - Rino Fisichella edd, *Dictionary of Fundamental Theology*, St. Paul's, Middlegreen U.K., 1994, 500- 514.

³⁰ E. Riviera, "Toward a Filipino Theology", in *Philippiniana Sacra* 14 (1979) 59-77; J. Wright, "Meaning and Characteristics of an American Theology", in *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Twenty-Sixth's Annual Convention* (1971), New York 1972, 18-32. More titles: Marcel Chappin, "Religione e regionalità. Riflessioni sulla contestualità della teologia e della catechesi", in *Scienze umane e religiose. Studi e ricerche*. ESUR, Messina 1988, 7-27.

³¹ Cfr. Marcel Chappin, "Contextual Theology", in René Latourelle- Rino Fisichella, *Dictionary of Fundamental Theology* 1097-1102.

that dialogue. Of course, Rome stands more for reflection than for revolution; but what is wrong with reflection?

The third task of the Roman Institutions - not chosen by them, but also the consequence of their mere physical presence - is the ongoing function of being advisers to the Holy See. Quite a number of the permanent consultants of the Congregations of the Curia - their names can be found in the *Annuario Pontificio* - teach in Rome. And then of course individual professors are invited to give advise *ad hoc*. Symbolic of this special link is the fact that the last three Secretaries of the Congregation for Education have been Rectors of, respectively, the Salesian, the Urbaniana and the Gregorian Universities.

The Pontifical Universities and other Academic Institutions in Rome try to serve in their own way the Church in its dialogue with the world. They do this - as far as I know - in collegial collaboration, but without too many structures. Of course, since the foundation of URBE (the Roman Union of Ecclesiastical Libraries in 1991, becoming technologically operative in 1994), the libraries united in one network have to obey the rigid laws of hardware and software. There is an exchange of teachers. The Registrars (called Secretary Generals) gather from time to time to discuss points of common interest, as do the Treasurers. Furthermore there exists the Committee of Rectors which meets a few times a year.

The Pontifical Universities in Rome form a separate group with regard to the other Pontifical and Ecclesiastical Universities, and even more so with regard to Catholic Universities in general. May their specificity be a fruitful contribution to the common effort of all Catholic Universities in order to serve humanity on its way to its true destiny of peace and good will.

COMENTARIO:
LAS UNIVERSIDADES CATOLICAS ESPAÑOLAS ENTRE
LAS FRANCESAS Y LAS ROMANAS

José Manuel Sánchez Caro

A la vista de los trabajos de P. Valdrini sobre las universidades católicas francesas y M. Chappin sobre los ateneos y universidades romanas, mi compromiso consiste en ofrecer un comentario a lo que ellos tan competentemente han dicho. Un comentario, sin embargo, que no se centra sólo en su trabajo, sino

trata de la supresión de las facultades eclesiásticas (teología y derecho canónico) en las universidades públicas españolas. Hay que recordar que en España, según una de las tradiciones europeas más comunes, las universidades fueron en su origen reales y pontificias. Esto significa que fueron fundadas por los reyes de León, de Castilla o de otros reinos, primero, y por los reyes de España después. La búsqueda del apoyo pontificio tenía como finalidad conseguir que los grados de las universidades que lo conseguían -recibiendo con ello el calificativo de “pontificias”- tuviesen validez en toda la cristiandad. Así, por ejemplo, la Universidad de Salamanca, fundada en 1218 por el rey Alfonso IX de León y afirmada jurídicamente por el estatuto que le dio Alfonso X el Sabio en 1254, es confirmada por el papa Alejandro IV en 1255, “con previo consejo y asentimiento del obispo y cabildo de la ciudad de Salamanca”, concediendo la codiciada *licentia ubique docendi*, para que los graduados en ella pudieran enseñar en todo el mundo... excepto en Bolonia y París¹.

Por supuesto, al igual que en toda la Europa medieval y renacentista, nunca se cuestionó en España la naturaleza católica de estas universidades públicas, de acuerdo con la característica de estado confesional católico que España siempre tuvo durante estos siglos. Así pues, en España -como en el caso general de Europa- no existe una tradición de universidad que no fuera fundada por los poderes públicos, es decir, no existieron nunca -hasta finales del siglo XX- lo que ahora llamamos universidades privadas, universidades libres o universidades católicas.

Así se mantuvieron las cosas prácticamente hasta el siglo XIX. A comienzos de este siglo se explicaban artes o filosofía, cánones y teología en 24 facultades teológicas españolas -varias de ellas integradas en universidades de la nación- y en 45 seminarios,

¹ Cf A. García y García, “Los difíciles inicios (siglos XIII-XIV)”, en M. Fernández Álvarez (dir.), *La Universidad de Salamanca. I: Trayectoria histórica y Proyecciones*, Acta Salmanticensia 47 (Salamanca, Universidad de Salamanca 1989) 18-19; el texto entrecomillado pertenece a la bula del papa Alejandro IV de 6 de abril de 1255; cf. también F. Cardini/M.T. Fumagalli (eds.), *Universidades de Europa* (Milán, Anaya 1991) 94-103 (J.E. Ruiz Doménech); A.M. Rodríguez Cruz, *Historia de la Universidad de Salamanca* (Salamanca. F.R. Areces 1990) 73-77.

así como en numerosos estudios generales de diversos institutos religiosos². En 1807 se suprimen varios centros y además se imponen desde el gobierno a las facultades de teología una serie de textos y manuales, algunos de abierta orientación galicana y jansenista, lo que crea una seria preocupación en los obispos españoles. A partir de este año se crean varias comisiones en las Cortes, el parlamento español, para estudiar la reforma eclesiástica que se venía fraguando y que, naturalmente, afectaba también a la organización educativa. Con la orientación propia del despotismo ilustrado de la época, la universidad inicia ahora su secularización, alejándose cada vez más del patrocinio y la tutela eclesiástica en que había vivido. Se suprimen los cancilleres de las universidades, que solían ser los obispos del lugar; se insiste constantemente en que la enseñanza de la filosofía y la teología se haga en los seminarios, bajo la vigilancia de cuanto se ordene en las universidades del Reino; se imponen libros de texto y se propone que los catedráticos para los seminarios diocesanos sean escogidos de entre los que más lo merezcan “por su adhesión al trono de la reina, nuestra señora, y a las libertades patrias” (Real Orden de 1835). En 1842 se suprime la antigua facultad de cánones, integrando sus enseñanzas en la facultad de derecho. Y, en fin, de acuerdo con el Concordato de 1851 entre España y la Santa Sede, se dicta una disposición en 1852, que suprime todas las facultades de teología existentes en las universidades del Reino, disposición que será definitivamente ratificada en 1868. A partir de 1852, y con algún pequeño intervalo no demasiado significativo, los grados en teología y cánones se

² Para esta sección cf F. Martín Hernández, “Supresión de las Facultades Eclesiásticas”, en A. García y García (ed.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado, su futuro* (Salamanca, UPSA 1989) 84-94; M. Andrés Martín, “La supresión de las facultades de teología en las universidades españolas (1845-1855)”, *Anthologica Annua* 18 (1971) 585-655; Id., *La supresión de las facultades de teología en las universidades españolas (1845-1855)* (Burgos 1976); el estudio más reciente que conozco sobre la cuestión es el de J.L. González Novalín, “Cien años de estudios eclesiásticos en España”, en J.M. Piñero (ed.), *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de la historia de la Iglesia en España (1892-1992)* (Roma, Pontificio Colegio de San José 1992) 15-44; una visión general de la universidad española en estos años, en M. y J.L. Peset, *La Universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal* (Madrid 1974).

conferirán en los seminarios de Toledo, Valencia, Granada y Salamanca, a los que se añadirá más tarde Santiago de Compostela.

La supresión rompía así una larga tradición española y europea. No había sido sólo una decisión del gobierno de turno, sino que en cierto modo venía también a responder a un deseo de independencia por parte de los obispos españoles, que no aceptaban la ingerencia regalista del gobierno en las facultades de teología, limitando el número de los que estudiaban, imponiendo profesores e, incluso, planes de estudio y libros de texto, sin contar para nada con ellos. Bien es verdad que el gobierno seguirá influyendo en los seminarios, sobre todo porque los obispos necesitaban medios económicos para sostenerlos, medios que recibían en gran parte del Estado. Además, para conseguir que los grados conferidos en los seminarios tuviesen alguna validez, era imprescindible que estuviesen incorporados de alguna manera a la universidad. Por lo demás, la asignación económica del Estado a los seminarios será cada vez más pequeña y el reconocimiento de los títulos allí conferidos pronto será negado. Así estaban las cosas cuando finalizaba el siglo XIX.

El 5 de junio de 1896 el papa León XIII erigía en las cinco diócesis antes citadas otras tantas facultades de teología y derecho canónico, dejando abierta la puerta para que pudiese erigirse también una facultad de filosofía escolástica. Se trataba de centros eclesiásticos, no propiamente de universidades y su nivel intelectual no llegó nunca a ser verdaderamente relevante. Pocos años antes, en 1892, los jesuitas, que contaban con un puñado de buenas facultades internas de teología en España, fundaban en Comillas, lugar de la costa cantábrica en el norte de España, una universidad pontificia y eclesiástica, que nace con las facultades de teología, filosofía y derecho canónico, además de cuidar de un modo especial la formación humanista. Esta institución y el recién nacido Colegio Español de San José en Roma, fundado por Mosén Domingo y Sol y sus sacerdotes operarios el mismo año que la Universidad de

Comillas, serán las dos instituciones que en la Iglesia española den el tono de la ciencia eclesiástica durante los siguientes 25 años³.

En 1931, el mismo año en que se instaura en España la Segunda República y se extiende una violenta ola de anticlericalismo por todo el país, publica el papa Pío XI la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*. Con ser importante la orientación positiva que este importante texto añadía a los estudios teológicos, lo verdaderamente decisivo en España fue la necesidad de que las facultades eclesiásticas necesitasen la aprobación de la Santa Sede para existir y tuviesen que cumplir las condiciones de profesorado y de medios que se exigía para ello. Ninguna de las facultades españolas las cumplía, excepto las existentes en la Universidad Pontificia de Comillas, y en consecuencia fueron suprimidas. Además, en 1932 el gobierno de la República disuelve por decreto la Compañía de Jesús, por lo que la mayoría de los jesuitas de Comillas hubieron de marcharse. Afortunadamente la universidad-seminario de Comillas pertenecía a la Sede Apostólica y pudo permanecer en funcionamiento con otros profesores. Así, en vísperas de una guerra, la Iglesia española no contaba con ninguna universidad católica; sólo la Universidad Pontificia de Comillas, centro exclusivamente eclesiástico y a medio rendimiento, mantenía un cierto nivel y formaba, junto con las universidades y ateneos romanos, las personalidades intelectuales eclesiásticas y la mayoría de los futuros obispos. Pero aún este poco fue arruinado por causa de la guerra civil de los años 1936-1939.

Inmediatamente después de ella, el año 1940, el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, que sería después cardenal y arzobispo primado de Toledo, toma la iniciativa de restaurar los estudios de teología y cánones en el ámbito universitario más ilustre

³ Para esta época y los años que siguen cf J.I. Tellechea Idígoras, “Restauración de las facultades eclesiásticas”, en A. García y García, *La Universidad Pontificia de Salamanca* op. cit 95-106; J.L. Novalín, “Cien años de estudios...” op. cit. 20-44; sobre la fundación de la Universidad de Comillas cf. N. González Caminero, *La Pontificia Universidad de Comillas. Semblanza histórica* (Comillas 1942); así como el estudio colectivo “Primer Centenario de la Universidad Pontificia de Comillas, 1892-1992”, número monográfico de *Miscelanea Comillas* 50 (Madrid 1992).

de la historia de España, en Salamanca. Se discutió la posibilidad de integrar la teología en la universidad pública, retomando su clásica presencia histórica en la universidad, pero no estaban los tiempos para volver a repetir la triste andadura del siglo XIX, que había concluido con su expulsión de las aulas universitarias. La Universidad Pontificia de Salamanca nace, por tanto, de la iniciativa del obispo de Salamanca en la postguerra española, si bien con dos rasgos nuevos muy importantes: no será una universidad diocesana, sino de toda la Iglesia española; y no será tanto una nueva universidad, cuanto la restauración de las antiguas facultades de teología y cánones en un ámbito universitario jurídicamente nuevo, pero ligado a la tradición universitaria salmantina. Ambas características, perfectamente documentadas, se mantendrán en esta universidad a lo largo de los años.

2. Las cuatro universidades de la Iglesia

Hasta 1990 las únicas universidades no públicas existentes en España fueron las universidades de la Iglesia, pues no existía posibilidad legal de crear universidades independientes del Estado. Las universidades de la Iglesia tenían un estatuto peculiar. Hemos estudiado el nacimiento de las dos más representativas, la Universidad Pontificia de Comillas y la Universidad Pontificia de Salamanca. Pero, en realidad, el panorama de los estudios católicos universitarios era algo más complejo. En efecto, los jesuitas habían ido creando centros profesionales y técnicos, que tenían un claro prestigio. Así, en Deusto se funda en 1881 el “Colegio de Estudios Superiores”, que pasará a llamarse en 1916 “Universidad Comercial” y que, desde sus comienzos, se dedicaba a los estudios empresariales y a la formación de directivos de empresas. Iniciativas semejantes fueron la creación en Madrid a principios de este siglo del “Instituto Católico de Artes e Industrias” (ICAI), que impartía estudios de ingeniería civil, mientras que en Barcelona se pone en marcha en 1916 el Instituto Químico de Sarriá. Pero ninguno de estos prestigiosos centros tenían en la España anterior a la guerra civil consideración de universidad. Y la misma dificultad subsistía en los tiempos de la posguerra. Tanto Comillas, como Salamanca y Deusto -éste sólo en parte- comienzan a tener un estatuto reconocido de

universidad al amparo del Concordato entre España y la Santa Sede de 1953. Por lo que se refiere a las universidades no públicas, este concordato ratifica el acuerdo de 8 de diciembre de 1946 entre el Gobierno Español y la Santa Sede, por el que se reconocía la existencia de las “Universidades Eclesiásticas” Pontificia de Salamanca y Pontificia de Comillas y se les concedía una dotación económica exigua, que pronto se convertiría en insignificante, pero no se suprimiría hasta 1976. Además, se reconocen “a todos los efectos” los “grados mayores” en ciencias eclesiásticas, si bien se trata de un reconocimiento limitado a otorgar la habilitación para ser profesor en “disciplinas de Letras” en centros dependientes de la autoridad eclesiástica.

La realidad universitaria de la Iglesia, sin embargo, seguía moviéndose y era necesario buscar un reconocimiento para los grados que estas dos universidades conferían en ciencias no eclesiásticas, así como los que ya otorgaban los diversos centros dirigidos por jesuitas y -posiblemente esto fue decisivo- los grados que iba a conferir la Universidad de Navarra, patrocinada por el Opus Dei, que ya empezaba a funcionar, sin olvidar que las titulaciones en ingeniería del ICAI de Comillas en Madrid habían sido reconocidas oficialmente en 1957. Es así como se llega al Convenio de 5 de abril de 1962 entre la Santa Sede y el Estado Español, sobre reconocimiento de efectos civiles a los estudios de ciencias no eclesiásticas en las “Universidades de la Iglesia” (tal será desde ahora la denominación oficial de estos centros en España, todavía vigente). Los estudios se reconocen con unas determinadas condiciones: que las titulaciones universitarias sean aprobadas por el Ministerio de Educación, que se atengan a los programas de las universidades públicas y que se tenga un número determinado de profesores numerarios, los cuales hayan aprobado sus concursos de cátedra en universidades públicas; si esto no fuere posible, los alumnos deberán realizar un examen final complejo ante tribunales mixtos, formados por profesores de la universidad de la Iglesia respectiva y de universidades públicas. Este régimen, todavía vigente en parte para las cuatro universidades de la Iglesia, es el que se aplicó de manera consecuente e hizo posible la existencia de estas

universidades, es decir, de la Pontificia de Salamanca, Comillas, Deusto y Navarra.

En efecto, la Universidad Pontificia Comillas (a partir de este momento pierde la preposición “de” en el título) se traslada a comienzos de los años 70 a Madrid, acoge en su seno al ICAI e inicia su actual andadura con muy diversas titulaciones y un número de alumnos, que en la actualidad sobrepasan los 15.000; la Universidad de Deusto reúne sus titulaciones en Bilbao y San Sebastián, además de integrar la facultad de teología de los jesuitas de Oña, y compone un centro prestigioso con diversas y variadas titulaciones, entre las que sobresalen las ciencias económicas y empresariales, con unos 15.000 alumnos. Salamanca tarda más en reaccionar, pero poco a poco va configurándose como una universidad con doble campus en Salamanca y Madrid y estudios prestigiados de psicología y comunicación, con unos 10.000 alumnos. La Universidad de Navarra, la más joven de las cuatro universidades de la Iglesia, fundada por el creador del Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer en 1952, si bien empezará a funcionar de hecho a finales de los años cincuenta, se establece en Pamplona, con extensiones en Barcelona y otras ciudades; cuenta con unos 20.000 estudiantes y, entre sus estudios, son muy prestigiados los de medicina, comunicación y arquitectura⁴.

En este momento es creada por la Santa sede en la vecina nación de Portugal la Universidade Católica Portuguesa, nacida por iniciativa de la Conferencia Episcopal Portuguesa en 1967 y reconocida por el gobierno portugués en 1971. Su sede central se halla en Lisboa, aunque tiene varios centros en distintas ciudades portuguesas, contando en la actualidad con un total de 11.000 estudiantes.

⁴ Sobre el concordato y la situación en la Iglesia española de esta época, cf R. García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España. V: La Iglesia en la España contemporánea* (Madrid, BAC 1979) 676-82; los textos a que aquí se hace alusión se encontrarán en el apéndice a este volumen, 745-50; 754-65; 767-70. Sobre la universidad de Deusto puede verse *Sapientia Melior Auro* (Bilbao, Universidad de Deusto 1996); una presentación sumaria de estas y otras universidades católicas, en la edición especial del *Boletín de la FUCE* de setiembre de 1997.

3. La universidad católica en la España democrática

Tras la muerte de Franco y con la restauración de la democracia en España, tanto las relaciones del Estado Español con la Iglesia católica, como el panorama general universitario español cambian notablemente y con ello también el estatuto de las universidades de la Iglesia, que son consideradas “universidades católicas” por el Anuario Pontificio desde 1954, aunque este nombre no se usa todavía en nuestro país.

Efectivamente, por lo que se refiere a las relaciones Iglesia y Estado, el concordado de 1953 estaba ya caduco y es sustituido por una serie de acuerdos entre la Santa Sede y el Gobierno Español, que se van firmando entre 1976 y 1979. En el acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales de 3 de enero de 1979 se reconoce el derecho de la Iglesia a crear centros universitarios, que deberán atenerse a la legislación civil vigente en el momento de ser creados, si bien se aceptan los derechos adquiridos de las cuatro universidades de la Iglesia existentes en ese momento⁵.

Desde el punto de vista de la vida universitaria, en 1983 se promulga la importante Ley de Reforma Universitaria, que sustituye al antiguo ordenamiento legal académico. Por primera vez en la historia española un texto legal prevé la creación de universidades privadas o de iniciativa social, previsión que se traduce en hechos durante el gobierno socialista de Felipe González mediante un Real Decreto de 1990, que regula las exigencias para la creación de centros universitarios públicos y privados. Apoyándose en esta normativa legal, nacen dos nuevas universidades de inspiración cristiana. En 1991, y como resultado de la federación de una serie de centros de enseñanza superior de los jesuitas y de la diócesis de Barcelona, nace en esta ciudad la Universitat Ramon Llull, que cuenta en la actualidad con unos 15.000 estudiantes. Dos años después, en 1993, un grupo de laicos católicos, la Asociación Católica de Propagandistas, fundada por el que después sería

⁵ Puede verse el texto en R García-Villoslada (ed), op. cit. 776-9.

Cardenal Ángel Herrera Oria, crea en Madrid la Universidad San Pablo CEU, que es el último escalón de una serie de centros de estudios universitarios (CEU), que esta asociación mantenía en la capital de España. En la actualidad tiene unos 9.000 estudiantes.

A estas últimas ha de añadirse la creación de las universidades católicas de Avila y Murcia a finales de los 90, ambas nacidas por iniciativa personal de los respectivos obispos diocesanos; la primera ya ha sido oficialmente reconocida por el gobierno español y probablemente lo será también la segunda, aunque una y otra deben todavía afirmarse y consolidarse en el hoy variadísimo panorama universitario español, donde la nueva ley universitaria ha hecho que nazcan -entre públicas y privadas- más universidades de las que ya existían en España al publicarse esa ley⁶.

4. Universidades católicas francesas y españolas

En el marco de este estudio llega ahora el momento de establecer un diálogo sobre la historia e identidad de las universidades católicas francesas -a partir de la exposición del profesor Valdrini- y las españolas, sin olvidar la católica portuguesa. Con ello, sin duda, se afinará nuestra perspectiva y obtendremos elementos nuevos a la hora de perfilar los elementos necesarios para construir el paradigma de las universidades católicas adecuado a nuestro tiempo en vísperas del año 2000.

Universidades españolas y francesas, aparte sus tradiciones específicas muy ricas y antiguas, tienen y han tenido muchos elementos comunes, sobre todo desde la reforma universitaria napoleónica, que afectó profundamente a nuestra organización universitaria. Por otra parte, la creación de las actuales universidades católicas, sobre todo por lo que se refiere a Salamanca y a Comillas,

⁶ Sobre la evolución de la universidad española en estos últimos años cf Consejo de Universidades, *Una década en la Universidad española (datos y cifras)* (Madrid 1996); F. Michavila/B. Calvo, *La universidad española hoy. Propuestas para una política universitaria* (Madrid, Síntesis 1998); y los diversos trabajos del "Dossier: hacia la universidad del futuro", en *Sociedad y Utopía*. Revista de Ciencias Sociales 7 (Madrid 1996) 73-202.

se debe en gran parte a una reacción parecida a la que hizo nacer las universidades francesas. Allí fue la supresión de las facultades teológicas debido a las consecuencias de la revolución francesa; aquí, el mismo hecho, nacido más tarde a causa de la corriente laicista de la ilustración. En ambos casos se ha recorrido el camino que va desde el estatuto de universidad eclesiástica al de universidad católica, con todas las diferencias que ello implica. Consecuencia de esta historia es otro punto en común, la presencia de facultades de teología en las cuatro universidades españolas de la Iglesia, como en todas las francesas, sin olvidar en este punto a la universidad portuguesa; así como la presencia del derecho canónico en tres de esas universidades españolas, al igual que en algunas de las francesas. Un hecho que no es demasiado significativo en el panorama francés es el de la presencia de facultades eclesiásticas (teología, filosofía) fuera del marco universitario. Mientras que en Francia apenas hay una (el centro Sèvres), más la facultad de teología de Estrasburgo, que es un caso especial, en la Iglesia española existen en este momento, además de las facultades de teología de las cuatro universidades de la Iglesia, otras siete, número a todas luces excesivo, si tenemos en cuenta los profesores y alumnos realmente existentes.

Otro punto en común viene de la presencia de la Iglesia en estudios técnicos. De hecho, algunas de las universidades católicas francesas nacen recogiendo varias escuelas técnicas que ya existían; lo mismo sucede, con diversos matices, en Comillas, Deusto y Ramon Llull, si bien en el caso español la iniciativa de estas escuelas profesionales o técnicas ha sido mayoritariamente de los jesuitas.

Como sucede en las universidades católicas francesas, las seis universidades católicas españolas más la universidad portuguesa ofrecen una gran variedad de estudios en ciencias humanas, sociales, técnicas y de la salud. Sólo la Universidad de Navarra en España y la Universidad de Lille en Francia tienen facultad de medicina. El número de alumnos por universidad en uno y otro país es bastante semejante y oscila entre 10.000 y 20.000; en el total, los alumnos de los centros universitarios católicos españoles son unos 90.000 y representan aproximadamente el 5/6 % del total de alumnos

universitarios españoles. La universidad portuguesa se mueve también en estos números relativos.

Tanto las universidades católicas francesas, como las de España y Portugal son centros que gozan de prestigio entre las universidades de sus respectivos países y son muy solicitadas por los estudiantes. La identidad católica de estos centros es indiscutible y es aceptada por todos en líneas generales. A ello se añade que -a pesar de las inevitables tensiones en algunos casos- las relaciones con otras universidades del país de origen, de Europa y del resto del mundo - en el caso español y portugués especialmente con universidades iberoamericanas- sean fluidas y plenamente abiertas. Basta echar una ojeada a la participación de estas universidades en asociaciones internacionales y en programas universitarios de la unión europea, sin olvidar la gran variedad de convenios suscritos, para convencerse de que las universidades católicas de las que hablamos son centros abiertos al amplio mundo de la cultura sin complejos y sin más límites, que los que puede tener cualquier otra universidad.

No faltan sin embargo las diferencias. Así, las cuatro universidades españolas de la Iglesia tienen un estatuto jurídico especial, que proviene del acuerdo de 1979 entre la Santa Sede y el Gobierno Español sobre enseñanza, heredero en parte del viejo concordato de 1953; y parecido es el caso de la Universidad Portuguesa. Por otra parte, las universidades San Pablo CEU y Ramon Llull han nacido con el estatuto jurídico de universidad privada, de acuerdo con el Real Decreto de creación de universidades públicas y privadas, estatuto éste que es imposible en Francia, puesto que no existe normativa al respecto.

Asimismo, tanto en España como en Portugal los títulos oficiales son reconocidos por el Estado y tienen la misma validez que los de cualquier otra universidad, si bien en el caso de las universidades de la Iglesia han de cumplirse algunas condiciones especiales. En este sentido la posición de estos centros es algo más ventajosa que la de las universidades francesas. Por el contrario, éstas gozan de una cierta financiación estatal, como sucede en la

universidad portuguesa, mientras que ninguna de las españolas recibe financiación directa del presupuesto nacional del estado.

Finalmente, se debe decir que, al contrario de lo que sucedió en Francia y en Portugal, la Iglesia española nunca tuvo una planificación de centros universitarios. En España las universidades católicas existentes han nacido de iniciativas concretas, bien de algún obispo, de los jesuitas, o de asociaciones cristianas. La Universidad Pontificia de Salamanca, que es actualmente universidad de la Conferencia Episcopal Española, tiene este estatuto no desde su fundación -aunque fue patrocinada y apoyada por numerosos obispos- sino a partir de lo establecido en sus estatutos de 1976.

En cualquier caso, las universidades católicas francesas, españolas y portuguesa, con una historia en parte común y en parte diferente, son en este momento centros universitarios vivos, conscientes de su identidad universitaria y católica, sabedores de las dificultades existentes para mantener esa identidad en la sociedad actual y animados por un claro espíritu de apertura y un notable esfuerzo de diálogo con las demás instituciones universitarias de sus respectivos países y del mundo entero.

5. La galaxia de ateneos romanos y las universidades católicas en la Iglesia

El segundo polo de diálogo y comentario es el de los centros romanos, cuyo panorama ha sido definido por el profesor M. Chappin como una galaxia en expansión. Galaxia por el gran número de centros, que siguen multiplicándose; galaxia quizá porque no faltan estrellas que, desde hace mucho tiempo, brillan con luz propia y extienden esa luz a todos los rincones de la Iglesia. Efectivamente, a poco que se conozcan los ateneos y universidades eclesiásticas - éste parece el adjetivo más adecuado- de Roma, no puede uno por menos de notar la variedad y riqueza existente. La Iglesia española, concretamente, debe mucho a centros como la Universidad Gregoriana, el Instituto Bíblico, el Angelicum, el Laterano y tantos otros, que ofrecieron y siguen ofreciendo sus aulas, sus profesores y sus bibliotecas especializadas como un notable y cualificado servicio

a nuestra Iglesia y a nuestra cultura. Por otra parte, en este caso no cabe una comparación. Los centros universitarios romanos son peculiares y no se adaptan en este momento a lo que es el modelo universitario europeo, seguido -con muchísimas variantes y no pocos matices- por todas las universidades católicas de que estamos hablando. Por ello, quizá, sea mejor establecer un diálogo con estos centros, intentar señalar algunos elementos que, en mi modesta opinión, serían bienvenidos dentro del mundo universitario católico europeo. Podrían ser puntos de partida para dibujar el específico paradigma de estos centros, que ha de coincidir en muchas cosas con las demás universidades católicas, pero que tendrá siempre un aspecto propio y original, que jamás deben perder, porque forma parte también de sus señas de identidad.

Así, lo primero que es exigible a estos centros, como a cualquier otro, es que cuiden los aspectos específicos de la calidad universitaria. Llama la atención la antigüedad de algunos de estos centros, sus antiquísimas y profundas raíces históricas y, en contraste, lo poco desarrolladas que se encuentran en la mayoría de los casos sus estructuras organizativas, lo poco estables que son sus órganos de gobierno, la difícil e inestable determinación de las clases de profesores y autoridades, al menos en comparación con otras universidades católicas europeas. Estructuras organizativas objetivas, planes de estudio claros, exigencia académica e investigadora constante, seriedad en el otorgamiento de grados, todo esto es tan necesario a los centros romanos, como a cualquier otra universidad.

Y junto a la calidad universitaria, la acentuación de la identidad católica, que es probablemente lo específico de estos centros, establecidos en el corazón de la Iglesia católica romana. Es claro que cualquiera de los centros universitarios romanos tiene como especial misión la de cuidar su identidad católica. Pero esto no puede hacerse de manera polémica, frente a la sociedad, sino buscando el diálogo con ella y, de manera especial, tratando de establecer un diálogo intercultural, que facilite el diálogo de la fe única de la Iglesia con las diversas culturas de tantos profesores y alumnos como habitan esos centros. El objetivo general de las universidades romanas de la Iglesia parece que habría de ser, por

tanto, ofrecer a sus alumnos una buena fundamentación de su identidad cristiana católica y, al mismo tiempo, crear en ellos las condiciones intelectuales y de talante, que hagan posible una actitud de diálogo con las respectivas culturas de los países e iglesias a los que esos alumnos han de volver. En ese sentido no dejan de preocupar algunos centros, para los cuales sólo la primera parte es importante y, además, presentada de una forma unilateral y excluyente de otros puntos de vista en la Iglesia. Tales centros, llamémosles “militantes” (con comillas), aunque aparentemente ofrecen más seguridad y solidez en la formación, en realidad corren el peligro de encerrar a la Iglesia en un ghetto incapaz de dialogar con la sociedad actual, es decir, incapaz en último término de llevar a cabo una tarea evangelizadora presentada como oferta a los demás, no como refugio exclusivo de salvación.

Junto a estas grandes orientaciones, no cabe duda de que es misión en gran parte propia de estos centros la preparación de “profesionales” de la vida eclesial en muchas iglesias. Es tarea noble y llena de responsabilidad. De aquí la necesidad de una oferta variada y de las múltiples especializaciones en el campo de las ciencias eclesiales. Se trata en definitiva de formar futuros líderes de la Iglesia y esto ha de hacerse siempre con una conciencia clara de que es preciso cuidar todas las especialidades y que no se les puede ofrecer cualquier cosa. Junto a ello y, quizá como algo imprescindible de ello, es también cometido de estos centros el comunicar una experiencia viva de catolicismo, experiencia en la que entra la vivencia directa de la cercanía del sucesor de Pedro y la vivencia y experiencia de la universalidad de la Iglesia, particularmente experimentable en Roma.

Por supuesto, ha sido y seguirá siendo función de estos centros y de sus profesores e investigadores el asesoramiento a la Santa Sede y la colaboración con sus diferentes dicasterios como expertos. Es a la vez *pondus et onus*, servicio cualificado e importante a toda la Iglesia, que en ningún caso puede aprovecharse para imponer determinadas corrientes de ideas en ella.

He aquí una serie de objetivos específicos, propios de estos centros, que en parte pueden ser cubiertos por otras universidades católicas en la Iglesia, pero que en muchos casos constituyen el servicio específico (¿el paradigma propio?) de las universidades y centros de Roma.

6. Apuntes para un paradigma de las universidades católicas españolas

No es fácil decir en pocas palabras qué se encierra tras la palabra paradigma, especialmente cuando lo aplicamos a las universidades católicas, pensando que es preciso “cambiar el paradigma”. La palabra nos ha llegado desde las ciencias del lenguaje, pasando por la sociología y nos sirve para formular un modelo o tipo de realidad, capaz de orientar nuestros esfuerzos por acercarnos a ella. En España es evidente que, como sucedió en otras muchas partes de la Iglesia, oartimos del paradigma de universidad eclesiástica, básicamente encerrada en ciencias eclesiales específicas y con una cierta polémica y apologética hacia la sociedad y la ciencia laica, con frecuencia indiferente e incluso hostil a la Iglesia. Los signos de un cambio de paradigma en las universidades católicas españolas son evidentes. Así, por ejemplo, comienzan a existir capellanías universitarias en universidades que consideraban como lo más natural que eso no hiciera falta, pues eran plenamente católicas; las universidades nacidas del nuevo rodenamiento legal no se definen oficialmente como católicas, aunque de hecho institucionalmente lo sean, sino más bien “de inspiración cristiana”; no se sabe bien cómo orientar el diálogo entre la fe y la cultura en el interior mismo de la universidad; los alumnos -y a veces los profesores- que vienen a nuestras universidades lo hacen en un tanto por ciento bastante alto por motivos muy diferentes a los religiosos; y no siempre se logra un acuerdo fácil entre la universidad y la jerarquía eclesiástica a la hora de definir los rasgos específicos de la catolicidad de una universidad. Probablemente se podrían citar muchos más síntomas, más señales de que algo está cambiando en torno a la universidad católica.

En realidad, la búsqueda de un nuevo paradigma o modelo en el que situar y con el que identificar a la universidad católica nos

viene exigido por la situación actual de nuestra sociedad, altamente secularizada, en la que la religión y, concretamente, la religión cristiana católica ya no ocupa el puesto de relevancia que en otras épocas de la historia tuvo. Por otra parte, la formulación de cualquier paradigma para nuestras universidades católicas se mueve siempre en la conjugación eterna de dos elementos que le son propios: la identidad cristiana católica y la apertura a la sociedad en la que vive y con cuya cultura dialoga. Las mismas tensiones y dificultades que hubo a la hora de formular los contenidos de la constitución *Ex corde Ecclesiae* son ya un ejemplo de la tensión y dificultad que sienten las universidades católicas, cuando tienen que formular su propia definición y su manera de estar en el concierto de las demás universidades y en medio de una Iglesia y una sociedad a la que pretenden servir. Si se acentúa excesivamente la identidad católica, la universidad es perfectamente identificada entre otras, pero corre el gran riesgo de convertirse en ghetto, de sufrir el rechazo de la sociedad y de hacer en gran parte estéril -a veces incluso imposible- su presencia en ella. Si se acentúa la apertura a la sociedad y cultura de nuestra época, la universidad católica se integra bien en el mundo en el que está y se sienta de igual a igual con otras universidades, pero corre el riesgo de perder su razón de ser, sus mismas señas de identidad, es decir, pierde todo sentido el llamarse católica y, por ello

Desde el punto de vista español, teniendo en cuenta los rasgos sintéticos de la historia que he tratado de dibujar más arriba, conviene recordar que los orígenes de las universidades católicas españolas son muy diversos. Comillas y Salamanca proceden de sendas universidades eclesiásticas; Deusto ha nacido de un pequeño centro universitario orientado al mundo empresarial; Navarra nació de la voluntad del fundador del Opus Dei como universidad centrada en titulaciones civiles y con voluntad de prestigio y, aún hoy día, siendo claramente católica, no acepta pertenecer a la FUCE o a la FIUC, quizá porque no responden a su “paradigma” universitario; Ramon Llull y San Pablo CEU tienen el estatuto civil de universidades privadas y se proclaman de inspiración cristiana, pero no son universidades católicas en sentido jurídico estricto; Avila y Murcia nacieron de la voluntad de dos obispos, que, cada uno por su cuenta, piensan que es posible hacer una universidad católica desde diócesis sin demasiados recursos; y además existen numerosas facultades de teología no integradas en una universidad.

Este es el punto de partida, bien plural y distinto. Dejando aparte las facultades autónomas de teología, ¿pueden encontrarse algunos elementos comunes en las universidades españolas, que configuren un paradigma aceptable y posible en la sociedad española y en la Iglesia de hoy? Consciente de la dificultad de formular estas características, trataré sin embargo de hacerlo, no tanto con afán definidor, cuanto con voluntad de diálogo y con la finalidad, sobre todo, de abrir un debate, que -dada la actual situación que acabo de describir- me parece muy necesario en la Iglesia española. Por supuesto, este paradigma o, mejor y más modestamente, los elementos propuestos para formular un nuevo paradigma, han de tener en cuenta la tradición universitaria católica, expresada en el documento más autorizado actualmente existente, como es la constitución *Ex corde Ecclesiae*, y nunca pueden olvidar la realidad social en la que nos movemos. Dada la brevedad de este ensayo, se comprenderá que no se presenten largas justificaciones de cuanto se afirma, que naturalmente está abierto a la discusión y al diálogo imprescindible desde otros puntos de vista.

Cinco me parecen los rasgos básicos que podrían describir el nuevo paradigma de la universidad católica en España: la calidad universitaria, la dialéctica identidad/diálogo, la propuesta de valores humanos apoyados por el cristianismo y comprensibles para nuestra sociedad, la oferta de una cultura cristiana y una oferta abierta del evangelio.

1. *Calidad universitaria.* La calidad universitaria es imprescindible. La misma constitución sobre las universidades católicas comienza siempre subrayando que lo primero de una universidad católica es que sea plenamente universidad⁷. En un mundo plural como es hoy el español, en el que abundan las ofertas universitarias de todo tipo, la primera presencia de una universidad católica es la de ser una universidad con calidad, capaz de hacer bien, es decir, con excelencia, lo que hace. No se presta ningún servicio a la Iglesia ni a la sociedad con universidades católicas incapaces de llevar adelante su tarea universitaria con seriedad, con calidad, con afán constante de superación. Esto es tan necesario para una universidad católica como su propia identidad religiosa institucional. Y debe ser tenido en cuenta a la hora de crear centros universitarios, pues si no tienen la calidad suficiente, se desprestigia la universidad católica y la Iglesia.

2. *Dialéctica identidad/diálogo.* Es propio de la institución universitaria la apertura a la sociedad y el diálogo con todos los ámbitos culturales que en ella viven. La universidad, por su misma naturaleza, está abierta a todos los vientos y ha de ser capaz de escuchar cualquier propuesta cultural o científica, criticarla con espíritu constructivo y crear ella misma cultura y ciencia, que a su vez se proponga al debate cultural abierto en la sociedad. Este diálogo y esta apertura cultural han de hacerse, sin embargo, de modo que no se borren las señas de identidad de la universidad católica, porque en este caso esa universidad ya no tiene ninguna justificación como universidad católica, como obra de la Iglesia, es decir, deja de ser lo que es, se convierte en in-significante. Esta actitud doble de apertura y diálogo con la cultura y la ciencia plural

⁷ *Ex corde Ecclesiae* 12; normas generales Art 2.1.

de nuestro tiempo, al mismo tiempo que la conciencia y el cultivo de su propia identidad es y será siempre dialéctica y, probablemente, genere en más de un caso conflictos. Hay que ser consciente de esta realidad y hay que buscar la manera y el modo de solucionar esos conflictos, primero, en el interior mismo de los centros universitarios; después, si es preciso, mediante el diálogo con quienes tienen en la Iglesia la responsabilidad de su identidad, con quienes en último término son garantes de la catolicidad de esa universidad. En ambos casos se requiere una gran dosis de inteligencia y comprensión, para que el diálogo sea fructífero y llegue a término. Pero no se me ocurre otra manera de solucionar este inevitable problema, que es propio de todos los seres y todas las instituciones que tienen vida.

3. *Propuesta de valores humanos apoyados por el cristianismo y comprensibles para nuestra sociedad.* La convicción de que la fe cristiana transforma determinados valores humanos dándoles una dimensión nueva y crea otros que le son propios, hace que el camino más adecuado para darse a conocer una universidad católica como tal en nuestra sociedad sea el de proponerse cultivar preferentemente los valores humanos nacidos de la fe cristiana o fortalecidos y transformados por ella, empeñándose al mismo tiempo en hacerlos comprensibles al hombre y a la mujer de nuestro tiempo.

El primero y principal es la valoración positiva de la persona humana y de su dignidad por encima de lo demás; esta actitud es la que exige de cualquier universidad católica un talante educativo, capaz de acercarse a la persona como ser singular concreto, y no solamente como lo haría una empresa que ofrece conocimientos y habilidades profesionales. Es desde esta perspectiva como la universidad católica asume sus tareas esenciales universitarias, a saber, la enseñanza y trasmisión crítica de los saberes adquiridos, la investigación de la realidad, la oferta de formación integral a los estudiantes y el compromiso de contribuir a la promoción y al progreso de la sociedad a la que sirve.

Pero junto a esto, cualquier universidad católica ha de formular su compromiso con valores como el servicio a la verdad, la

salv guarda de la libertad, la necesaria conexión entre ciencia y conciencia, la solidaridad entre todos los seres humanos, el sentido de la unidad y universalidad de lo humano y la apertura a la trascendencia. En este apartado pueden además asumirse muchos valores que provienen de la sensibilidad de nuestro tiempo y que encuentran adecuado acomodo en una actitud católica. Tales son el esfuerzo por lograr una cercanía personal entre profesor y alumno, el predominio para solucionar todas las cuestiones, la solidaridad con todos los oprimidos y los débiles, la apertura multiétnica, una especial valoración de las ciencias humanas, el cuidado de la naturaleza (ecología), el máximo respeto a lo religioso y a las religiones, etc. Hay aquí un campo extenso, que queda sólo señalado como sugerencia para la investigación, la proposición y las acciones concretas.

4. *Oferta de una cultura cristiana.* Siendo cada universidad católica universidad nacida del corazón de la Iglesia, no puede por menos de reconocer que la fe cristiana en que se inspira ha sido fuente inagotable de creaciones humanas en el arte, la ciencia, la moral y la política. Sabe además que esa fe no pertenece al pasado y que puede ser conocida también, con la ayuda de Dios, por medio de esas obras. Esta es la razón por la cual la universidad católica tiene como especialmente suya la tarea de hacer constantemente una oferta variada y especializada de cultura cristiana. El arte, la literatura, la historia, el mundo del pensamiento y de las realizaciones políticas, sociales y asistenciales son campos -entre otros- a partir de los cuales se puede enseñar a comprender mejor una realidad como es el cristianismo, que resulta casi ignorada y ampliamente desconocida en nuestra sociedad. La presentación del cristianismo desde la perspectiva de la cultura, de la religión y de la historia es también nuestra tarea. Esta es una labor de cultura y de preevangelización que me parece específica de nuestras universidades católicas.

5. *Oferta abierta del evangelio.* Es el punto final. Nuestras universidades han de ofrecer la posibilidad de conocer y de vivir la propuesta de Jesucristo en el evangelio. Será tarea directa de la capellanía universitaria o de los equipos de pastoral universitaria de la diócesis en que esté enclavada la universidad. Pero toda la

universidad ha de facilitarlo. Llevarlo a cabo con dignidad, ofrecer todos los medios para ello, hacer institucionalmente presente en momentos decisivos la catolicidad de nuestra universidad, me parecen elementos igualmente imprescindibles en cualquier universidad católica española.

He aquí pues cinco campos para construir un nuevo paradigma de las universidades católicas en España. Si la propuesta es o no acertada, si responde verdaderamente a la realidad y es realizable o simplemente responde a un sueño más o menos personal de quien esto escribe, todo ello es naturalmente discutible. Es más, todo ello creo que debería ser discutido abiertamente, primero entre los responsables de nuestras universidades; después con quienes en la Iglesia son los maestros y garantes de la fe. Una discusión que ponga sobre la mesa las pretensiones de unos, las dificultades de otros y las reales posibilidades de todos.

LES UNIVERSITES CATHOLIQUES DE BELGIQUE ET DES PAYS-BAS DEPUIS 1945

Jan Kerkhofs

Seront ici considérés les neuf universités et centres universitaires catholiques de deux pays européens, la Belgique et les Pays-Bas. Ces deux pays comptent pratiquement la moitié des universités catholiques de l'Europe. Nommons d'abord, par ordre de grandeur, les universités et centres universitaires de la Belgique: Katholieke Universiteit Leuven (KUL), Université Catholique de Louvain (UCL), Facultés Notre Dame de la Paix, Namur, (FUNDP), Universitaire Faculteiten St.-Ignatius, Anvers, (UFSIA), Facultés Universitaires St.-Louis, Bruxelles, (FUSL), Katholieke Universiteit Brussel (KUB), Facultés Universitaires Catholiques de Mons (FUCAM). Les Pays-Bas comptent deux universités catholiques : Katholieke Universiteit Nijmegen (KUN) et Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg, (KUB). Le pourcentage des étudiants inscrits dans ces universités, comparé avec le total des étudiants, est beaucoup plus bas aux Pays-Bas qu'en Belgique.¹

I. La Belgique

1) KUL (Katholieke Universiteit Leuven)

Jusqu'à la séparation des deux universités catholiques de Louvain (KUL et UCL), ni le corps des enseignants ni les groupements d'étudiants n'ont entamé une discussion sérieuse sur le caractère confessionnel de l'université. Il allait de soi qu'il y avait une université catholique, celle-ci étant d'ailleurs la plus importante de toutes les universités du pays et longtemps la seule université catholique. L'institution était, jusqu'après la première guerre, pastorale plutôt qu'universitaire. Au début des années soixante, le débat sur le caractère confessionnel de l'université a été à l'origine d'une série de prises de position, émanant du rectorat même, de professeurs et d'autres, publiée par le service d'études d'une

¹ En 1991 la FIUC a publié un rapport intitulé: *L'enseignement supérieur catholique en Europe*; on y trouvera des informations supplémentaires sur l'histoire des institutions étudiées dans notre rapport.

organisation d'étudiants². Pourtant ce débat fut mis en sourdine par la rébellion au sujet des régimes linguistiques de l'université unitaire qui a caractérisé la fameuse révolte culturelle de 1968 et des années suivantes.

En décembre 1965 l'épiscopat nomma une commission paritaire de flamands et de francophones pour étudier trois problèmes: le sens d'une université catholique dans une société en voie de sécularisation, l'adaptation des structures de l'université à une gestion moderne et la décentralisation géographique. Quant à ce dernier problème, les membres flamands et francophones ne purent arriver à un accord. Le 13 mai 1966 les évêques décidaient de garder le caractère unitaire de l'université, ce qui plut aux francophones mais fut le début d'une «révolte» du côté flamand. Pour calmer les esprits, l'épiscopat nomma le Prof. P. De Somer pro-recteur à la section flamande et Mgr E. Massaux à la section francophone. Comme les tensions continuaient, les évêques décidèrent de laisser la question de la décentralisation aux hommes politiques et aux autorités académiques. Entretemps, la mentalité des professeurs francophones évoluait et on commençait à accepter un transfert éventuel de la section francophone vers la partie francophone du pays. En automne 1968 l'épiscopat accepta le principe du transfert, dans le cadre de l'autonomie culturelle des deux communautés, flamande et wallonne, acceptée par le gouvernement. Le résultat fut la création d'une nouvelle université, l'UCL à Louvain-la-Neuve, une ville au sud de Bruxelles, créée dans ce but. À cause de tous ces débats devenus urgents, l'autre problème, celui de l'identité catholique de l'université, ne reçut que peu d'attention. En fait, l'université se décléricalisa. Si, en 1968, les clercs occupaient encore une position dominante dans la gestion de l'université, vers 1984 leur nombre se réduisit à quelques unités. Le climat devenait de plus en plus tolérant, bien que l'accent chrétien fut toujours gardé³.

² P. De Somer, *De Leuvense universiteit: haar taken in deze tijd*, in *De Maand*, 5 (1962), 9; A. Dondeyne, *Katholieke Universiteit: zin of onzin?*, in *Onze Alma Mater*, 19 (1965), 2; KVHU-Leuven, *Zin of onzin van de katholieke universiteit: pluralistische universiteit een oplossing?* Leuven, 1966.

³ E. Lamberts, J. Roegiers, *De Universiteit te Leuven 1425-1985*. Leuven, 1986, 205-209.

La critique de l'attitude de l'épiscopat, suscitée durant cette phase dramatique de l'histoire de l'université, s'est répercutée, sans doute de façon négative, sur le caractère confessionnel de l'université, surtout dans la mentalité de celle-ci, sans toutefois y produire une crise irréparable. Pourtant, certaines mesures furent prises et la réflexion sur l'identité catholique fut engagée plus officiellement. Pour la première fois, la KUL a reçu un recteur non clerc (l'UCL après l'éméritat de Mgr Massaux), symbole d'une évolution. Bien que les deux universités restent gouvernées jusqu'à ce jour par un pouvoir organisateur, comprenant comme chancelier le cardinal-archevêque de Malines-Bruxelles et respectivement les évêques flamands et wallons ainsi que trois ou quatre laïcs catholiques, ce pouvoir n'intervient quant aux nominations des professeurs, que pour les facultés de théologie. Il garantit le respect du caractère catholique de l'institution universitaire en tant que telle. On n'attend, des professeurs et des étudiants, que le respect en principe de ce caractère.

Le recteur R. Dillemans a bien résumé l'évolution que l'université a connu dans l'après-guerre. Citons-le:

La plus grande ouverture de l'Église au monde et l'évolution en Europe occidentale vers une société pluraliste ont manifestement modifié le motif pastoral. Il s'agit moins maintenant, semble-t-il, de préserver du monde que de rendre les jeunes intellectuels aptes au dialogue entre la foi et le temps, entre l'Église et le monde. L'université est le lieu privilégié pour la confrontation entre la pensée contemporaine et le message évangélique. Ouverte, de par sa nature même, à tous les courants de pensée, elle étudiera les problèmes que cette pensée pose à la foi, et les promesses d'une purification du message qu'elle recèle; plus particulièrement, elle s'attachera à découvrir comment la foi peut s'exprimer dans le langage d'aujourd'hui tout en gardant intact le donné révélé, et quelles sont les attitudes à adopter vis-à-vis des grands problèmes du moment. C'est ce qui a fait dire au recteur Piet De Somer, lors de

la visite de Jean-Paul II à la K.U.Leuven en mai 1985, que «l'université remplit sa fonction spécifique de bureau d'études et de centre de recherche pour l'Église». Loin de créer une oasis de paix où les étudiants seraient à l'abri des dangers, cette nouvelle fonction - ou du moins l'insistance nouvelle sur cette fonction - peut sembler créer plus de problèmes qu'elle n'en résout. «En effet, continue De Somer, la K.U.Leuven considère qu'il est de son devoir de mettre en question les vérités reçues et de les adapter si nécessaire au langage et à la pensée du temps. Cela conduira inévitablement à des conflits entre erreur et orthodoxie et parfois à la transformation de l'erreur en orthodoxie»⁴.

Sous le long rectorat du professeur R. Dillemans, ces deux aspects de l'université catholique, le sérieux académique avec la liberté de recherche impliquée et la loyauté envers l'Église catholique, tous les deux permettant le droit au dissentiment, ont été professés à plusieurs reprises. C'est surtout de cette façon que l'université a répondu au défi de la sécularisation et de la (dé)confessionnalisation. Nous n'en donnons que quelques exemples.

Dans son allocution d'ouverture de l'année académique 1994-95, le recteur R. Dillemans mobilisait la communauté universitaire pour «un projet d'espérance». Il réagissait ainsi contre un sentiment de défaitisme, même chez les chercheurs. Une équipe, composée du personnel enseignant des diverses facultés, rédigea un recueil de textes touchant tous les domaines de la recherche en y ouvrant des perspectives d'espérance, la dernière partie développant l'apport typiquement chrétien⁵.

⁴ R. Dillemans/H. Servotte, Le sens d'une université catholique aujourd'hui, in: A. Schifferle (éd.), *Verantwortung und Freiheit, Vocation spirituelle de l'Université*, Fribourg, Suisse, 1990, 56.

⁵ B. Pattyn (éd.), *Wegen van Hoop. Universitaire perspectieven. Bundel aangeboden aan Rector Roger Dillemans*, Leuven, 1995.

En 1990 la KUL a publié une ‘Déclaration de sa vision’ (‘Opdrachtsverklaring’), précisant son identité. La première phrase en résume le sens. Il y est écrit: «La KUL, érigée en 1425, est une université flamande de signature catholique, avec orientation internationale; elle a le statut d’une institution libre». Ensuite sont explicités les termes respectifs. Comme *université* la liberté de la recherche académique est affirmée, avec l’accent sur la recherche fondamentale, la tâche d’enseignement et l’interdisciplinarité. Les programmes visent à l’intégration de la formation professionnelle dans le contexte d’une large éducation éthique, culturelle et sociale. Sont accentués particulièrement le service à la société globale et l’engagement dans le secteur médical avec le respect de la dignité humaine. Comme *université catholique* la KUL se veut «un centre de réflexion critique à l’intérieur de la communauté catholique, avec un intérêt particulier pour la relation entre science et foi et pour le dialogue Église-monde»... «De par sa vision chrétienne sur l’homme et la société, elle réfléchit, dans un climat libre et ouvert, en collaboration avec des universités de la même orientation, sur les questions axiologiques, éthiques et religieuses posées par l’évolution de la science et de la technologie et par les changements de la vie sociale et culturelle, avec une attention spéciale pour la dignité de la personne humaine, pour la protection des plus démunis et pour la justice et la paix. En même temps, elle veut créer un climat spirituel qui promeut le développement humain et chrétien des membres de la communauté universitaire». Enfin sont soulignés son enracinement dans la région flamande, sa collaboration particulière avec les autres universités néerlandophones et son ouverture vers l’international et son hospitalité pour des étrangers.

Une note du 16 octobre 1996 est ajoutée, explicitant le caractère catholique. Dans celle-ci est réaffirmé le besoin de l’Église de disposer d’universités catholiques, reconnues comme de vraies universités. La nécessité de celles-ci est particulièrement importante dans une société sécularisée comme la nôtre. Par son existence, l’université catholique prouve de façon publique que foi et science (avec la liberté de la recherche) peuvent coexister, que la foi peut être abordée de façon intellectuelle, qu’il est possible de créer un contexte où la dimension religieuse est offerte ou du moins abordée

de manière positive et où les jeunes peuvent entrer en contact avec des personnes qui par leur vie et leur travail donnent un témoignage chrétien et où est offerte la possibilité de rendre service à des institutions chrétiennes.

Plus particulièrement, ce caractère catholique s'exprime par des références religieuses publiques importantes telles que la Messe du Saint-Esprit, le choix des docteurs 'honoris causa', le discours d'ouverture, la présence de la paroisse universitaire avec son église, l'engagement chrétien des facultés et des enseignants, les cours de religion obligatoires, les facultés de théologie et de philosophie, les conférences théologiques offertes au corps professoral, etc. Une attention spéciale est donnée aux aspects éthiques touchant l'évolution de la société actuelle (entre autres, par des centres d'éthique des affaires, de bioéthique, d'éthique de la paix, de la technologie et de l'environnement, coordonnés par le Centre d'Éthique Chrétienne et ses publications *Ethische Perspectieven* et *Ethical Perspectives*). La Faculté de Théologie donne traditionnellement sa contribution spécifique à l'université non seulement par sa contribution à ces réflexions éthiques, mais aussi en abordant des sujets d'actualité théologique (dans des colloques internationaux, par exemple au sujet de la résurrection et de la divinité du Christ, comme par ses nombreux congrès bibliques). Le fait qu'à côté de la section néerlandophone il y a une section anglophone à la Faculté de Théologie contribue à son rayonnement international. Notons, en passant, que depuis plusieurs décennies, le nombre d'étudiants laïcs y dépasse de beaucoup celui des clercs ou futurs prêtres et qu'année après année le corps professoral de la faculté de théologie compte un pourcentage croissant de professeurs laïcs. Les rapports de la faculté avec la hiérarchie catholique sont harmonieux et ne connaissent pas de conflits. Il faut remarquer que les deux documents romains *Sapientia christiana* et *Ex Corde Ecclesiae* n'ont pas été suivis de réelles discussions dans le corps professoral. C'est le Conseil académique qui s'en est occupé. Les recteurs et le cardinal, grand chancelier de l'université, ont pu régler à l'amiable les possibles divergences d'interprétation au sujet de la liberté académique.

En partant du constat de trois phénomènes sociaux (la participation de l'université à la vie économique globale avec ses contraintes, le relativisme croissant dans le domaine des valeurs, la demande de sens et d'éthique appliquée dans de nombreux secteurs de la vie), le défi de l'éducation aux valeurs a été abordé récemment. À ce sujet un rapport fut préparé en 1992. Il y est proposé d'intégrer l'éducation aux valeurs dans la formation universitaire. Cette formation dépasse l'approche spécialisée des disciplines respectives. Elle doit tenir compte du pluralisme existant à l'intérieur de l'université et des conflits de valeurs qui en sont la conséquence. Par ailleurs, il faut promouvoir l'acceptation d'une hiérarchie des valeurs, respectant la différenciation et l'autonomie des disciplines. Accepter tous ces défis implique interaction et dialogue, permettant une redéfinition de l'identité catholique de l'université. Pour y arriver plusieurs propositions concrètes ont été élaborées. D'abord, une attention spéciale est prêtée aux cours de formation générale (l'ancien *studium generale*), programmés de façon interfacultaire (cours de philosophie, de sciences religieuses, questions sociales, etc.). Ensuite est envisagée l'intégration de l'éthique appliquée dans la formation professionnelle, avec une réévaluation des anciens cours de déontologie. Enfin, le rapport demande une amélioration de la communication entre professeurs et étudiants, ce qui exige une réflexion aussi bien sur l'éthique de l'enseignement que sur la politique de nomination des professeurs. Il est certain que, ces dernières années, la préoccupation concernant les valeurs remplace de plus en plus l'intérêt explicite pour la foi chrétienne. En outre, il est frappant de constater qu'à l'ouverture de l'année académique 1998-99 le porte-parole des étudiants a présenté un plaidoyer en faveur du remplacement des 'cours de religion', obligatoires dans toutes les facultés, par un cours de 'conceptions de vie', pluralistes. Cette déclaration a provoqué dans la presse et dans le milieu universitaire des réactions assez fortes. De celles-ci ressort qu'en fait les 'cours de religion', comme ils sont organisés, ne concernent pas seulement la foi chrétienne, mais abordent le sujet du sens de la vie d'une façon très ouverte et tolérante (depuis lors, ce petit 'orage' a passé, par la constatation que, de fait, les cours de religion s'ouvrent

aux différentes conceptions de vie)⁶. D'autre part, la majorité ne veut pas seulement garder l'appellation 'catholique' dans le nom de l'université, mais souligne le besoin urgent d'une introduction aux questions du 'sens de la vie'. Une neutralité idéologique est refusée par la jeunesse postmoderne qui n'est plus handicapée par les vieilles querelles entre cléricaux et anticléricaux.

2) KUB (*Katholieke Universiteit Brussel*)

Dans le cadre de l'expansion universitaire en Belgique au cours des années 1970 et suivantes, les facultés néerlandophones, appartenant aux Facultés Universitaires Saint-Louis, sont devenues autonomes en 1973 comme *Universitaire Faculteiten Sint Aloysius (UFSAL)*. En 1991 les UFSAL changent de nom et deviennent la KUB. Cette institution universitaire comprend des facultés de droit, de philosophie et lettres, de sciences économiques et d'économie appliquée et de sciences politiques et sociales. Le nombre d'étudiants reste très limité (moins de 800).

Les statuts de la KUB la définissent comme une université flamande, catholique et bruxelloise. Elle veut procurer un enseignement académique, promouvoir la recherche scientifique et rendre des services dans le domaine scientifique. Elle garantit à ses professeurs et à ses étudiants un climat de liberté académique. Elle considère la KUL comme son partenaire privilégié. La direction de l'université est autonome. Subventionnée par l'État, comme toutes les universités belges, elle accepte le contrôle financier de la part des instances officielles. Un délégué de l'archidiocèse participe aux réunions du Conseil académique et est membre de l'assemblée générale.

La KUB a voulu accentuer la présence universitaire catholique flamande à Bruxelles, à côté de la *Vrije Universiteit*

⁶ J. Verstraeten, De identiteit van een katholieke universiteit: enkele reflecties over de vakken ethiek en godsdienst, in: *Onze Alma Mater*, février 1999. Au colloque sur «L'université européenne acteur de citoyenneté» à Louvain-la-Neuve (avril 1998) le même auteur a donné une conférence sur *L'enracinement spirituel de la citoyenneté. Un défi pour les Universités catholiques*.

Brussel (VUB), institution caractérisée par l'option idéologique des libre-penseurs. Elle s'inspire explicitement de l'*Idea of a University* de J. H. Newman. Et veut promouvoir 'la recherche du sens'. Ce faisant, elle vise à sauvegarder, en principe, son caractère catholique. Selon une enquête de 1988, 9,8% des étudiants jugent ce caractère de façon négative, 35,7% de façon positive et pour 13,9% ce caractère a été déterminant dans le choix de l'institution. Ces chiffres prouvent que, même dans une institution catholique, le fameux cloisonnement idéologique (la «polarisation») ne joue quasiment plus⁷. Le lien institutionnel avec l'Église catholique, bien que structurel, est très faible. Les enseignants sont invités à respecter les perspectives décrites dans les statuts, mais nulle part l'appartenance à l'Église n'est exigée. La KUB n'est d'ailleurs pas née à partir d'initiatives de clercs ou de religieux, mais de laïcs catholiques. Elle n'a pas de faculté de théologie et la présence pastorale chrétienne y est extrêmement discrète. Elle a des liens préférentiels avec la KUL, ainsi qu'avec les universités St Louis de Baguio (Philippines), de Lublin (Pologne) et de Kinshasa (Congo).

3) UCL (*Université Catholique de Louvain*)

Comme pour la KUL, le fait majeur du dernier demi-siècle a été la séparation de la vieille université de Louvain et la création de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve. En comparant celle-ci à la KUL, il semble qu'elle a moins été le théâtre de débats au sujet de son caractère confessionnel. Notons ici que la partie francophone de la Belgique, selon les enquêtes, prête davantage confiance à l'Église-institution que la partie flamande. Il y eut pourtant aussi des discussions, des colloques, des publications. Déjà en 1968 le Prof. J. Ladrière s'était exprimé sur le sujet dans un article intitulé *Pour la conception organique de l'Université Catholique*⁸. Il y soulignait les limites de la science: «l'expérience humaine, écrivait-il, ne se réduit pas à la science». Une interprétation globale du phénomène humain et de son évolution reste nécessaire. Pour y arriver la foi peut procurer un jugement et une orientation, tout en respectant, dans son

⁷ *Nieuws van de UFSAL*, 14 (1988), 7.

⁸ J. Ladrière, *Pour la conception organique de l'Université Catholique*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 100 (1968) t. 90, 157-172.

domaine limité, l'autonomie de la science. Le professeur Ladrière invite à creuser le sens de la science, admettant qu'il y a plusieurs ordres de vérité et que la vérité scientifique est toujours évolutive. L'université, et certes l'université catholique, est par sa nature même un lieu d'interrogation sur le sens de la science. Pour y réussir, deux conditions préalables doivent être remplies: d'une part, le respect de la transcendance de la foi et d'autre part l'autonomie des sciences. Ce qui signifie le respect de différentes espèces coexistantes de discours. Pour arriver à une synthèse des deux, des médiations sont nécessaires. Quant à la science, il y a nécessité d'une approche interdisciplinaire. Ce qui implique que chaque science sorte d'elle-même pour se voir dans le regard réflexif de la médiation philosophique et qu'elle se voie dans la lumière interprétative de la foi. Tout sera orienté vers un horizon de convergence, l'esprit attendant l'unité, dans l'espérance ultime de la vérité. Ce qui suppose, pour les universités catholiques, l'organisation structurée d'un dialogue entre sciences, philosophie et théologie. Pour y arriver, l'université catholique est le lieu par excellence.

Au cours des décennies suivantes, ce discours idéaliste sera progressivement confronté aux mutations dans la mentalité chrétienne elle-même, mais il continuera à influencer l'«idéologie» de l'UCL.

Durant son long rectorat, Mgr E. Massaux est revenu à plusieurs reprises sur la mission de l'université catholique et sur sa place dans le contexte d'une société démocratique et pluraliste. Comme le professeur Ladrière, il souligne la nécessité d'une approche «holistique» des sciences. En effet, la rationalisation qui les caractérise a ses limites. On ne peut avancer sans une certaine vision sur la destinée de l'homme. C'est ici que l'université catholique a son lieu identitaire. Sa vocation n'est plus apologetique - comme ce fut le cas avant la guerre -, mais elle est appelée à s'ouvrir aux grands problèmes de l'homme et de la société. Ce qui signifie aussi qu'elle écoute les critiques qui lui sont adressées (danger de ghetto idéologique, contraintes dogmatiques, contrôle par la hiérarchie, cléricalisme, etc.). L'institution est obligée de repenser et de reformuler l'idée inspiratrice de l'université catholique, tout d'abord

sous la forme d'un témoignage. Ainsi, elle est amenée «à se préoccuper à titre prioritaire des problèmes qui engagent, à la fois, une analyse de type scientifique et une évaluation d'ordre éthique des questions qui mettent directement en jeu la région du sens». Cette approche ouverte exige la promotion d'attitudes de participation dans une société démocratique et pluraliste⁹.

Il est certain que l'UCL se veut toujours et clairement université catholique. Il suffit de citer dans sa version actuelle l'article 1 de son règlement organique: «L'Université Catholique de Louvain poursuit, comme institution catholique, sa mission d'enseignement supérieur et de développement de la recherche scientifique». Et l'article 5 fixe la composition du pouvoir organisateur, présidé par l'archevêque de Malines-Bruxelles¹⁰. Il s'ensuit, comme le résume le Prof. P. Orianne, en citant l'article 27 des statuts de l'université, que «les membres du personnel académique respectent les autorités académiques et s'abstiennent de tout acte et de toute manifestation publique d'opinion qui porterait atteinte à la dignité de leur charge, compromettant l'accomplissement de la mission de l'Université catholique de Louvain ou attenterait au renom moral de celle-ci. Ils veillent à assurer, dans toute la mesure de leurs moyens et dans des conditions égales pour tous, la promotion personnelle de tous ceux dont ils ont la charge». N'est donc pas demandé que tous soient chrétiens ou catholiques, mais que tous respectent le caractère propre de l'université, qui est une institution libre catholique.

Dans sa contribution remarquable au colloque organisé en 1986 sur *Nature et Mission de l'Université Catholique*, le Prof. A. Gesché tient compte du nouveau contexte déjà quelque peu 'post-sécularisé', quand il écrit: «L'Université catholique se trouve devant une chance historique. Celle de rendre intelligibles les finalités de

⁹ R. Gryson (éd.), *Nature et Mission de l'Université Catholique*, Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie pour l'éméritat de Mgr. Massaux, Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986, in: *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, 17, 1987.

¹⁰ J. Debelle, La dimension institutionnelle du caractère catholique de l'UCL, in: *L'Université Catholique aujourd'hui* (sous la direction de Paul Löwenthal), Louvain-la-Neuve, 1994, 34-45.

l'homme, au moment même où celui-ci en lance l'appel». Et il mentionne le phénomène, sans doute fort ambigu, du 'retour au sacré': après le rationalisme il y a un nouvel appel à la transcendance¹¹.

En décembre 1993, un nouveau colloque *Université, église et société* fut organisé à l'UCL par le Groupe Martin V et la Chaire Hoover¹². Toute la problématique du caractère catholique de l'université y est abordée. On commence par admettre une mutation radicale du cadre social et ecclésial dans lequel l'université catholique se trouve. Le contexte homogène catholique, avec ses institutions peuplées de clercs, de religieux et de laïcs convaincus, a disparu. La société s'est démocratisée et le pluralisme, à l'intérieur même de l'Église, s'est généralisé. Dès lors, «la recherche de sens ne vient plus d'une autorité extérieure, mais bien d'une démarche personnelle. Émancipée de la tutelle formelle de l'Église, notre Université s'interroge sur ce qui fait sa spécificité; elle recherche ses propres racines, s'approprie son héritage avec un esprit ouvert». Le lien organique avec la théologie, cette «reine (médiévale) des sciences», n'existe plus ou est fortement mis en question. Pourtant, le besoin de cohérence et de sens subsiste toujours. L'Église a toujours besoin de centres de réflexion sur le sens de la foi, le sens des sciences et le lien entre les deux. Plus que jamais les approches interdisciplinaires sont nécessaires. C'est ici que l'Université catholique trouve son identité.

Les participants au colloque soulignent le caractère prospectif de la gestion de l'avenir de la science. De plus en plus l'homme arrive à son autodétermination. Par ce fait, le lien entre université et société implique une éthique et des choix. Éthique signifie liberté et conviction. C'est dans ce contexte qu'il faut situer *l'addendum* que l'UCL a ajouté à la 'Magna Charta des Universités Européennes', rédigée à Bologne en 1988:

Tout en se reconnaissant pleinement dans la définition qui se dégage de la Charte, l'Université catholique entend

¹¹ A. Gesché, *Le monde écoute la foi*, in: R. Gryson, o.c., 51-66.

¹² *L'Université catholique aujourd'hui*, o.c.

préciser, en outre, le sens qu'elle veut donner à son action. S'inspirant du message évangélique, attentive aux préoccupations de la communauté chrétienne à laquelle elle appartient et assumant les valeurs qui s'y expriment, elle assigne comme but final à son enseignement et à sa recherche, le progrès de la personne humaine et la réalisation plénière de sa destinée¹³.

Dans sa contribution au colloque cité, J. Berleur s.j., ancien recteur de la FUNDP, aborde le défi de conjuguer identité et pluralisme. Il propose de relier, dans la question du pluralisme, les deux niveaux, celui de l'orthodoxie et celui de l'orthopraxie. «Au premier niveau, il s'agit à la fois d'affirmer la référence chrétienne et de faire place à la liberté d'expression. Au second niveau, il s'agit d'associer des personnes aux références diverses à un projet commun». Ainsi il est permis que «se vive positivement un pluralisme qui respecterait la liberté aussi bien religieuse qu'académique, tout en faisant converger les pratiques vers un même service de la société contemporaine... Par le fait même, peuvent s'engager des réflexions sur les valeurs en jeu dans les pratiques». Cette approche s'avère particulièrement importante dès qu'on aborde la promotion de la justice au nom de l'Évangile. Par sa nature même, l'Université catholique s'engage contre le relativisme des valeurs, en refusant de se positionner dans une soi-disante neutralité, d'ailleurs impossible, comme le dit le Prof. J. Van Gerwen.

En 1995 l'UCL a encore une fois repris le thème de son identité et, comme un fil rouge, elle a accentué sa contribution «à la recherche de globalité et de sens»¹⁴. Il y est dit:

Le caractère 'catholique' de l'UCL doit être compris dans une acceptation ouverte et programmatique. La référence 'catholique' implique en effet pour les institutions qui s'en réclament qu'elles 'deviennent' catholiques. Cette identité est donc moins une référence qu'un horizon; elle crée des obligations dans trois domaines au moins: la

¹³ id., 38.

¹⁴ UCL 575, 1/1995.

confrontation critique entre foi et raison, plus précisément entre révélation et raison; l'exploration du message chrétien que l'on considère comme ouvert à l'intelligence créatrice et non clôturée; la réalisation des obligations éthiques ou, plus concrètement, des choix de solidarité qu'impliquent les références de l'université au christianisme.

Les auteurs y ajoutent des précisions plus concrètes: La référence au christianisme oblige à construire des solidarités concrètes: luttes contre l'exclusion et les rapports de domination sous toutes ses formes, recherche dans l'ordre de l'organisation sociale ou des rapports entre les hommes de principes d'équité et de justice, recherche dans l'ordre des sciences d'une connaissance qui permette à l'homme d'être plus libre et plus créatif. L'université catholique doit veiller particulièrement à former des étudiants à autre chose qu'à une stricte compétence professionnelle; elle doit avoir, comme le souligne Ph. Van Parijs, 'le souci de lutter, avec ses moyens propres qui sont d'abord ceux de l'intelligence, pour que notre monde puisse (...) devenir plus fraternel'.

Notons ici que, sous la direction du Prof. Van Parijs, l'UCL dispose d'une 'Chaire Hoover' d'éthique économique et sociale, très active.

En conclusion, il faut constater que, comme à la KUL, il y a volonté de s'affirmer d'abord comme université. En même temps, il y a souci de ne pas être assimilé à des lieux de pastorale de l'Église et donc d'admettre un grand pluralisme, tout en réaffirmant la volonté d'être au service de l'Église, mais en tant qu'institution académique vraiment libre.

4) *FUNDP (Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix)*

Bien qu'elles ne disposent pas de faculté de théologie, les FUNDP, fondées en 1831, ont probablement mieux accentué le caractère chrétien que les autres institutions universitaires

catholiques du pays. Plusieurs motifs peuvent l'expliquer: d'abord la continuité de la présence de jésuites, ensuite le fait que les jeunes et leurs parents ont longtemps choisi cette institution à cause de sa pédagogie spécifique et de son encadrement (la *Ratio Studiorum* modernisée y est pour quelque chose). Pourtant les FUNDP ont elles aussi connu une mutation. Bien que le nombre de jésuites parmi le personnel soit resté relativement élevé (treize en 1997), leur présence a constamment diminué depuis environ 1971, date jusqu'à laquelle la totalité ou du moins la majorité du corps professoral était constituée de jésuites. Mais, comme ailleurs, le climat général du pays, de plus en plus sécularisé, a pénétré le corps professoral aussi bien que le groupe des étudiants. Des efforts ont été faits pour y répondre. Vers les années 1968 une paroisse universitaire s'est constituée alors qu'auparavant n'existait qu'une sorte de Congrégation Mariale. Jusqu'en 1990 l'église des étudiants a gardé une place centrale. La période 1968-88 a connu un fort engagement pour le tiers monde (missions pendant les vacances, cours spéciaux par les professeurs), qui depuis 1990 a bien décliné. En même temps, l'intérêt pour la dimension chrétienne a fortement diminué sauf dans quelques petits groupes, à tendance piétiste.

Le débat concernant l'identité catholique a commencé plus tard qu'ailleurs, en partie à cause de l'environnement plus conservateur de la région wallonne où les FUNDP sont implantées. Mais dès 1968 la question s'y pose clairement¹⁵. Pour les années 1960-1975, J. Berleur distingue trois périodes. Premièrement, la période qui s'étend de 1960 à 1967, où l'accent reste mis sur le témoignage apologétique. Deuxièmement, la période allant de 1968 à 1971, où l'université catholique est perçue comme le lieu privilégié du dialogue entre Église et monde¹⁶. Enfin, troisième période, de 1972 à 1975, où l'université s'est orientée davantage vers les problèmes éthiques de la recherche et du développement. Cette

¹⁵ Comme le prouve la collection de discours prononcés durant la période pendant laquelle J. Berleur s.j. y fut recteur (1984-1993), voir: J. Berleur, *Des rôles et missions de l'université*, Presses universitaires de Namur, 1994.

¹⁶ Chez un groupe de professeurs s'est développée une réflexion autour du Décret sur les rapports entre foi et justice de la 32^{ème} Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus (1974).

dernière période continue toujours, mais avec quelques accents nouveaux: l'ouverture à l'Europe et l'internationalisation, caractérisant d'ailleurs toute la société, le décloisonnement des spécialisations et la pluridisciplinarité. Est également accentué le rôle social de l'université, de plus en plus démocratisée: elle est appelée à former à la liberté, à la responsabilité, conditions essentielles pour une démocratie vraie et ouverte. Cette optique implique un choix de société et donc une réflexion sur les valeurs et sur la hiérarchie de celles-ci. Dans cette visée, les FUNDP ont élaboré leur charte de 1993, dont voici, en résumé, les points les plus importants:

«Institution universitaire, les FUNDP constituent un lieu de liberté. Cette liberté dans le choix et la gestion de ses projets est affirmée par rapport à tout pouvoir externe ; elle s'exprime par l'autonomie institutionnelle qu'elle appelle et qui la garantit»... Cela «exige et supporte le respect de la liberté académique, collective et individuelle, de l'enseignement et de la recherche. Ces libertés - institutionnelle et académique - s'exercent de manière responsable... ». «Les FUNDP constituent une communauté collégiale et solidaire qui rassemble les étudiants, les enseignants, assistants et chercheurs, les membres du personnel administratif, technique et ouvrier. Ceux-ci, collectivement, et en dialogue avec la Compagnie de Jésus, Pouvoir Organisateur, oeuvrent à la réalisation des missions de l'Université».

«La démarche universitaire exige, dans chaque discipline, la critique continue des objectifs et des méthodes de l'enseignement et de la recherche. Les FUNDP se dotent de lieux où s'exerce cette critique et insistent pour que celle-ci prenne aussi en considération les enjeux humains et sociaux de la science et de la technique. Elles insistent insistent insistent

«En liaison avec l'enseignement et la recherche et dans le respect de sa démarche propre et de son indépendance, l'Université interpelle la Société et répond aux interpellations de celle-ci...»

«La communauté universitaire des FUNDP hérite des valeurs issues de la tradition humaniste et jésuite. Forte du pluralisme d'opinion de ses membres, elle puise dans cette tradition l'inspiration et l'interprétation de ses missions.»

«Dans cet esprit, les FUNDP veulent former des hommes et des femmes tolérants et soucieux des autres, responsables et autonomes, capables, en toute liberté, de porter un jugement et de faire des choix.»

«Dans le même esprit, elles dispensent une formation qui accorde toute son importance à la réflexion sur le sens de l'homme, de sa vie et de sa mort, de son oeuvre, de son histoire, et sur les valeurs constitutives de la société dans laquelle il vit.»

«Les FUNDP organisent le dialogue entre science, technique, culture et foi dans une perspective d'enrichissement réciproque et invitent les membres de la communauté universitaire à y participer. Libres et autonomes, elles contribuent à faire entendre au sein de la société en général, de la communauté chrétienne en particulier, les interpellations de la science à propos des problèmes d'aujourd'hui; elles veillent à promouvoir au sein de la communauté scientifique une articulation des savoirs avec les valeurs de l'Évangile. Les FUNDP prévoient, en outre, des lieux pour que puisse être proposé à la communauté universitaire le message de l'Évangile.»

«L'héritage humaniste et jésuite se traduit, pour les FUNDP, par une ouverture confiante au monde et une attention à l'homme. Dans un esprit de promotion de la justice, elles accordent un souci particulier à ceux que l'histoire humaine a rendus pauvres, fragiles, opprimés. Au sein de la communauté universitaire, l'attention à

l'homme se vit dans le respect, la confiance et la reconnaissance de la contribution de chacun à l'oeuvre commune»¹⁷.

La Charte est suivie d'une 'Déclaration d'engagement réciproque entre la Compagnie de Jésus et les FUNDP' (1995).

Cette Charte et cette Déclaration témoignent du caractère particulier, sinon unique, de cette institution universitaire dans le Bénélux. On est loin à la fois de l'obscurantisme et de la déconfessionnalisation.

5) UFSIA (*Universitaire Faculteiten St.-Ignatius Antwerpen*)

La Belgique dispose d'une seconde institution universitaire, beaucoup plus récente que les FUNDP, mais ayant elle aussi un lien organique, bien que différent, avec la Compagnie de Jésus. Se développant à partir de l'École Supérieure de Commerce et d'Économie d'Anvers, la UFSIA fut créée en 1959-60, comprenant seulement les sciences humaines («arts») et ne donnant que les degrés de candidature. Elle fut reconnue par l'État en 1965. À côté de la UFSIA existe une institution universitaire d'État (RUCA), qui couvre les «sciences». Une superstructure pluraliste, l'Institution Universitaire d'Anvers (UIA), se charge des cours et des degrés académiques supérieurs. L'ensemble constitue l'Université d'Anvers (UA). Actuellement, un processus d'intégration de ces différents éléments est en cours, sauvegardant la spécificité des institutions participantes¹⁸.

Lors de sa création, la UFSIA fut conçue clairement comme une institution catholique, défendant explicitement son appartenance à l'Église catholique, entre autres du fait que la Compagnie de Jésus en avait pris l'initiative et s'était chargée de sa direction. Au début la quasi totalité des enseignants étaient des jésuites, alors qu'actuellement ne restent que quelques unités. Vers 1968-70,

¹⁷ *Charte, Statuts de l'ASBL, Déclaration d'engagement, Statut organique*, FUNDP, 1993-1996, 1-2.

¹⁸ Pour l'origine des centres universitaires à Anvers, voir: P. Lenders, *Ontstaan en Groei van de universiteit van Antwerpen*, Leuven-Apeldoorn, 1991.

l'identité catholique posait déjà question. Les statuts de 1970, explicitant de nouvelles orientations, définissaient la UFSIA non plus comme une institution catholique, mais comme une université d'inspiration chrétienne. Cette décision a permis de nouvelles perspectives, plus ouvertes, plus tolérantes, davantage pluralistes. En même temps, la communauté des étudiants s'était révélée très pluraliste quant à l'idéologie, tandis que les professeurs s'obligeaient à la loyauté envers l'article 4 des Statuts, impliquant le respect du caractère chrétien de l'institution. Il ne faut pas oublier que la partie flamande de la Belgique est devenue plus sécularisée que la partie wallonne et que, selon l'enquête européenne des valeurs, dès 1990 environ, 50% des jeunes Belges de la catégorie d'âge 18-24 ans déclarait ne plus appartenir à aucune confession.

Dès 1980 s'entamaient des discussions sérieuses au sujet du caractère confessionnel, résultant en une Charte (1989), redéfinissant et nuancant ce caractère confessionnel. Cette Charte reflète déjà une certaine réaction contre le pur positivisme. Ce phénomène est observé même dans les universités d'État et dans celles organisées par les libre-penseurs, comme l'ULB et la VUB à Bruxelles. De plus en plus, le vide idéologique et une neutralité absolue et abstraite sont refusés et le besoin d'une conception de vie cohérente sur base de valeurs est reconnu. Les catholiques veulent à nouveau s'écarter d'une certaine pudeur en matière idéologique. Avant 1995, la UFSIA n'ayant pas de faculté de théologie, le dialogue entre sciences et foi s'était progressivement réduit à une préoccupation pastorale sans véritable discours académique. Même les jésuites s'y intéressaient peu. Quand la 34^{ème} Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus eut publié un décret sur 'les jésuites et la vie universitaire' (1995), une nouvelle conscientisation s'est fait jour.

De plus en plus confronté aux problèmes posés par l'intégration dans la UA, le corps professoral (et les jésuites) décidait de garder l'identité de l'institution dans la nouvelle structure de coopération. Le poids numérique de la UFSIA y jouait aussi (en 1998 la UFSIA comptait environ 57,5% de l'ensemble des étudiants de ce niveau à la UA). Les professeurs votaient majoritairement en faveur de l'autonomie et de l'identité particulière de la UFSIA à l'intérieur

d'une structure confédérale. Notons, en passant, que, contrairement à la FUNDP, le lien hiérarchique avec l'Église est beaucoup plus faible à la UFSIA. Cette dernière ne dépend nullement du Supérieur Général de la Compagnie de Jésus, mais d'une assemblée générale où des jésuites (et le Père Provincial) siègent comme simples membres fondateurs. D'ailleurs, contrairement à la situation de Namur, depuis une dizaine d'années le recteur y est un laïc.

La UFSIA est donc loin d'être une université sécularisée. Le 'Document de Gouvernement' ('Beleidsdocument') de 1989 définit la UFSIA comme «une institution libre d'inspiration chrétienne»¹⁹. Ouverte aux étudiants de toute orientation philosophique, sociale ou religieuse, elle est une institution qui, d'après ses statuts, collabore avec la province flamande de la Compagnie de Jésus. Elle se veut d'abord une université, avec un caractère interdisciplinaire (entre autres en accentuant les relations philosophie-sciences et foisciences). Pluraliste et tolérante, elle veut promouvoir une culture universitaire et la responsabilité sociale dans une vraie communauté universitaire. Les décrets des Congrégations Générales 32 et 34 de la Compagnie de Jésus sur les rapports entre foi et justice sont acceptés comme des défis. En 1998 il fut décidé d'accentuer davantage encore la préoccupation pour la qualité, l'innovation, l'évaluation continue et l'option préférentielle pour les étudiants appartenant à des catégories socio-économiques plus faibles. En même temps, l'inspiration chrétienne fut à nouveau accentuée.

Il va de soi que combiner ces différentes options exige souvent un équilibre difficile. Le Prof. J. Van Gerwen l'a bien résumé:

Le premier interlocuteur (de l'université catholique), qu'on le veuille ou non, est la société séculière, non-confessionnelle. Par rapport à la soi-disante neutralité, ou au relativisme des valeurs, l'université doit formuler comment elle estime conjuguer la rigueur scientifique à l'engagement éthique et religieux. Dans ce projet, elle doit éviter, d'un côté, l'apologétique et l'ingérence des

¹⁹ *Beleidsdocument 2, UFSIA: een universitair profiel*, 1989.

institutions non scientifiques, telles que les autorités ecclésiastiques, dans l'entreprise autonome de la poursuite de la vérité scientifique; de l'autre côté, elle aussi doit éviter la neutralité ou le refus d'un discours public et engagé dans le domaine des valeurs. Elle relie donc le monde de la connaissance et de la recherche de sens (*kennis en zingeving*) dans une société où ces deux aspects sont le plus souvent déliés.²⁰

6) *Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles*

Créées en 1858, les Facultés ne possèdent, jusqu'en 1996, que des candidatures. Depuis lors, elles sont habilitées à créer certains troisièmes cycles. Elles se limitent aux sciences humaines (droit, philosophie et lettres, sociologie et économie, ainsi que des cours de sciences religieuses). Jusqu'en 1960 presque tous les professeurs étaient prêtres. En 1998-99, il n'y a plus qu'un seul prêtre à temps plein parmi les 176 enseignants. À partir de 1974 il y a des professeurs explicitement non chrétiens. Le nombre des étudiants a augmenté de 300 en 1960-61 à 1291 en 1998-99.

La bourgeoisie bruxelloise étant principalement 'libérale' dans le sens sociologique et politique du mot, peu pratiquante, on ne s'étonnera pas de constater que le «climat» des Facultés est caractérisé par une grande tolérance idéologique et une indifférence religieuse. Notons, en passant, qu'à Bruxelles, selon les services statistiques du Centre Interdiocésain, sur la population totale il n'y eut en 1996 que 27,5% de baptêmes, 23,7% de mariages à l'église, 50% de funérailles religieuses et 7% de pratique dominicale.

Un 'Centre d'Action Universitaire' assume les intérêts intellectuels, culturels, religieux et sociaux des étudiants. Progressivement, les activités religieuses ont été réduites à cause du manque d'intérêt. La suppression de la messe hebdomadaire date de

²⁰ J. Van Gerwen, *La réflexion sur l'identité de l'université en pays néerlandophone - Quelques commentaires*, in: P. Löwenthal (dir.), *L'université catholique aujourd'hui*, o.c., 57-58.

1968-69. Pourtant, on lit toujours dans la brochure des Facultés sous la rubrique 'Réflexion et vie chrétienne' ce qui suit:

Respectueuse de la liberté et des convictions personnelles de chacun, les Facultés sont profondément attachées à leur identité chrétienne, non comme une étiquette formelle, mais comme détermination de leurs finalités universitaire et humaine. Elles veulent offrir à chacune et chacun des espaces de réflexion, de prière et d'action.

L'École des sciences philosophiques et religieuses offre un ensemble d'approches philosophiques et théologiques d'approfondissement de la réflexion et de l'action chrétiennes. Un cours facultatif de science religieuse est organisé pour les étudiants.

En effet, pour toutes les sections et surtout pour des étudiants libres (particulièrement du troisième âge), dès 1985 des cours supplémentaires et facultatifs sont organisés. Quelque 200 étudiants les suivent. Quand ces derniers continuent leurs études à l'UCL (où ces cours sont obligatoires), ils en sont alors dispensés. Il y a bien, au début de l'année académique, une messe du Saint-Esprit. Y assistent seulement un certain nombre d'étudiants de première année et un groupe de professeurs, diminuant d'année en année. Il est clair que l'enracinement religieux des étudiants et des professeurs aux Facultés est très faible et que la sécularisation s'est généralisée. Les plus convaincus s'engagent dans les paroisses bruxelloises où ils habitent.

7) *FUCAM (Facultés Universitaires Catholiques de Mons)*

Les FUCAM sont passées du statut d'École Supérieure Commerciale et Consulaire au niveau universitaire en 1965. Fondées en 1896 à l'initiative d'industriels catholiques soucieux d'affirmer l'identité confessionnelle dans les réalités économiques d'une province déjà marquée par la laïcisation, elles ont été dotées dès le début d'un encadrement clérical important qui a perduré jusque dans les années '60. Le directeur et une bonne dizaine de professeurs étaient ecclésiastiques et jusqu'à maintenant l'évêque du diocèse est toujours le président du Conseil d'Administration. Cela n'empêche

que dès ses débuts les FUCAM ont manifesté une dominante séculière. Ce caractère séculier s'est accéléré après mai 1968 et après l'accession au stade universitaire. Dès 1967 le recteur est un laïc (le vice-recteur était un prêtre durant une période de transition). Les FUCAM comptent deux Facultés, l'une d'Économie et de Gestion, l'autre de Sciences Politiques.

Les étudiants viennent de quarante nationalités différentes, mais la majorité de ceux-ci sont originaires de la région même et particulièrement des milieux populaires (du Centre, du Borinage et de Charleroi). Ce qui explique une sensibilité plus forte qu'ailleurs à la dimension sociale et éthique de la triste réalité politique et économique de cette partie de la Belgique.

Même si environ les trois quarts des étudiants sont issus de l'enseignement secondaire catholique, le nombre de musulmans immigrés ou venus directement de leur pays d'origine, spécialement du Maroc, est à prendre en compte, ainsi que la croissance très sensible du monde des jeunes issus de l'enseignement officiel (et appartenant au monde de la laïcité, d'une laïcité d'ailleurs plus passive qu'active).

Comme ailleurs, les jeunes chrétiens sont massivement marqués par l'indifférentisme religieux. Par contre, une petite minorité de chrétiens est très active, davantage dans leurs paroisses et, plus fréquemment, dans les mouvements spirituels, que dans la paroisse universitaire.

Le pluralisme de fait, reconnu officiellement comme un élément positif par les recteurs successifs lors de leurs discours de rentrée académique, se retrouve chez le personnel scientifique et autre. Par exemple, siègent actuellement au Conseil d'Administration deux musulmans convaincus, le président récemment élu du Conseil du Corps Académique et un premier assistant. Les clivages d'opinion cèdent le pas à la compétence scientifique et académique. Cependant, l'exigence de respect du caractère institutionnellement catholique des FUCAM est volontiers respectée par la quasi-totalité des enseignants. Actuellement il n'y a plus qu'un seul prêtre travaillant à

temps plein. Il est responsable de l'Unité Philosophie - Éthique des Affaires et, en tant que professeur d'un cours 'séculier', il est accepté comme aumônier de la paroisse universitaire, comprenant aussi les autres instituts d'études supérieures de la ville. Il est chargé des activités culturelles para-académiques. C'est lui aussi qui a promu la fondation de cercles culturels, palliant à l'absence d'une université complète à Mons. Ainsi, dans l'esprit de *Gaudium et Spes* le christianisme y est présent de manière 'humanisante' (même en organisant des voyages à Rome). Comme ailleurs, la place de l'aumônerie universitaire reste modeste (elle n'est même pas mentionnée dans la brochure d'information...). Son équipe pastorale se concentre sur trois pôles corrélatifs: l'Écriture, le Sacrement et l'Éthique. Ainsi le cercle biblique suscite un intérêt croissant et est soutenu par une recollection par trimestre et un pèlerinage annuel. Un cercle théologique se réunit chaque semaine. Il organise des rencontres «Islam et Christianisme».

Du point de vue institutionnel il faut remarquer que récemment le séminaire de sciences religieuses est devenu obligatoire pour les étudiants de deuxième licence et de troisième ingénieur, tandis que le séminaire d'éthique des affaires est devenu, lui aussi, obligatoire pour les finalistes. Le premier n'a été obtenu que de haute lutte, grâce notamment à un brillant mémoire de sciences politiques sur la spécificité chrétienne de l'université catholique dans la ligne de la lettre Apostolique *Ex Corde Ecclesiae*. Signalons aussi que les FUCAM collaborent entre autres, avec les facultés catholiques de Lille, avec des universités au Canada et au Liban, avec l'UFSIA et avec le KULAK, campus de la KUL à Courtrai.

Comme conclusion, les FUCAM dont le caractère séculier remonte à leur fondation, manifestent un pluralisme de plus en plus effectif, qui postule en droit et, de plus en plus, dans les faits une présence explicitement chrétienne, spécifique quant à ses références, et résolument, parce que chrétienne, ouverte à l'altérité, dont elle se réjouit.

II. Les Pays-Bas

1) KUN (*Katholieke Universiteit Nijmegen*)

Probablement davantage qu'ailleurs, l'Université Catholique de Nimègue (KUN) s'est engagée dans le débat concernant le caractère confessionnel. La cause en est, sans doute, surtout la mutation accélérée de toute la société néerlandaise vers une sécularisation radicale qui marque la communauté catholique au moins aussi profondément que les Églises de la Réforme. Selon l'enquête européenne des valeurs (1990) déjà citée, deux tiers des jeunes disent ne plus appartenir à une confession religieuse.

L'article fondamental de la constitution de la KUN, fondée en 1923, fut formulée comme suit : «Dans son activité scientifique et dans la promotion de celle-ci, l'université catholique romaine professe comme autorité suprême la vérité révélée par Dieu, dont elle confesse porteuse l'Église Catholique Romaine». Dès la fin des années '50 la discussion du caractère confessionnel, déjà entamée lors de la création de la KUN, s'est développée continuellement. Pourtant, dans le nouveau règlement de 1964, approuvé par les évêques, l'article premier confirme: «Dans l'exercice de sa tâche l'Université Catholique reconnaît et confesse la révélation divine, comme celle-ci est gardée et transmise par l'Église Catholique».

La KUN étant une Fondation catholique, elle ne peut changer son règlement sans l'accord des évêques. Elle est née d'initiatives de la population catholique, entre autres en vue de son émancipation, et fut, de 1923 à 1947, pratiquement financée grâce à des donations privées de cette population. Par après, l'État s'est chargé du financement de toutes les universités du pays. Jusqu'en 1967 la presque totalité des étudiants de la KUN se déclarait catholique (bien que seulement un tiers des étudiants catholiques du pays fût inscrit dans une université catholique).

Depuis lors, on se trouve devant une situation nouvelle. Responsables et étudiants sont confrontés clairement au défi fondamental: faut-il déconfessionnaliser? Sinon, comment reformuler l'identité? Acceptant une interprétation positive de la liberté

académique et une recherche qui ne peut être neutre («value-free»), on commence à se déclarer en faveur d'une émancipation critique de toute idéologie, refusant ainsi la vision défensive du passé. L'université est conçue comme jouant un rôle dans la société néerlandaise avec une échelle de valeurs spécifique, permettant une fonction critique, centrée sur le respect de la vérité, obligeant à une éthique de la vérité pluridimensionnelle. Une sorte de «déconfessionnalisation des sciences» est pourtant refusée. Ces dernières doivent être intégrées dans une conception globale et dans le dynamisme de la vie en vue d'une praxis éthique, tout en acceptant un positionnement historique. Le besoin de la recherche du «sens» est mis en lumière. Le caractère «catholique», qu'on veut garder, signifie une ouverture spécifique, oecuménique, mais qui ne se veut ni ecclésiale ni pontificale. Le rôle critique implique l'étude de questions importantes «oubliées» (dans les domaines médicaux, sociaux, économiques, éthiques et religieux). Dans cette perspective, on continue à admettre que le choix d'une université catholique est historiquement justifié, mais sans isolement et en respectant le pluralisme réel caractérisant la communauté des étudiants aussi bien que le corps enseignant.

La discussion se développant, une commission dite «Schillebeeckx» (du nom de son président, le théologien flamand bien connu) est mise en place en 1966. Celle-ci constate les avantages aussi bien d'une université libre que d'une université catholique. Comme institution libre, non dépendante de l'État, elle pourra mieux exercer son rôle critique, basé sur ses valeurs propres. Comme institution catholique, elle n'est pourtant pas contrôlée par la hiérarchie (la faculté de théologie exceptée): la condition minimale demandée aux professeurs et aux étudiants est de respecter le fondement catholique de l'université. Mais ce que ce fondement implique n'est explicité que de façon très vague. On parle de «milieu catholique» et même de «loyauté» plutôt que de «respect», tout en admettant que la question de l'identité touche davantage quelques chaires que d'autres.

En 1988 l'identité catholique n'est, en principe, plus mise en question, mais un grand pluralisme interne est professé avec le choix

pour la démocratisation. Maintenant «catholicité» signifie surtout un intérêt particulier pour les pays en voie de développement, pour tous les marginaux dans la société, pour la qualité des relations humaines, pour des questions exigeant l'élaboration du «sens» (et de l'éthique). Le besoin d'un dialogue continu avec la faculté de théologie est souligné. Un certain nombre de «symboles concrets» veulent démontrer le caractère catholique. Ainsi, au campus universitaire, sont mis à la disposition de tous une chapelle et un centre pastoral, comme aussi un Centre de Documentation Catholique, un Centre d'Études Catholiques, une Académie Thomas More. Une certaine orthopraxie prévaut toujours sur les débats concernant l'orthodoxie. Après une période de crise (1996), la paroisse universitaire refait surface, accentuant la dimension oecuménique. Elle attire davantage les enseignants que les étudiants. La présence explicitement chrétienne s'exprime surtout par l'activité de petits groupes d'étudiants.

À cause du recrutement régional de la KUN - recrutement qui caractérise les universités néerlandaises - la majorité des étudiants vient des provinces sociologiquement plus «catholiques» du sud des Pays-Bas, mais très peu d'étudiants la choisissent consciemment à cause de son caractère catholique, bien que ce caractère continue à jouer un certain rôle. Ces étudiants n'ont plus ni le complexe catholique-romain, typique pour leurs grands-parents se battant pour l'émancipation, ni l'attitude frustrée anticléricale qui a relayé le dit complexe. Ils sont ouverts, mais relativement indifférents envers la problématique idéologique.

En 1991 le Conseil de l'université invite à mieux élaborer le profil de la KUN. Il demande: des mesures pour améliorer la base catholique de l'institution et pour mieux préciser l'identité selon l'importance des facultés, une attention spéciale pour des projets d'avenir impliquant l'identité chrétienne (par exemple dans la faculté de médecine, dans le domaine des «valeurs et des traditions européennes»), l'offre de cours et de conférences sur «sens et religion», l'engagement plus poussé dans le débat public. Un Centre d'Éthique (CEKUN) est créé.

En 1992 il est reconnu que la KUN a deux buts interconnectés. Elle se veut d'abord une institution néerlandaise pour l'enseignement et la recherche scientifique, qualitativement excellente. En même temps, elle se veut une université orientée par l'inspiration chrétienne, reliée à l'Église universelle et à la population catholique néerlandaise. Par conséquent, elle accentue la dimension sociale qui implique une attention spéciale pour les besoins des pays en voie de développement. Les professeurs seront recrutés en tenant compte de cette vision. En 1993 la discussion conduit à accentuer la KUN comme un centre universitaire ayant un ensemble de valeurs et de normes spécifiques. Selon une interview avec le Prof. P. van Tongeren, la KUN compte en 1998, sur dix enseignants, trois catholiques et deux protestants²¹. D'autres se demandent si ces chiffres sont bien exacts.

En 1997-98 un document se prépare mettant l'accent sur la vocation chrétienne de la KUN en vue d'une meilleure inculturation dans la société actuelle (*Tradition-Culture-Avenir*). Y sont soulignés: l'interdisciplinarité et le dialogue entre sciences et théologie. Dans ce but sont envisagés un Programme «Teilhard de Chardin» et un Programme dit «Soeterbeeck» afin d'analyser l'évolution culturelle de l'Europe et du christianisme. Y est proposée aussi une meilleure collaboration avec d'autres universités chrétiennes, surtout avec celles de la Belgique néerlandophone, et avec la FIUC²². Notons, enfin, que la Fondation *Radboud* se charge de chaires spéciales de philosophie et de théologie dans d'autres universités néerlandaises.

2) KUB (*Katholieke Universiteit Brabant*)

Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale s'est rapidement développée dans le sud des Pays-Bas une seconde

²¹ *Katholiek Nieuwsblad*, 25/9/1998, 23.

²² Voir: *Documentatiemateriaal*, samengesteld in verband met de in het kader van het Studium generale 1967/1968 te houden discussie-avond over het onderwerp 'deconfessionalisering van de universiteit', Nijmegen, 1968; *Rapport Commissie Katholieke Universiteit*, KUN, 1970; *Katholieke Universiteit Nijmegen - Meer dan een naam*, nota van het college van bestuur, December 1984; (Concept) *Traditie-Cultuur-Toekomst, Een bijdrage van de KU Nijmegen*, 1997.

université catholique, la KUB de Tilburg. Au départ, existait l'École Catholique Supérieure de Commerce, créée en 1927 à l'initiative de l'épiscopat, bien que non dépendante de celui-ci, mais bien d'un groupe de catholiques. En 1937 celle-ci devenait l'École Catholique Supérieure d'Économie. À cette époque, elle ne comptait que quelque 200 étudiants. Elle fut conçue pour soutenir l'émancipation des catholiques dont la proportion d'intellectuels fut longtemps très minoritaire dans un pays où les protestants occupaient les professions importantes. Après la guerre, le nombre d'étudiants a progressé continuellement (voir annexe). En même temps, se développait leur pluralisme idéologique.

En 1967 l'épiscopat et les ordres religieux y fondaient une faculté de théologie, comme Fondation particulière, non intégrée dans l'École Supérieure, mais ayant le même «curatorium» que cette École. Notons, en passant, que dès lors le nombre d'étudiants en théologie à Tilburg (274), dépassait celui des autres facultés catholiques de théologie aux Pays-Bas (Nimègue 243, Amsterdam 215, Utrecht 171, Heerlen 163). Ces chiffres diminueront plus tard tellement qu'une concentration des facultés s'avéra inéluctable. À ce moment, la mutation rapide du paysage ecclésial néerlandais avait déjà radicalement changé le climat religieux et idéologique des Pays-Bas.

La discussion du caractère confessionnel avait précédé le changement du nom. Elle restait quasi inexistante jusqu'en 1965-66, mais s'accroissait dès 1967, année où des étudiants s'engageaient assez radicalement dans le débat. Jusqu'alors, le projet universitaire catholique avait été limité à l'auto-défense pastorale, sans préoccupation du dialogue entre foi et sciences. En 1968-70 la révolution culturelle, présente partout en Europe, se fit sentir. Les étudiants exigeaient davantage de participation dans les décisions importantes concernant l'université en criant: «Le pouvoir est à nous!». Sous l'influence de théories marxistes, ils questionnaient le lien de l'université avec le christianisme. Tilburg, d'abord conservatrice, devenait idéologiquement beaucoup plus contestataire que Nimègue (ou Louvain). On y prônait «une université critique». En 1968 l'opposition gauchisante contre l'influence du clergé,

d'ailleurs déjà très limitée, résulta en une occupation de l'université, événement couvert par toute la presse nationale. Ce qui a même conduit, à un certain moment, à la fermeture de l'université. La direction put y mettre fin en acceptant le principe de la codécision. Par la suite, il y eut un apaisement, en partie parce que les étudiants ne s'intéressaient, en pratique, que très modérément à la participation, en partie parce que le débat sur le caractère confessionnel s'organisa dès 1970. Notons ici que toutes les fonctions importantes à l'université furent ouvertes à des non-catholiques, exceptée celle de recteur magnifique, exception qui, ces dernières années, fut aussi supprimée.

Pendant une brève période (1970-72), une partie de l'opinion et des responsables croyait qu'une seule université catholique suffirait aux Pays-Bas, celle de Nimègue, et qu'une université non-confessionnelle pour le sud du pays, intégrant Tilburg et Eindhoven, ville des usines Philips, devrait être créée. Pourtant ces discussions n'ont pas eu de suite pratique, mais le débat sur le caractère confessionnel continue jusqu'à ce jour. Au centre de la discussion, deux questions centrales: Qu'est ce qu'une université catholique? Quels sont ses rapports avec l'Église? En réalité, le caractère catholique de l'École Supérieure (1972) fut institutionnalisé selon une formule extrêmement réductrice. N'ayant pas intégré la faculté de théologie, l'École ne dépendait nullement du contrôle des autorités ecclésiastiques pour la nomination des professeurs. L'épiscopat ne disposait que du pouvoir de nomination des membres du comité des fondateurs de l'université (*Stichtingsbestuur*), tandis que le 'Collège de Direction' (*College van Bestuur*) reste indépendant quant à ses propres décisions. Selon une enquête de 1977, 54% de l'ensemble de la communauté universitaire se déclarait catholique et 55% du corps professoral se prononçait en faveur d'une institution catholique (contre 31% en faveur d'une institution neutre)²³. En 1985-86 *Ex Corde Ecclesiae* a suscité une discussion

²³ M. Cobbenhagen, *De Tilburgse Hogeschoolgemeenschap*, Tilburg, 1945; H. Bornewasser, *Katholieke Hogeschool Tilburg*, dl I, 1927-1954, *Economie-Ethiek-Maatschappij*, Ambo, 1978; J. De Vries, *Katholieke Hogeschool Tilburg*, dl II, 1955-1977, *Onderweg van Hogeschool naar Universiteit*, Ambo, 1981.

sérieuse à l'École Supérieure. On y considère que ce texte romain ne tient pas compte de la particularité d'universités se situant dans un contexte pluraliste et payées par l'État. L'École préfère continuer à nommer des professeurs qualifiés mais non chrétiens, tout en acceptant que l'École s'efforce de créer des conditions permettant de donner un contenu au caractère catholique de l'École. Par ailleurs, le «conseil fondateur» (Stichtingsbestuur) veut conserver, en 1985, une année après la publication du rapport de la KUN, *Katholieke Universiteit, meer dan een naam* (Université Catholique signifie davantage qu'un nom), la «loyauté» envers le caractère catholique (et non seulement «le respect»). D'autre part, le conseil de l'université, composé du corps académique et des délégués des étudiants, insiste sur la qualité comme critère déterminant pour la nomination des enseignants - ce que les évêques ont toujours accepté. Il n'est pas admis que l'université devienne, d'une certaine façon, une sorte de 'bras séculier' de l'Église, ayant comme tâche l'évangélisation. En 1986 l'appellation *Katholieke Hogeschool Tilburg* (École Supérieure Catholique Tilburg) est remplacée par *Katholieke Universiteit Brabant* (KUB).

En 1998 la discussion sur le caractère confessionnel continuait dans la revue de l'université. La présidente du comité directeur et la majorité des professeurs interviewés défendaient ce caractère confessionnel. Comme dans les autres institutions universitaires du Benelux, ils accentuaient l'inspiration «holistique», le rôle du *Studium Generale* et de la philosophie, l'intérêt pour les valeurs et l'importance de la hiérarchie de celles-ci. Afin de remplir son rôle inspirateur, l'université a besoin de «racines» pour pouvoir résister au nihilisme envahissant. Le choix en faveur d'une université catholique ouverte est proclamé. L'adjectif «catholique» implique une ouverture universelle, une approche interdisciplinaire et le souci de répondre au défi que pose la recherche du sens dans le travail scientifique. Ces accents «catholiques» n'empêchent pourtant aucunement des divergences d'opinion parmi les professeurs. C'est ainsi que le directeur du «Centre des sciences et de la conception de vie» *Wetenschap en Levensbeschouwing*, créé en 1985, déclare dans une interview que son centre n'est pas à considérer comme favorisant l'identité catholique de la KUB. Il souligne qu'il se considère comme

un agnostique ouvert qui refuse l'opinion qu'une science, libérée de valeurs, soit possible. Selon lui le «c» de catholique peut disparaître et l'université devrait être un espace ouvert à toutes les idéologies et toutes les conceptions de vie²⁴.

Notons, enfin, que la collaboration entre les universités catholiques flamandes (KUL, UFSIA) et néerlandaises (KUN, KUB) prend actuellement des formes institutionnelles.

Conclusions générales

Dans la première décennie après la seconde guerre mondiale toutes les universités catholiques du Benelux étaient principalement motivées par un projet pastoral : donner un enseignement universitaire dans un climat de «chrétienté», promouvoir la foi auprès d'une élite d'intellectuels catholiques et souvent se défendre contre l'indifférentisme, l'anticléricisme ou des a priori négatifs venant d'autres institutions universitaires. Grâce à un changement de l'attitude des États concernant le financement des universités libres, les universités catholiques ont depuis lors joui de plus grandes possibilités pour développer les facultés de sciences, toujours plus coûteuses, ce qui a fortement amélioré leur engagement scientifique. En même temps, la sécularisation, parfois foudroyante, a conduit à un changement profond du climat traditionnel, aussi bien du corps professoral que de la communauté des étudiants. Les universités catholiques ont été décléricalisées et démocratisées. Elles sont devenues pluralistes, ouvertes et tolérantes. La demande d'une certaine ou même d'une radicale déconfessionnalisation s'est fait entendre. Cette seconde phase s'est terminée par une réflexion sérieuse sur l'identité catholique (ou chrétienne) des universités catholiques.

²⁴ *Univers*, Weekblad van de Katholieke Universiteit Brabant, 1998, nrs. 29-35.

Pourtant dans le n° 34 d'*Univers* le professeur E. Hirsch Ballin, ancien ministre de la justice, prend la défense du caractère catholique et du 'k' comme symbole de cette identité.

Dans une troisième phase, à commencer vers les années '80, la volonté d'affirmer leur caractère propre s'est déclarée partout. Pourtant, on n'a pas voulu retourner à la situation antérieure. L'"orthodoxie" n'est plus mise à l'avant-plan. La préférence va vers

1) une orthopraxie où la plate-forme des valeurs est devenue la base de l'identité chrétienne : souci de justice, de dialogue, de créativité dans la recherche, volonté de répondre aux grands problèmes de la société, respect de la personne humaine.

2) un dialogue foi-science, sans préjugés, sans a priori dogmatiques, avec une grande liberté dans la recherche et l'enseignement, ouvert au dialogue avec la théologie, qui, elle aussi, ne peut être crédible qu'à condition d'être libre dans sa recherche, tout en restant loyale envers la tradition chrétienne.

Ces options ont conduit les universités catholiques à se présenter comme des espaces ouverts, où la présence chrétienne est davantage caractérisée par une attitude exprimant la dimension chrétienne comme «le levain dans la pâte», par une volonté critique constructive, accentuant la recherche du sens, y compris le sens de la science. Ce qui a rendu ces universités plus crédibles dans le contexte global des universités, mais a mené aussi à des tensions et des polarisations, tant à l'intérieur de la communauté chrétienne que dans les relations avec certains membres de la hiérarchie. Tous sont d'accord pour accepter ces tensions, pour affirmer qu'il n'y a pas d'université sans liberté académique, qu'il n'y a pas d'université catholique sans une réflexion continue sur le rapport foi-science. L'avenir prouvera si cette double vocation pourra se réaliser sans trop de heurts. Tout dépendra du dialogue entre les différents partenaires.

ANNEXES

I. Statistiques

A/ Belgique néerlandophone

En 1970 les institutions universitaires belges comptaient pour l'ensemble des inscriptions 37.352 étudiants, dont 20.556 étudiants belges, 10.015 étudiantes belges, 5.434 étudiants étrangers et 1.347 étudiantes étrangères. En 1995 ces chiffres sont respectivement 66.319, 26.038, 26.250, 8.355 et 5.676, ce qui veut dire que les étudiantes belges y sont devenues plus nombreuses que leurs collègues masculins et que, parmi les étrangers, le pourcentage des filles a monté continuellement. Prenant les institutions catholiques séparément, nous constatons que le pourcentage des inscriptions, comparées au total global, est resté environ stable (44% en 1970 et 43% en 1995). Pourtant il y a eu une régression lente et continue depuis 1975 (de 47% à 43%).

Répartition du nombre des étudiants selon les universités catholiques et les autres universités (1996)

Universités catholiques	nombre total	dont filles
KUB	777	329
UFSIA	3511	1547
KUL	26099	13368
Total	30387	15244 (=50,1%)
Autres universités	nombre total	dont filles
RUG (Univ. d'État, Gand)	19951	9904
RUCA (Centre Univ.d'État, Anvers)	2423	1048
UIA (Instit.Univ., Anvers)	2909	1434
LUC (Centre Univ.Limbourg)	2299	931
VUB (Univ. Libre Bruxelles)	8005	3501
Total	35587	16818 (=47,2%)
Total général	65974 (46,9% cathol.)	32062 (=48,5%)

B/Belgique francophone

Dans les institutions catholiques francophones on compte, en 1995, 11.827 étudiants belges et 12.157 étudiantes belges, les filles dépassant, pour la première fois, les garçons. La régression en pourcentage des étudiants étrangers entre 1970 en 1995 est frappante, de 38% à 32% pour les garçons et de 41% à 35% pour les filles.

Le tableau suivant donne l'évolution du nombre d'étudiants par institution universitaire catholique francophone en Belgique.

Évolution du nombre d'étudiants francophones belges (HB) et étrangers (HE) et du nombre d'étudiantes belges (FB) et étrangères (FE) de 1970 à 1995.

Institutions catholiques

		HB	FB	HE	FE
UCL	1970	7335	3702	1977	504
	1995	8691	9205	2105	1612
FNDP	1970	1257	497	53	16
	1995	1894	2038	234	185
FUCAM	1970	358	112	30	10
	1995	681	413	205	79
FUSL	1970	372	347	9	21
	1995	561	501	123	106

Nous constatons que les trois institutions plus petites ont connu une augmentation plus rapide que l'UCL, la plus grande. Ce qui est une illustration de la tendance à la régionalisation. Nous constatons également que l'augmentation des étudiantes a été plus rapide que celle des étudiants. On compte en 1995 14.239 étudiantes pour 14.494 étudiants contre, en 1970, 5.209 étudiantes pour 11.391 étudiants.

Institutions autres

ULBrux 1970	4983	2943	1962	505
1995	6163	6620	3396	2557
ULLiège 1970	4999	2117	1127	241
1995	5912	5809	1542	826
U Mons 1970	563	260	75	42
1995	1000	1292	197	199
Pol. Mons 1970	403	8	76	1
1995	654	131	208	15
Gembloux 1970	286	29	125	7
1995	468	233	264	87

Ici aussi, l'augmentation a été plus grande dans les trois dernières institutions, plus petites, que dans les deux plus grandes, dont l'Université Libre de Bruxelles (de tendance libre-penseur). Comparons maintenant l'évolution selon les sexes. En 1995 nous comptons 17.769 étudiantes pour 19.804 étudiants (avec, pour 1970, 6.153 étudiantes pour 14.599 étudiants), une proportion moindre que dans les institutions catholiques. Les institutions catholiques comptent, en 1995, 4.649 étudiants et étudiantes étrangers, les autres 9.291. Ce qui veut dire que le rayonnement international est plus grand chez ces dernières. Ce rayonnement est d'ailleurs plus grand dans les universités francophones en général que dans les universités flamandes qui, en 1995, toutes ensemble, ne comptaient que 4.950 étudiants et étudiantes étrangers pour un total de 69.116 inscriptions, total dépassant celui des universités francophones (66.319). En 1995 les universités catholiques francophones comptaient 43% des étudiants des universités francophones. Nous constatons, enfin, que la KUL reste toujours la plus grande université flamande, comme l'UCL l'est du côté francophone.

Commentaires

L'expansion rapide des deux grandes universités de Leuven/Louvain se lit dans les chiffres. Entre 1920-21 et 1944-45 le nombre d'étudiants s'est accru de 3.248 à 6.755. De 1945-46 jusqu'à

la séparation de la KUL et de l'UCL (1967-68) l'augmentation a été de 7.676 à 22.359. En cette dernière année, les francophones représentaient 47,3% du total, les néerlandophones 52,7% (contre, en 1950-51, respectivement 55% et 45%). Entre 1967-68 et 1997-98 le nombre d'étudiants à la KUL s'est accru de 12.228 à 26.813, et à l'UCL de 16.192 (en 1978-79) à 19.566 (1997-98).

Comme dans toutes les universités, le nombre de filles s'est accru progressivement jusqu'à atteindre la quasi égalité en 1997-98: en 1920-21 on ne comptait à l'université de Louvain/Leuven que 39 filles, en 1944-45 704, en 1966-67 5.589 (=25%).

Dans la période étudiée, la répartition des étudiants selon les facultés a elle aussi connu une véritable mutation. En 1920-21, les sciences dites naturelles comptaient 63,9% du total des étudiants, contre 37,1% pour les sciences humaines (droit, philosophie, théologie). En 1957-58, ces proportions constituaient 35,1% et 64,9%, en 1966-67, à la veille de la séparation, 49,3% et 50,7%. En 1997-98, on avait, pour la KUL, respectivement 45, 1% et 54,9%, et pour l'UCL 41,7% et 58, 3%. Ce qui veut dire qu'après une prépondérance des sciences naturelles, suivie d'une forte augmentation des sciences humaines (surtout l'économie), on est arrivé à une proportion où ces dernières continuent à prévaloir, bien qu'à un niveau plus bas.

Aux FUNDP également, le nombre d'étudiants a beaucoup augmenté depuis 1945: de 420 en 1948-49 à 507 (1961-62), année où une faculté de sciences économiques a été créée, à 2.898 (1980-81) et à 4.044 (1997-98), le maximum ayant été atteint en 1994-95 avec 4.545 étudiants. En 1997-98, les «arts» comptaient 56% des étudiants, les «sciences» 43,9%, contre respectivement 56,6% et 43,4% en 1948-49, ce qui révèle une grande stabilité des rapports entre les deux groupes. Pendant la même période, le rapport garçons/filles a connu une mutation. Les jeunes filles ont été admises pour la première fois en 1953. Leur pourcentage s'est graduellement accru. Contre 14,6% du total des inscriptions dans l'année académique 1965-66, on trouve 50,9% dans l'année 1996-97. En 1996-97, les filles dépassent les garçons dans les facultés de

philosophie et lettres, de droit et de médecine/pharmacie. Les garçons ont toujours été plus nombreux dans les facultés de sciences et de sciences économiques.

Notons aussi que, pour le total des étudiants flamands inscrits en première année, on comptait en 1965-66 51% inscrits dans des universités catholiques, contre 47% en 1996-97. Il y a deux raisons principales qui expliquent cette diminution relative: d'abord la régression du facteur idéologique dans le choix d'une université, ensuite la proximité géographique des universités respectives.

C/Pays-Bas

Comparé au total des étudiants du pays, le pourcentage des étudiants inscrits aux universités catholiques des Pays-Bas a toujours été beaucoup plus réduit que celui de la Belgique. Le total des étudiants inscrits aux universités néerlandaises a grimpé de 169.016 pour l'année académique 1988-89 jusqu'à 186.185 pour l'année académique 1993-94, pour descendre ensuite jusqu'à 164.595 en 1996-97. De ces totaux la KUN et la KUB avec respectivement 12.836 et 7.684 inscrits avaient, en 1988-89, 12,1% du total des étudiants. En 1998-97, avec respectivement 13.028 et 7.605 étudiants inscrits, elles en avaient 12,5%.

Comme ailleurs, la KUN a vu augmenter continuellement le pourcentage des étudiantes, pour dépasser, dès 1986, celui des étudiants:

<i>année</i>	<i>1974</i>	<i>1986</i>	<i>1998</i>
étudiants	67%	48%	41%
étudiantes	33%	52%	59%

Il faut noter que les étudiantes viennent davantage que les étudiants de familles ayant un statut socio-économique élevé.

Regardons maintenant l'évolution des étudiant(e)s selon la répartition «arts» / «sciences»:

			<i>hommes</i>	<i>femmes</i>
1992	totaux <i>arts</i>	9343 (79%)	3728 (72%)	5615 (84%)
	totaux <i>sciences</i>	2507 (21%)	1424 (28%)	1083 (16%)
	total global	11850	5152 (43%)	6698 (57%)

Il faut noter ici que, dans la faculté de médecine, les étudiantes (avec 58%) dépassent les étudiants (avec 42%), mais dans les autres facultés des ‘sciences’ ce sont les étudiants qui constituent la majorité.

			<i>hommes</i>	<i>femmes</i>
1998	totaux <i>arts</i>	9058 (76%)	3488 (71%)	5570 (80%)
	totaux <i>sciences</i>	2861 (24%)	1433 (29%)	1428 (20%)
	total global	11919	4921 (41%)	6998 (59%)

Comme en 1992, à la faculté de médecine, les étudiantes (avec 59%) dépassent les étudiants (avec 41%). Cette évolution semble continuer : en première année (1998) on compte 65% d’étudiantes contre 35% d’étudiants.

Nous constatons aussi que le nombre d’étudiant(e)s a commencé à se stabiliser, phénomène qui est confirmé ailleurs, comme à la KUB, où ce nombre a augmenté de 4.388 en 1977 pour atteindre, en 1994, un maximum de 9.227 et descendre ensuite jusqu’à 7.363 en 1997.

En 1977 la KUB comptait 3.664 étudiants et 724 étudiantes (16%), contre, en 1997, 4.146 étudiants 3.217 étudiantes (43,7%). En 1997 il y avait, en première année, 46,9% de filles, ce qui confirme la progression relative des filles. La faculté d’économie reste toujours, de loin, la plus importante (en 1997 ayant 28,9% du total, contre 43,9% en 1977). En 1997 les étudiantes dépassent les étudiants dans les départements de psychologie, de droit néerlandais et européen et de culture et de langues.

II. Opinions religieuses et idéologiques des étudiants

Durant les années 90, plusieurs universités ont organisé des enquêtes scientifiques auprès des étudiants afin de mieux connaître l'évolution des opinions concernant leurs valeurs, leurs normes et leurs conceptions de vie. Ces enquêtes ont été réalisées à la KUN, la KUL, l'UCL, les FUNDP et la UFSIA. À la UFSIA l'enquête a été étendue au corps professoral. Ces enquêtes ont été publiées et ont suscité un grand intérêt. Dans le cadre de ce rapport un résumé sommaire semble utile.

Bien que la sécularisation se fasse sentir partout, selon une enquête, faite à la KUL en 1977²⁵, environ 90% du personnel académique et scientifique restait toujours plus ou moins intégré dans la vie religieuse et ecclésiale. La polarisation dans la communauté chrétienne du pays, surtout en matière éthique, ne rendit pas toujours la vie facile aux chercheurs, mais l'autorité académique a toujours pu garantir la liberté académique. Entre-temps la mentalité a continué à évoluer. Selon l'enquête à la KUL²⁶ (1994) 75% des étudiants se déclaraient croyants, catholiques ou chrétiens (10% non croyants, 5% agnostiques, 7% athées convaincus). Ce pourcentage est indubitablement plus élevé que celui de l'ensemble de la même catégorie d'âge et de celui des autres universités flamandes. Aux professeurs sont offerts, une fois par mois, des «réflexions universitaires». Environ septante membres du corps académique se réunissent un dimanche avant-midi pour une conférence théologique, suivi d'un débat et d'une célébration eucharistique.

²⁵ R. Creyf, K. Dobbelaere, J. Vanhoutvinck, *Professoren en het 'katholiek karakter' van hun Universiteit. Een sociologisch onderzoek naar definiëeringsprocessen terzake aan de K. U. Leuven*, Sociologisch Onderzoeksinstituut K. U. L., 1977, nrs 77, 5-7.

²⁶ D. Verhoeven,

Environ la moitié des étudiants de la UFSIA se considèrent comme croyants, chrétiens ou catholiques²⁷. L'autre moitié est divisée en trois grandes catégories : ceux qui doutent (21%), ceux qui se considèrent comme agnostiques ou athées (25%) et ceux qui appartiennent à une autre religion (3%). La différence entre garçons et filles n'est pas significative. Entrant plus en détail, nous voyons que 42%, tout en se posant des questions, croient en Dieu ou en une réalité transcendante, tandis que 17% disent absolument croire en Dieu. Beaucoup plus importants que la foi sont : l'ami(e), la famille, les amis, les loisirs et les études. Seulement 5% considèrent la foi et la politique «très importants», mais 54% avouent que la foi a «une certaine importance». Jésus est moins important que Dieu et Jésus est davantage un grand homme qu'un être religieux. Quant à l'expérience religieuse, celle-ci se réduit chez la plupart à une expérience profane profonde. Un peu plus de 10% disent pratiquer chaque semaine. Un quart pratique au moins une fois par mois, mais 51% disent ne pratiquer quasiment jamais. 88% ne se confessent que rarement ou jamais. 54% disent préférer un mariage religieux et les deux tiers déclarent vouloir faire baptiser leurs enfants. 29% disent ne jamais prier. Moins de 10% sont actifs dans une organisation religieuse. D'autre part, plus de 80% des étudiants semblent bien informés sur le contenu de la foi. À la base de ces données, on arrive à six types de religiosité: 23,8% sont croyants et attachés à l'Église, 26,5% sont croyants, mais ecclésiatement marginaux, 4% croyants et non confessionnels, 47% attachés à l'Église mais non croyants, 21% sont non croyants et non confessionnels. Sur l'échelle politique, la tendance est plutôt centre-droit. 90% des étudiants ont été élevés dans une école secondaire catholique. Pour la moitié d'entre eux, la foi de la mère est déterminante pour leur propre positionnement religieux. De l'université catholique on attend surtout l'accentuation des valeurs chrétiennes et une attention personnalisée pour les étudiants. Bien qu'il y ait un service pastoral, presque la moitié des étudiants n'est pas au courant de son existence. Les trois quarts des membres du corps enseignant se considèrent «croyants», mais le

²⁷ L. Lauwereys, D. Verhoeven, J. Breda, J. Vanhoutte s.j., *Opvattingen, waarden en levensbeschouwing van studenten en personeel aan de Ufsia*, Departement Sociologie en Sociaal Beleid, UFSIA, 1996.

nombre de ceux qui se posent des questions dépasse celui de ceux qui croient fermement. Chez les autres, c'est l'agnosticisme qui prévaut, bien que les athées ne constituent qu'une infime minorité. La typologie religieuse reflète celle des étudiants, bien que les membres du corps enseignant se disent plus religieux que la population étudiante. Quant à la pratique religieuse, il n'y a que peu de différence. Le service pastoral obtient chez les professeurs une cote beaucoup plus élevée que chez les étudiants.

Au début des années 60, la grande majorité des Flamands, traditionnellement catholiques, appartenait à l'Église catholique et pratiquait régulièrement. Actuellement, cette foi est devenue très diffuse et la pratique se réduit pour la grande majorité aux rites de passage, tandis que l'attitude envers l'Église est sceptique ou indifférente. Les vocations sacerdotales et religieuses se réduisent à quelques unités par an. Cette situation se reflète dans les universités catholiques : certains réflexes traditionnels persistent, mais seule une minorité peut être considérée comme croyants confessants dans le sens de D. Bonhoeffer.

Une étude réalisée à l'UCL, mais non publiée, apprend que la situation y est environ la même : la majorité des étudiants voit plutôt positivement le caractère catholique de l'institution, mais l'engagement chrétien ne caractérise qu'une minorité.

Aux Pays-Bas, la situation est très différente. Cette minorité est encore plus réduite. Ne donnons que l'exemple de la KUN où l'impact catholique semble plus fort qu'à la KUB. Une enquête réalisée à la KUN révèle que 84% des enseignants et 93% des étudiants disent ne s'intéresser aucunement au caractère catholique de l'université. 33% des étudiants se prononcent de façon négative sur la qualification «catholique», tandis que 60% déclarent ne pas avoir d'opinion. Parmi les enseignants ces pourcentages sont respectivement de 29% et 55%.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE EN EUROPE DU CENTRE-EST DE 1945 À NOS JOURS

Jerzy Kloczowski

À l'époque de la domination du communisme soviétique en Europe du Centre-Est à partir des années 1944-1945, la seule université catholique reconnue comme telle était celle du Lublin en Pologne, même si certains autres établissements universitaires en Pologne aspiraient à jouer un rôle semblable. Cette situation allait changer radicalement à partir de 1989. Dans plusieurs pays, en effet, grâce à la liberté retrouvée et aux grands efforts liés à la reconstruction de la vie ecclésiale, religieuse et intellectuelle, on songera à créer des universités catholiques. En Pologne même, la situation de Lublin allait se modifier considérablement, vu l'évolution d'un pays désormais libre.

I

La prise en compte du contexte exceptionnel de la Pologne dans le monde communiste dominé par Moscou après la seconde guerre mondiale est indispensable pour comprendre l'existence à ce moment en Pologne d'une université catholique relativement libre et disposant, en principe, des mêmes droits que les universités d'État. La faiblesse du communisme dans la société polonaise et la force des liens entre la nation polonaise et l'Église catholique, liens renforcés à l'époque de l'occupation allemande et soviétique extrêmement dure des années 1939-1945, obligea le «national-communisme», imposé par Staline en Pologne dès le mois d'août 1944, à traiter l'Église d'une manière «pragmatique». Lublin, à cette époque siège du gouvernement communiste provisoire, avait son université catholique, l'unique université de la ville, fonctionnant depuis l'indépendance de la Pologne en 1918. Détruite par les Allemands comme toutes les universités polonaises en 1939, elle fut tout de suite invitée, après la prise de la ville par l'Armée Rouge, à ouvrir ses portes. Les professeurs, liés, comme la majorité écrasante de la population polonaise, au gouvernement à Londres, ne voulaient pas par un acte d'ouverture conforter la position d'un pouvoir imposé par

la force extérieure. C'est seulement après quelques semaines d'hésitation qu'ils décidèrent finalement de s'exécuter. Le grand maître du pays, le maréchal Boulganin, assista personnellement à la cérémonie. L'université catholique deviendra ainsi la première université ouverte en Pologne communiste avec le statut juridique d'université d'État.

Malgré plusieurs pertes et restrictions, elle garda cette position jusqu'à 1989. L'indépendance économique vis-à-vis de l'État fut garantie par les quêtes dans toutes les paroisses du pays et par la société des amis de l'Université existant dans chaque diocèse; ainsi, presque toute la société polonaise participait d'une manière efficace, malgré sa grande pauvreté, à maintenir «son» université. Les étudiants n'étaient pas astreints à des frais de scolarité. Le «*numerus clausus*» fut imposé par l'État, comme dans les autres établissements, pour le recrutement des étudiants, mais au moment des concours, l'Université restait libre de choisir qui elle voulait. Par contre, une censure très sévère rendra difficile la publication des travaux des professeurs.

Malgré les efforts faits pour maintenir l'Université dans un «ghetto intellectuel», des contacts réels et animés existeront avec d'autres centres universitaires aussi bien en Pologne qu'à l'étranger. Après 1956, on permettra plus facilement aux professeurs d'aller en Occident, surtout en France et en Italie, l'arrière-pensée politique étant naturellement, dans chaque cas, le «libéralisme» d'un régime qui maintenait sur son territoire une université catholique. Les contacts avec les autres pays communistes étaient plus difficiles et la fondation d'une institution telle que Lublin dans ces pays restait inimaginable.

Le bilan du rôle de l'Université Catholique de Lublin à l'époque du communisme serait à faire, et cela dans des domaines aussi variés que ceux de la formation des prêtres et de l'intelligentsia catholique et indépendante, de la pensée théologique et philosophique, mais aussi des sciences humaines. La liberté qui y régnait en termes de recherches, de cours, de débats, en confrontation avec la pression politique et idéologique extérieure, fut tout

spécialement appréciée des milieux universitaires et indépendants polonais. Les dialogues féconds avec l'opposition démocratique, la place des universitaires de Lublin dans tout le mouvement de «Solidarnosc» entre 1980 et 1989, mériteraient une attention particulière.

À côté de l'Université Catholique de Lublin, institution unique dans le monde communiste de l'époque, il faut mentionner l'Académie de Théologie Catholique de Varsovie, institution étatique des années 50, et l'Académie pontificale de Cracovie, institution ecclésiastique fonctionnant à partir des années 80. Le gouvernement communiste supprima les facultés ecclésiastiques dans les universités de Cracovie et de Varsovie et créa deux académies d'État contrôlées par le régime: l'une pour les catholiques, l'autre pour les autres confessions chrétiennes reconnues par l'État. Leur recherche d'une plus grande autonomie et leur collaboration avec les Églises mériteraient d'être étudiées de plus près. L'Académie de Théologie Catholique à Varsovie qui accueillait aussi des étudiants laïques intéressés aux questions religieuses aspirait à devenir sinon en droit, du moins de fait une université catholique.

La faculté de théologie catholique à Cracovie, créée vers la fin du XIV^e siècle et donc fière de son passé, ne voulut pas reconnaître les décisions du gouvernement communiste. Ce n'est qu'après l'élection de Jean-Paul II que sera créée par le pape lui-même, en 1981, l'Académie pontificale, institution qui, en 1989, sera pleinement reconnue par le gouvernement; dès le début, comme à Varsovie, on essaya aussi de jouer le rôle d'université catholique – y compris auprès d'étudiants laïques – dans une ville de vieille et prestigieuse tradition universitaire.

II

Avec la «révolution pacifique» de 1989, les pays de l'Europe du Centre-Est: Pologne, Hongrie, Tchécoslovaquie, Roumanie, Bulgarie, retrouvèrent leur indépendance. Un peu plus tard, l'éclatement de l'Union Soviétique signifia, entre autres, l'indépendance des pays baltes: Lithuanie, Lettonie, Estonie, ainsi

que de la Biélorussie et de l'Ukraine, et l'éclatement de la Yougoslavie, celle de la Croatie et de la Slovénie. Même scénario dans le cas de la Tchécoslovaquie, Slovaques et Tchèques décidant de former désormais des républiques indépendantes. La situation des Églises et des institutions ecclésiastiques dans ces pays changea du tout au tout et il fallut entreprendre le travail énorme et difficile de reconstruction d'une vie religieuse normale.

Cette «normalisation» fut de loin la plus facile en Pologne, vu l'existence de structures ecclésiastiques relativement fortes comparativement aux autres pays communistes, et cela malgré des pertes et des faiblesses évidentes.

L'Université Catholique de Lublin retrouva sa pleine liberté. Ses mérites furent reconnus par le gouvernement et la diète de la «Solidarnosc» victorieuse. En 1991, l'État prit à sa charge presque toutes les dépenses de l'Université. Par ailleurs, on put procéder à plusieurs nouvelles constructions jugées nécessaires grâce à la générosité des catholiques de Pologne, mais surtout des émigrés polonais du Canada et des États Unis. Le nouveau statut de l'Université fut reconnu à la fois par l'État et par l'Église. Le nombre des étudiants passa de 4 000 en 1989 à 16 000 dix ans plus tard. Quelques 800 professeurs et assistants assurent l'enseignement dans les 6 facultés (théologie, philosophie, droit, sciences humaines, sciences sociales, mathématiques et sciences naturelles) et les 10 centres de recherches spécialisés de l'Université. Avant 1989, il était pratiquement impossible pour les étudiants des pays communistes hors de Pologne de s'inscrire à Lublin; nous en retrouvons aujourd'hui à peu près 800, notamment de l'Ukraine, de la Biélorussie et de la Russie. L'Université Catholique a sa place, comme toute université d'État, dans la vie académique et scientifique de la Pologne, le recteur étant de plein droit membre de la conférence des recteurs des universités polonaises.

L'Académie de Théologie Catholique à Varsovie, établissement d'État reconnu par l'Église, membre de la FIUC depuis 1973, a reçu après 1989 un nouveau statut reconnu par le gouvernement polonais et la Congrégation romaine de l'Éducation

catholique. L'Académie comptait 2770 étudiants en 1989: elle en comptera 8800 en 1998 inscrits dans 4 facultés: théologie, droit, philosophie chrétienne et histoire, sciences sociales. Après des années d'efforts, il a été décidé récemment de transformer l'Académie en Université Stefan Wyszyński, cardinal-primat mort en 1981 et, comme on le sait, héros polonais national et religieux de la lutte contre le communisme. L'Académie-Université veut pour le moment être à la fois université catholique et université d'État, ce qui pose des problèmes en termes de législation polonaise. Le financement de l'Université Catholique de Lublin et de l'Académie de Cracovie étant lui-même restreint, la nouvelle université de Varsovie sera obligée de faire un choix.

L'Académie pontificale à Cracovie, établissement ecclésiastique, dispose de tous les droits des écoles d'État, y compris le financement selon le modèle lublinien. Divisée en trois facultés – théologie, philosophie et histoire de l'Église – elle compte aujourd'hui environ 2 000 étudiants. Le statut éventuel de l'institution reste ouvert. Ou bien on retourne à l'ancienne situation de Faculté de Théologie de l'Université Jagellonne à Cracovie – solution possible et d'ailleurs souhaitée par l'Université – ou bien on devient université catholique. Les autorités ecclésiastiques sur place semblent préférer cette solution qui permettrait de devenir membre actif de la fédération des établissements académiques (universités aux spécialisations diverses) de la ville de Cracovie.

Récemment est apparue une nouvelle tendance visant à la création de facultés de théologie dans les universités d'État. L'université d'Opole en Silésie a donné l'exemple en se dotant d'une telle faculté en 1994. Et cela avec l'accord de l'évêque de cette région, Mgr A. Nossol, spécialiste respecté de théologie œcuménique, qui se fit le promoteur de ce projet aussi bien auprès du gouvernement polonais que des autorités ecclésiastiques de Rome et de Pologne. Cette initiative suscita l'opposition de certains milieux ecclésiastiques qui craignaient les influences néfastes d'un tel environnement sur la formation des futurs prêtres. Pour Mgr Nossol et ses collaborateurs, le but était tout au contraire d'éviter le danger de ghetto, sans possibilités pour ces mêmes futurs prêtres de

collaboration interdisciplinaire au sein d'une communauté universitaire, sans chances de nouer des liens vivants avec cette même communauté. La stabilité du corps professoral et du cadre de vie des étudiants paraissait par ailleurs beaucoup plus facile à maintenir dans un établissement étatique pleinement subventionné que dans un institut dépendant des offrandes des fidèles. «L'expérience» d'Opole semble bien fonctionner. La faculté compte maintenant plus de 800 étudiants – dont les 2/3 laïcs et futurs catéchistes, et 60 enseignants.

À l'automne de 1998, Poznan a suivi l'exemple d'Opole en créant à son tour une faculté de théologie. À Wroclaw, on explore la possibilité de retourner à la situation d'avant guerre alors qu'une telle faculté faisait partie intégrante de l'Université de cette ville. En 1999, la nouvelle université d'Olsztyn (ancienne Prusse Orientale), s'est dotée dès le départ d'une faculté de théologie catholique.

En somme, maintenant on cherche visiblement en Pologne des solutions tenant compte d'une situation nouvelle en général favorable, malgré quelques oppositions, à l'enseignement supérieur catholique. Avec l'essor du nombre des écoles supérieures et des étudiants dans tout le pays et les transformations des structures, des programmes, des mentalités surtout, avec la présence visible des catholiques dans divers types d'écoles, y compris les facultés de théologie, quelle doit être la place de l'université catholique? Et il ne faudrait pas se limiter ici à Lublin, car si Varsovie et Cracovie réussissent à réaliser leurs projets, nous aurions alors dans le pays trois universités catholiques qui avec l'aide de l'État, pourraient fonctionner à l'égal de dizaines d'autres d'établissements universitaires publics ou privés. Les opinions à ce sujet sont partagées. Faut-il, du côté de l'Église, appuyer les trois universités mentionnées (ou d'autres à venir), ou plutôt organiser un très bon centre universitaire qui aurait la chance de se situer parmi les trois ou quatre meilleurs de Pologne? Il y a là un choix stratégique à faire, et à faire, sans retard par l'Église de Pologne en consultation avec les autorités gouvernementales et académiques du pays.

Pour lancer le débat, je me permets, dans la dernière partie de cette communication, de faire quelques propositions à la lumière entre autres des conclusions du symposium d'Ottawa concernant la situation mondiale et la stratégie que devraient dans ce contexte adopter les universités catholiques au XXI^e siècle. Il est clair qu'il faut chercher une solution non seulement par rapport à la situation polonaise, mais aussi au moins par rapport à celle de l'Europe du Centre-Est et de l'Est.

III

Dans les pays communistes hors de Pologne, on avait pris soin très tôt de détruire, affaiblir ou déformer les structures de l'Église catholique. Il en allait de même d'institutions telles que grands séminaires et établissements académiques. La présentation de la religion dans ces mêmes pays comme phénomène «rétrograde», sans bases intellectuelles et scientifiques, fut partout accompagnée de pressions souvent violentes, dramatiques, en vue d'affaiblir le niveau intellectuel des prêtres et des fidèles. L'idéal, c'était d'isoler au maximum les croyants dans des ghettos, de les séparer complètement du monde extérieur et notamment du monde intellectuel.

Après 1989, un peu partout, avec la renaissance de la vie religieuse grandit l'intérêt pour la pensée religieuse contemporaine. La formation des prêtres et des laïques devint une tâche prioritaire. Nombre de gens cherchaient dans les religions des réponses aux problèmes du vide et de la brutalité sauvage. Entre autres, la pensée catholique contemporaine, l'Église postconciliaire, l'œcuménisme, la Bible faisaient partie de thèmes intéressants l'intelligentsia de plusieurs pays. La réponse à ces demandes n'était pas facile vu le manque de personnes compétentes, de livres, de revues, de moyens de se procurer ces ressources ou de voyager à l'étranger. L'idée d'organiser un centre intellectuel, même modeste, surgit un peu partout surtout dans les grandes villes. Il n'existe pas encore de bilan de ces efforts et réalisations, mais ce qui saute partout aux yeux, c'est le nombre de difficultés qu'il fallut, dans chaque cas, surmonter.

Dans plusieurs pays on voulait retourner à l'ancienne tradition de facultés théologiques dans les universités supprimées par les régimes communistes. C'est le cas, par exemple, de la République Tchèque, à Prague et à Olomouc, de la Slovaquie, à Bratislava, de la Croatie, à Zagreb.

L'idée de la création d'une université catholique fut, semble-t-il, envisagée un peu partout, mais les difficultés paraissaient insurmontables vu surtout le manque de cadres et de finances. Mais l'existence même d'attentes de ce genre n'en est pas moins significative.

Les Tchèques, par exemple, envisageaient en 1990-1991 la création d'une université catholique dans la ville de Kutna Hořa, dans les anciens bâtiments des jésuites occupés par l'armée, mais rien jusqu'ici n'en a été fait. Plusieurs projets ont été élaborés également en Slovaquie. Les évêques de ce pays sont, semble-t-il, d'accord pour créer une université catholique et savent qu'ils pourront le faire dans des conditions politiques générales favorables.

Seule l'Église catholique de Hongrie a réussi jusqu'ici à se doter d'une université catholique. Vers 1989, le gouvernement communiste proposa à l'Église – dans le cadre des premières réformes qu'il venait d'adopter – le retour de l'Académie de Théologie Catholique à l'Université d'État de Budapest en tant que faculté, comme c'était le cas avant 1950. Mais le refus des autorités ecclésiastiques fut net. Dès le début de 1990, une équipe de prêtres et de laïques élaborera un projet d'université catholique avec l'Académie comme base de départ. En 1992, la Conférence des évêques hongrois créa, toujours dans le cadre de l'Académie, une faculté de philosophie. En 1992, le Saint Siège reconnut ce nouvel établissement avec ses deux facultés comme université. Enfin, le Parlement hongrois décida de créer l'Université catholique Pierre Pazmany, renouant par le fait même avec l'héritage de l'université la plus ancienne de Hongrie, fondée en 1636 par le cardinal-primat Pasmany. En plus de son siège principal à Budapest, l'Université a obtenu pour son nouveau campus la place de l'ancien quartier général de l'Armée Rouge de Hongrie à Piliscaba (à quelque 36 km

de la capitale). On trouve sur ce campus la Faculté de Philosophie (qui, de fait, pourrait tout aussi s'appeler des Sciences Humaines). L'aide de l'État couvre une partie seulement des dépenses, d'où les difficultés financières auxquelles doit faire face la jeune Université.

IV

L'expérience des universités catholiques de l'Europe communiste d'avant 1989 et post-communiste d'après 1989 peut-elle être vraiment utile à la recherche d'un nouveau paradigme pour l'université catholique aujourd'hui? Le caractère varié de cette expérience et le contexte très spécial du totalitarisme agressif, brutal, à l'intérieur duquel elle fut vécue ne facilite évidemment pas la réponse. Chose certaine, la vivacité de l'idée d'université catholique un peu partout aujourd'hui, malgré des possibilités de réalisation plutôt décevantes, semble être un phénomène significatif qui mériterait une étude en soi. Le rôle de l'université catholique en Pologne sous régime communiste mériterait à lui seul une telle étude: les liens de la pensée catholique et d'un effort intellectuel indépendant avec la lutte pour la liberté y figureraient sans doute en bonne place. Car les totalitarismes du XX^e siècle méritent et mériteront longtemps encore une attention et des études approfondies – il y a toujours le danger de «répétition». Il y aurait, entre autres, beaucoup à apprendre des formes de résistance religieuse à ces mêmes totalitarismes, y compris celles de nature proprement «intellectuelle».

Les expériences actuelles semblent rejoindre quelques conclusions générales des débats auxquels a donné lieu le symposium d'Ottawa. De toute évidence, il n'est pas facile de créer une université catholique de qualité dans des pays où la vie universitaire renaît et cherche, à très grande vitesse parfois, à reprendre la place qui lui revient: en Pologne, par exemple, le nombre des étudiants a doublé depuis 1989 et le nombre des nouveaux établissements aspirant à devenir universités augmente chaque année. Il s'agit là en réalité d'un phénomène mondial, mais d'un phénomène qui risque d'entraîner l'abaissement inévitable du niveau de formation universitaire et la domination nette de la

fonction pédagogique par rapport à la fonction scientifique. Un certain équilibre appartenant à l'ancienne tradition universitaire européenne est en train de changer et, cela, de façon apparemment inéluctable et définitive.

Nous aurons probablement au XXI^e siècle, un peu partout dans le monde des milliers d'écoles supérieures de toutes espèces, 385.2 (des 385.2) fermement (à 4 8 6 3 (51) 7 « L'élément (t i f i u t) 3 9 4 8 7 2 (m o n i a es présentement la situation aux États-Unis.

-restunre

universiét

fonction

tes gran(des)-20882(çons)-20867(à)3291(r)0.1erteirt

Tout en s'efforçant de maintenir un bon niveau d'enseignement et une bonne qualité de formation dans ces établissements, il faut par ailleurs repenser la place de la pensée catholique dans l'évolution de la pensée scientifique en général, en particulier dans le monde des universités de «quatrième degré» (préparant surtout des étudiants au doctorat), cette «centaine» d'établissements de haute réputation dont il est question plus haut. La solution de loin la meilleure et la plus intéressante, ce serait une «dizaine» de grandes universités catholiques faisant partie de cette «centaine» mondiale et reconnues comme telles dans le monde scientifique. Au fond, ce serait probablement la meilleure manière d'être en contact permanent avec l'élite de la pensée scientifique dans le monde, d'être partie prenante des grands débats auxquels devra faire face l'humanité. La tradition intellectuelle chrétienne pourrait ainsi apporter sa contribution, et une contribution utile et intéressante, à l'évolution de la science mondiale. Pensons entre autres aux questions éthiques de plus en plus nombreuses dans presque tous les domaines et pour lesquelles les réponses ne sont pas toujours faciles à trouver.

Un réseau d'une «dizaine» d'universités catholiques de «quatrième degré» pourrait aussi jouer un rôle important dans la formation des cadres des établissements de «troisième degré» (écoles supérieures à vocation surtout pédagogique). Une confrontation scientifique digne de ce nom, de véritables dialogues seraient alors le lot surtout de ces universités du premier type. C'est de celles-ci que le monde catholique et sans doute aussi chrétien et religieux attendrait un appui solide et moderne au niveau de ses «convictions». Mais la culture et la paix y trouveraient sans doute aussi leur compte.

Il est clair que la réalisation pratique d'une telle stratégie ne serait pas nécessairement facile. En termes de choix et de priorités tout d'abord. Une certaine coordination mais aussi coopération internationale, notamment entre conférences d'évêques, seraient absolument nécessaires. L'opinion catholique chrétienne voire religieuse au niveau international pourrait, une fois mobilisée, jouer un rôle très positif en ce sens. Une base matérielle solide serait bien évidemment nécessaire. Le statut d'une grande université pose aussi, dans le cas d'une université catholique, le difficile problème

d'assurer: d'un côté la liberté académique, de l'autre, le caractère catholique. Un certain équilibre, loin de toute instrumentalisation, devrait être trouvé. Haute qualité du personnel enseignant, sens catholique profond d'un noyau important de professeurs, ces deux facteurs à eux seuls représentant chacun un défi de taille, pourraient finalement décider de la possibilité ou non de réussir la stratégie en question.

Note

J'ai préparé cette communication surtout d'après les informations récentes venant des universités et des établissements en question. Professeur à l'université catholique de Lublin depuis 1950, j'ai eu la chance de suivre personnellement de près l'évolution des universités catholiques dans le monde communiste et post-communiste de l'Europe.

Pour la situation religieuse après 1945 dans l'Europe du Centre-Est, je renvoie aux chapitres de ma contribution à *l'Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.M. Mayeur, Ch. (+) et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, Desclée, 1990 et suiv., vol. 12 et 13 (aussi la traduction allemande et italienne); voir aussi, *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, sous la direction de J. Kloczowski, I-II, Paris, PUF, Nouvelle Clio (à paraître en l'an 2000).

COMMENTAIRE

Vincent Hanssens

L'objectif du symposium d'Ottawa a été formulé comme suit : « En quoi et pourquoi l'université catholique contemporaine a-t-elle renoncé au paradigme dont elle s'inspirait depuis le début du XIX^e siècle (défini comme catholicisme de confrontation) en faveur d'un paradigme nouveau (défini comme catholicisme de dialogue) passablement différent non seulement du précédent, mais de tous ceux qu'elle avait incarnés jusque-là ? »

Ce rappel est utile car il convient, dans mon commentaire sur l'analyse des situations dans lesquelles se sont trouvées des universités catholiques européennes, de bien garder à l'esprit cette double question : en quoi ? pourquoi ?

A. Réflexions générales

Pour répondre à ces questions, dont j'inverserai l'ordre, je pense qu'il convient au préalable :

1) de situer ces universités catholiques dans leurs contextes politique, socio-économique, culturel, religieux de ces dernières décennies, en Europe du Centre-Est, de l'Est et du Nord. (On ne peut, en effet, comprendre la réelle signification et la portée de la mutation en question, si on isole l'université catholique de ces contextes, comme l'a d'ailleurs si bien montré le Professeur Kloczowski);

2) de s'interroger sur la notion même de « paradigme » et de « changement de paradigme » : qu'entend-t-on par là et quand un changement peut-il être qualifié de « changement de paradigme » ?

I. Prise en compte des contextes

a) *Contexte politique*

Au Centre et à l'Est de l'Europe, c'est depuis la fin de la deuxième guerre mondiale et jusqu'en 1989, le règne du communisme. Comme le rapport le souligne, toute université

catholique dans ces parties de l'Europe, à part la Pologne, est en latence.

La Pologne, et particulièrement Lublin, connaît effectivement une situation particulière. L'université catholique s'y définit par opposition à ce contexte et elle trouve là sa raison d'être. En 1989, ce système implose, ce qui provoque l'explosion de cette latence.

Au Nord, on assiste à différents événements :

1) Une lutte pour l'égalité, aux yeux de l'État, des réseaux publics et privés d'enseignement. En 1947, aux Pays-Bas, l'université privée reçoit son financement de l'État ; il en de même en 1958 en Belgique avec l'établissement du « Pacte scolaire ». L'université catholique ne doit plus se battre financièrement pour survivre ; elle connaît, comme les universités d'État, une sécurité financière de base.

2) Les années soixante sont marquées par :

- La « révolution » de mai 1968, révolution culturelle, tout est permis, « il est interdit d'interdire » ; c'est la montée des revendications du pouvoir étudiant et la démocratisation de l'université.

- En Belgique, la crise de l'Université catholique de Louvain, vénérable institution du XV^e siècle qui doit se scinder en deux institutions. Les valeurs chrétiennes disparaissent devant les conflits socio-linguistiques.

- La montée progressive du régionalisme, face, sans doute, à la peur de la globalisation croissante (construction de l'union européenne, mondialisation de l'économie...). Ceci ne peut qu'attiser le désir, et pas seulement en Europe, d'avoir des universités « nationales » (souvent : « régionales ») et le danger de perte de la dimension universelle de l'institution universitaire...

b) Contexte religieux

Les années soixante sont aussi celles au cours desquelles s'est tenu le Concile de Vatican II dont les travaux et les résultats ont eu une importance très grande sur la définition, les responsabilités et le rôle de l'université catholique.

c) *Contexte socio-économique*

Il est marqué au Nord par la crise dite « pétrolière » de 1973 qui a provoqué la réapparition du chômage structurel. Ceci renforce le besoin de s'inscrire à des formations considérées comme « rentables » sur le plan de l'emploi, formations à dimension plus professionnelle données plutôt par l'enseignement supérieur non universitaire ou formations polytechniques. C'est dire qu'elles se développent davantage en dehors de l'université, laquelle est de plus en plus perçue comme un foyer, onéreux, de futurs chômeurs.

Par ailleurs, la diminution constante de l'intervention de l'État crée des difficultés financières et suscite une compétition qui n'est pas toujours saine entre universités, provoquant même des conflits inter-universitaires, jusqu'à des conflits entre universités catholiques.

d) *Contexte culturel*

La perception de l'Université et de la science se modifie. L'université est frappée d'une crise de crédibilité ; considérée comme dispersant en de nombreux domaines un enseignement trop théorique et peu en rapport avec les besoins de la société, et cela, à un coût estimé trop élevé, elle reste enfermée dans un système monodisciplinaire rigide peu à même de saisir la complexité croissante du réel et elle n'est soumise à aucune évaluation de l'extérieur.

La science connaît aussi une certaine perte de confiance, confiance que, à tort sans doute, lui faisait sans réserve le positivisme de la fin du 19^e siècle et de la première moitié du 20^e, qui voyait en elle le bras de la victoire sur l'obscurantisme « *Scientia vincere tenebras* » comme le proclame encore aujourd'hui la devise d'une université belge.

On sait aujourd'hui que l'optimisme du darwinisme qui voyait en l'évolution le chemin inéluctable vers le mieux-être, doit être tempéré par le fait que cette même évolution peut tout aussi bien conduire à la destruction de l'humanité.

Par ailleurs les événements de mai 1968 comme ceux de 1973, et comme ceux plus récents en Asie de 1997, ont montré combien la science restait dans l'incapacité de prévoir dans des disciplines telles que la sociologie et l'économie notamment.

II. Paradigme et changement de paradigme

Il ne s'agit pas, ici, de faire une théorie du paradigme, mais plutôt de réfléchir à ce que l'utilisation de ce concept implique et met en jeu. Il s'agit d'un terme d'origine grecque, qui signifie dans la langue grecque moderne : exemple, modèle, avec déjà dans l'utilisation qui, en général, en est faite, la connotation que cet exemple, ce modèle se situe « ailleurs » par rapport à la situation envisagée.

C'est dire que la notion de changement est quasi implicite lorsque l'on énonce le terme de « paradigme ». Mais il ne s'agit pas de n'importe quel changement. Comme le précise Edgar Morin, un changement de paradigme constitue toujours un changement qualitatif, un changement de cadre, une rupture par rapport à l'interprétation antérieure du réel. Il s'agit d'un autre cadrage de la réalité.

Dans ce sens, passer de la confrontation au dialogue (comme il est écrit dans l'énoncé de l'objectif), s'il s'agit effectivement d'un changement de paradigme, c'est opérer une transformation radicale.

À l'examen des rapports présentés, on peut se demander si c'est toujours bien de cela dont il est question. Certes le texte de certaines « définitions de missions » (« missions statements ») d'universités catholiques d'Europe du Nord, semble traduire une telle volonté. Mais il est sage d'analyser plus à fond ces déclarations pour vérifier ce point et on peut se demander, d'autre part, si en fait, il n'y a pas beaucoup plus de changements subis que de changements voulus. N'est-ce pas plus par réaction forcée, par nécessité que l'université catholique s'est située dans un autre cadrage d'elle-même que par volonté et action délibérées pour ce faire ?

Quoiqu'il en soit, ceci ne la prive pas nécessairement de la dynamique potentielle inhérente à un tel changement, pour autant qu'elle en réalise bien la nature et la portée et qu'elle fasse de cet état nouveau –subi ou voulu- un véritable tremplin pour un réel changement de paradigme. Un tel changement ne se contente pas de simples mesures d'adaptation.

La théorie des systèmes et certains développements qu'en a faits l'École dite de « Palo Alto » (Watzlawick et al.) nous aident à distinguer deux niveaux de changement:

Les changements de niveau I sont des changements qui consistent en une modification des modes de fonctionnement d'un système, sans modification du système lui-même. Ainsi le thermostat régule le fonctionnement de la chaudière à l'intérieur du système (température minimale / température maximale) fixe sans changer celui-ci ; ou le dormeur parvient dans son cauchemar à échapper au monstre qui le menace, sans se réveiller.

Les changements de niveau II sont des changements qui constituent des changements du système lui-même ; le dormeur se réveille, les degrés extrêmes de température sont modifiés. Par définition, ce sont des changements de paradigme.

La question qui surgit alors est celle de savoir de quel système il s'agit et quelles en sont les limites « territoriales » pour apprécier si l'on en est sorti ou pas.

Ainsi le thérapeute familial travaillant avec un « système famille client » devra connaître avec quel système il travaille : la famille telle que le droit civil la définit (père - mère - enfants - ascendants...) ou la famille réelle (toute personne ou animal ou objet symbolique inscrits dans le fonctionnement habituel de cette famille).

Dans quel système l'université au catholicisme de confrontation se trouvait-elle et à partir de quelle modification de cette situation peut-on considérer qu'il y a changement de ce système, qu'elle se trouve à présent en dehors de lui ? Car, c'est à cette

dernière condition que l'on pourra parler à juste titre de changement de paradigme.

Il s'agit de questions importantes dans lesquelles interviennent des dimensions de pouvoir - pouvoir non seulement formel mais aussi informel- et des dimensions de propriétés : à qui appartient l'Université catholique ? A qui appartient-elle si les congrégations religieuses qui l'ont fondée ou reprise, se retirent ? Pour qu'elle puisse passer au catholicisme de dialogue, de quel système doit-elle sortir ? S'agit-il de l'Église ? De quelle Église ? De quel pouvoir ? Rome ? Conférences épiscopales ? Ordre religieux ? S'agit-il d'un autre système ? Lequel ?

On peut se référer ici à ce qu'évoquait le professeur Kerkhofs en parlant de la sécularisation de l'université catholique flamande de Louvain ; de quel système est-elle sortie ? Et si sortie il y a, quel sens (cadrage) faut-il donner à cette sortie ?

Pour être et rester catholique, catholique de dialogue, l'Université doit-elle, paradoxalement peut-être, sortir de l'Église catholique ? Doit-elle devenir –et peut-elle le faire- un système distinct du système de l'Église catholique, ou sinon, quel changement de système l'Église catholique doit-elle connaître pour pouvoir réellement qualifier de changement de paradigme les mutations opérées au sein de l'université catholique ?

B. Deux réflexions plus spécifiques relatives aux deux rapports analysés

I. Difficulté à se définir

Il semble y avoir une certaine difficulté à se définir comme université catholique dans la perspective du changement de paradigme. L'adversaire (le communisme) a disparu ; l'occupant ne menace plus le sentiment national. L'État ne méconnaît plus l'existence et la qualité de l'université catholique. Il ne faut plus se battre. Dans ce contexte nouveau, que signifie l'intitulé « université

catholique » ? Que faut-il faire pour justifier une telle appellation ? Et dans quelle mesure s'agit-il d'une université du nouveau paradigme ?

En Europe centrale et de l'Est, on répond souvent en évoquant la nécessité de créer ou de recréer des institutions catholiques, lesquelles, en général sont de petite taille, comportant souvent seulement des facultés ecclésiastiques ou, lorsque tel n'est pas le cas, des facultés de sciences humaines. On insiste sur la nécessité de former des prêtres et des laïcs, mais à quoi les former et pour quoi les former ne paraît pas toujours évident.

En Europe du Nord, on caractérise l'université catholique

- tantôt comme celle qui est engagée sur le plan social, caritatif, marquée par l'amour et la préoccupation de l'autre, de l'exclu, du pauvre ; on se réfère aux valeurs évangéliques « horizontales ». Mais cela est-il le fait des universités catholiques seulement ?

- tantôt comme celle où sont préservés et maintenus certains symboles, rituels, actions spirituelles particulières (Messe du Saint-Esprit, aumônerie, cours de sciences religieuses, lesquels sont d'ailleurs souvent détournés de leur objet propre et considérés implicitement comme mineurs par les collègues...). On ne peut guère qualifier ces traits de signes d'un changement de paradigme...

- tantôt comme celle qui s'est dotée d'un système institutionnel hiérarchique différent, notamment en ce qui concerne les nominations de recteurs, de professeurs... Le pouvoir formel n'appartient plus, ou plus entièrement, à Rome, aux évêques, à la congrégation... Sans doute, cela peut-il constituer un changement de système, encore faut-il analyser de plus près quel est le pouvoir réel dans cette université ?

- tantôt comme celle qui comporte, parmi ses facultés, des facultés ecclésiastiques. Mais nous savons qu'il existe des institutions universitaires catholiques belges qui ne possèdent pas de telles facultés et ne s'en qualifient pas moins de catholiques.

- tantôt comme celle qui a, parce que catholique, une image de marque positive. Elle est considérée comme sérieuse, comme étant de qualité académique, qualité d'encadrement des étudiants, qualité de relations enseignants-enseignés... Mais encore

une fois, est-ce spécifique à l'université catholique, est-ce le signe d'un changement de paradigme ? D'ailleurs, certaines institutions hollandaises et belges seraient plutôt enclines à ne plus afficher trop ostensiblement auprès de leurs étudiants leur caractéristique catholique...

Tous ces traits ne sont pas vraiment révélateurs d'une qualité d'université catholique de dialogue. On peut se demander d'ailleurs si ce n'est pas plus par habitude que l'on garde la qualification de catholique. On sait ce que l'on ne veut pas ou plus, mais l'on ne sait pas vraiment ce que l'on veut.

Sur le plan individuel, un scientifique, rappelons-le, s'identifie professionnellement beaucoup plus par la nature de sa discipline que par l'institution à laquelle il appartient.

II. Absence de projet

On constate, en général, une absence de projet en tant qu'université catholique, projet qui soit explicite, suffisamment consistant, motivant et délibéré, et qui traduise concrètement ce que signifie le fait d'être et de se vouloir une université catholique de dialogue. Un projet qui soit suffisamment ambitieux et constitutif d'identité : il y a là un manque.

C'est le cas au Centre et à l'Est, où il est surtout question de créer, recréer ou consolider ce qui existait, dans le souci de rester conforme -et dès lors reconnu comme pontifical- aux exigences de Rome, même si on se demande quelquefois dans quelle mesure Rome sait encore aujourd'hui ce qu'est, sur le terrain, une université.

C'est le cas au Nord où il s'agit souvent de conserver, par rapport à l'État, les avantages acquis et de se tenir suffisamment à l'abri des velléités supposées de contrôle de la hiérarchie catholique.

C. En quoi pourrait consister un réel changement de paradigme?

On trouve quelques éléments de réponse, plus ou moins clairement exprimés, mais de manière trop éparse pour pouvoir donner corps à une identification plus ferme.

I. Pluridisciplinaire

Une université catholique de dialogue est par définition, une université construite sur le pluridisciplinaire, avec vocation d'interdisciplinaire. Notamment en ce qui concerne la théologie, les sciences sociales et les sciences, ou la philosophie et les sciences. Un pluridisciplinaire qui voit notamment les sciences interpellées dans leur finalité spirituelle, téléologique et qui voit la théologie interpellée dans sa dimension scientifique.

II. Formation intégrale

Une université catholique de dialogue est construite sur une pédagogie de formation intégrale. C'est-à-dire une pédagogie qui s'adresse à la personne de l'étudiant dans toutes ses dimensions (cognitive, émotionnelle, affective, spirituelle...)

Il s'agit :

- de former au savoir.
- de veiller à l'apprentissage de comportements dans des situations sociales : comportements de tolérance, d'écoute, de respect, d'acceptation des différences, de travail en groupe...
- d'éveiller et de sensibiliser aux questions de la responsabilité sociale, civique, aux questions de sens.
- de former aux valeurs (et définir quelles valeurs), à l'éthique...

La question fondamentale est la suivante : quel type de femme, d'homme veut-on former pour répondre aux besoins et défis contemporains, défis de la technologie, défis de la connaissance, défis de la société, défis de la relation humaine, défis de la spiritualité...

Il s'agit d'une pédagogie qui soit marquée par une vision anthropologique de l'homme en tant qu'appelé à être fils de Dieu ; une pédagogie qui sache donner le goût de Dieu.

III. Règles du dialogue

Une université catholique de dialogue est capable à la fois d'affirmer sa spécificité, c'est-à-dire ce qui constitue son identité et la différencie des autres, et, de vivre avec ceux-ci des relations marquées par les deux règles fondamentales du dialogue, comme les a si bien exprimées le Professeur Francis Jacques de l'Université de Rennes :

- la règle d'équité : chaque interlocuteur est à égalité de statut et de pouvoir dans la relation.
- la règle de pauvreté : chaque interlocuteur garde un détachement suffisant par rapport à son propre discours et à lui-même.

D. Conclusion

Certes, ce ne sont guère là des tâches simples et faciles à accomplir. Un changement de paradigme confronte toujours à une certaine épreuve, voire une souffrance. Il faut en être conscient, l'accepter et garder la foi et l'espérance. Et ne pas perdre de vue que l'Université catholique est aussi, par définition, au cœur du Souffle divin, de « l'aghio pneuma », de l'Esprit Saint.

II.
PROCHE-ORIENT, AFRIQUE
NEAR EAST, AFRICA
PRÓXIMO ORIENTE, ÁFRICA

LES UNIVERSITES CHRETIENNES AU PROCHE-ORIENT ARABE DE 1950 A NOS JOURS

Jean Ducruet

Les pays du Proche-Orient arabe connaissent aujourd'hui des situations universitaires fort différentes. En Syrie et en Irak, soumis au régime du parti Baath, l'enseignement est un monopole d'État depuis 1968 ; antérieurement il faut citer à Bagdad, de 1956 à 1968, l'existence d'*Al-Hikma University* fondation des Jésuites américains. Par contre en Palestine, *Bethlehem University*, fondée en 1973 par les Frères des Écoles Chrétiennes, continue à se développer. En Égypte, il n'y a qu'une seule université chrétienne, sécularisée dès sa fondation en 1918: l'Université protestante Américaine du Caire. Au Liban la liberté d'enseignement fait partie de la Constitution. Les deux universités les plus anciennes sont l'*American University of Beirut*, université protestante fondée en 1863, et l'Université Saint-Joseph, université catholique fondée en 1875 et restructurée en 1975 ; elles avaient un quasi monopole de fait de l'enseignement supérieur jusqu'en 1950. L'Université Libanaise, université publique, est fondée en 1953. A partir des années soixante, et plus encore après les 15 ans de guerre (1975-1990) qu'a connus le Liban, les universités et les institutions d'enseignement supérieur se sont multipliées, chacune des 18 communautés qui forment le Liban ou même chaque congrégation religieuse souhaitant fonder la sienne.

J'évoquerai d'abord la restructuration des Facultés civiles, c'est-à-dire non ecclésiastiques, de l'Université Saint-Joseph, puis les Universités de Bagdad et de Bethléem qui, comme l'Université Saint-Joseph, ont à servir des étudiants aux appartenances religieuses diverses. Contrastant quelque peu avec ces institutions, je mentionnerai ensuite au Liban les Facultés pontificales de théologie et les Universités d'Églises ou de Communautés. Je terminerai en soulignant le nouvel esprit à l'égard du monde musulman qui anime, en cette seconde moitié du XX^e siècle, les universitaires chrétiens qui travaillent au Proche-Orient.

1 – Restructuration des Facultés civiles de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth

En 1875, les Pères Jésuites avaient transféré à Beyrouth un collège et un séminaire fondés en 1846 dans la montagne libanaise. En 1881, le pape Léon XIII, en conférant au séminaire le privilège de décerner les grades académiques canoniques en philosophie et théologie, avait conféré à l'institution le titre d'université. L'Université Saint Joseph était née. Suite à cette existence et aux firmans ottomans autorisant les Jésuites à fonder des établissements d'enseignement sur tout le territoire de l'Empire, des institutions d'enseignement supérieur, créés avec une collaboration jésuite, se placèrent dans le giron de l'Université Saint-Joseph tout en préservant leur indépendance. Ces institutions furent parfois qualifiées de “civiles” pour les démarquer des Facultés “ecclésiastiques”. Ce qualificatif de civil entend couvrir plus qu'une spécificité professionnelle ; il évoque une situation paradoxale que décrit bien en 1954 une lettre du Supérieur provincial des Jésuites au Supérieur général :

Je me permets d'exposer le problème des diverses Facultés civiles de l'Université Saint-Joseph (...). Mettre en doute leur importance serait renier un effort auquel la Compagnie de Jésus a donné trop d'elle-même pour en minimiser la valeur (...). C'est par une réussite inespérée et non par la seule force de la réalité que ces diverses Facultés sont apparues à l'opinion comme des Facultés “ jésuites ”: non seulement, en fait, en vertu de l'influence de celui qui paie, mais, en droit, en vertu de leurs textes constitutifs, elles dépendent de façon décisive d'autorités extérieures à la Compagnie¹.

Cette dépendance extérieure était clairement marquée par la dénomination de ces institutions: *Faculté française de médecine*, dénomination qui s'imposa après la première guerre mondiale

¹ Lettre du 24 mai 1954 du P. Rostan d'Ancezune au P. Jean-Baptiste Jansens (Arch. USJ).

jusqu'en 1975, *École française de droit* et *École française d'ingénieurs*, dénominations officielles jusqu'en 1948. Les diplômés que décernaient ces institutions, une part de leur financement, les Autorités académiques dont elles dépendaient, une partie très importante de leur corps professoral étaient français. Une telle situation ne posait pas seulement quelques problèmes pour une université déclarée "université privée libanaise" après la promulgation de la loi du 26 décembre 1961 sur l'enseignement supérieur au Liban, mais faisait obstacle à toute structuration et consolidation d'identité de l'Université.

Nous verrons successivement la réforme statutaire de l'Université Saint-Joseph en 1975, sa situation durant les quinze ans de guerre qui suivirent et son développement dans la période actuelle.

La réforme statutaire de 1975

Les textes adoptés en mai et juin 1975 comportent une Charte qui rappelle la raison sociale et la mission de l'Université et un statut qui traite de sa restructuration.

La Charte exprime ce qu'ont voulu les fondateurs de l'Université Saint-Joseph, qui a été vécu par l'Institution depuis plus d'un siècle et qu'elle entend maintenir. Je me contenterai de l'article 4 de cette Charte qui concerne l'accueil aux valeurs spirituelles :

L'Université Saint-Joseph assume sa tâche d'enseignement et de recherche dans la perspective chrétienne qui fut la sienne dès sa fondation (...). Cette perspective implique la liberté religieuse. Elle n'entraîne donc aucune obligation de type juridique pour les membres de la communauté universitaire; à plus forte raison, elle ne saurait accepter aucune discrimination entre eux sur une base confessionnelle. Elle requiert, par contre, de la part de tous ceux qui participent à la vie de l'Université, l'engagement de promouvoir un esprit de liberté personnelle et

d'ouverture à la vie spirituelle. Les membres de toutes les communautés confessionnelles, dont la pluralité est une des caractéristiques de la société libanaise, ont vocation de participer ensemble à cette promotion, ce qui suppose connaissance et estime mutuelles².

Quant aux statuts, ils étaient commandés par deux préoccupations : mettre en place une administration centrale de ce qui était jusque là une simple fédération de Facultés; donner à l'Université une réelle autonomie administrative, financière et académique, tant vis-à-vis des Universités françaises que vis-à-vis de la Compagnie de Jésus, de manière à favoriser des structures de participation réelle où les professeurs libanais assumeraient davantage leurs responsabilités.

Les nouveaux textes qui instaurent l'autonomie administrative, financière et académique de l'Université Saint-Joseph n'entendaient pas remettre en cause des relations privilégiées avec les universités françaises ou francophones mais lever des ambiguïtés et définir une politique. Cette politique a été explicitée par le Recteur au Conseil de l'Université du 9 janvier 1976 :

On ne bâtit pas une université au Liban sur un corps professoral français. Certes, la présence de professeurs associés français ou de langue française a été et demeure souhaitable pour de nombreuses raisons, les unes conjoncturelles, les autres qui tiennent à notre désir de ne pas laisser l'Université se refermer sur elle-même dans un nationalisme étroit. (...) Mais la présence de ces professeurs n'a de sens que si le corps professoral libanais est, et a vraiment conscience d'être, le corps professoral titulaire, responsable, permanent, qui exprime les besoins du pays et constitue la structure d'accueil des professeurs et des experts étrangers.

² Charte de l'Université Saint-Joseph 1975, éditée en tête des statuts.

De même, les diplômes français dans un certain nombre de disciplines ont été une étape dans l'histoire de certaines Facultés, étape fructueuse car ces diplômes nous ont aidés à atteindre et à maintenir un niveau d'études indiscuté. Mais personne ne comprendrait que nous n'assurions pas aujourd'hui la promotion de diplômes libanais propres à notre Université dont il s'avère que les négociations d'équivalence ne rencontrent aucune difficulté³.

L'évolution souhaitée des relations entre la Compagnie de Jésus et l'Université Saint-Joseph tint, elle aussi, à des éléments conjoncturels et à des questions de principes. Le nombre insuffisant de Jésuites disponibles inquiétait les supérieurs locaux et les poussait à ne pas maintenir l'Université telle quelle. Sur le plan même des principes, la Compagnie de Jésus, depuis plusieurs années et dans tous les pays où elle travaille, donne aux institutions créées et animées par elle la plus large autonomie possible. De leur côté, le Gouvernement libanais et l'opinion publique craignaient que les destructions et le pillage subis par la Faculté de médecine et la Faculté d'ingénieurs amènent la Compagnie de Jésus à fermer ces établissements. Avec quelque raison, ils ne pouvaient admettre qu'une décision qui mettait en cause l'équilibre culturel du pays soit de la compétence souveraine de supérieurs religieux. Faute de pouvoir la suppléer dans les structures actuelles du pays, ils souhaitaient que la Compagnie de Jésus, dont ils appréciaient notamment l'indépendance politique et communautaire, continue d'apporter sa caution morale et d'animer par sa tradition culturelle et spirituelle l'œuvre qu'elle avait créée, en lui laissant cependant davantage de liberté d'action.

La responsabilité dernière de l'Université Saint-Joseph qui continuait à incomber à la Compagnie de Jésus imposait que le Recteur soit jésuite ; mais c'était le seul poste qui fut soustrait aux conditions communes de candidatures. Sur les huit nouveaux Doyens élus au cours de l'année 1976, deux, à la Faculté de sciences

³ Rapport sur l'Université Saint-Joseph 1975-1978 p. 4.

religieuses et à la Faculté des lettres et des sciences humaines, sont Jésuites. Le Vice-Recteur et les Doyens des autres Facultés se trouvent appartenir aux diverses communautés du Liban : le Vice-Recteur à la communauté musulmane sunnite, le Doyen de la Faculté de médecine à la communauté grecque orthodoxe, celui de la Faculté de médecine dentaire et celui de la Faculté de sciences économiques à la communauté maronite, celui de la Faculté d'ingénieurs à la communauté latine, celui de la Faculté de droit à la communauté grecque catholique, celui de la pharmacie à la communauté musulmane chiite. Cette représentation communautaire variera ensuite au gré des candidatures.

L'affirmation de sa vocation spécifique permit à l'Université Saint-Joseph de jouer un rôle tout à fait exceptionnel durant les quinze années de guerre du Liban. Elle le doit notamment au fait d'avoir manifesté concrètement, y compris dans ses structures, la volonté d'unité du pays.

La situation de l'Université durant les années de guerre

C'est dans le contexte de restructuration ainsi évoqué que l'Université Saint-Joseph fut atteinte de plein fouet par la guerre du Liban. Aucune université du pays ne pâtit autant qu'elle.

L'Université s'étant toujours voulue un lieu de rencontre entre les communautés libanaises, il était normal que ses campus se situent dans des zones de rencontre, des zones de vie commune, et non dans des régions de peuplement exclusivement chrétien. Mais lorsque la guerre coupa Beyrouth en deux, il devint aussi normal que les campus universitaires se trouvent sur la ligne de front et en subissent les conséquences. La Faculté d'ingénierie fut pillée deux fois et la seconde fois le pillage ne laissa qu'une carcasse de béton. Les Facultés de sciences médicales furent détruites trois fois, la deuxième fois par un camion bourré d'explosifs. Le Rectorat fut bombardé deux fois. De la Faculté de Sciences Infirmières et de

l'École Sociale, il ne resta que des ruines. Il en fut de même dans le Liban Sud au Centre Universitaire de Kfar Falous⁴.

Quinze ans de guerre : quinze ans de destructions, de reconstructions, de redestructions et de reconstructions, quinze ans de deuils pour les enseignants, les étudiants, pour les Jésuites aussi puisque sept d'entre eux y laissèrent leur vie. Durant ces années de nomadisme, l'Université a connu soixante lieux de replis : écoles, hôtels, cinémas, couvents, appartements ; elle n'a jamais renoncé. Tous les étudiants qui ont eu le courage de rester ont eu l'essentiel de leurs études et de leurs examens assurés. Lorsque ce service n'a pu être maintenu, comme ce fut le cas pour les années supérieures de l'École d'Ingénieurs en 1977, les 338 étudiants intéressés ont été intégrés dans 32 écoles d'ingénieurs en France au compte du Gouvernement français ; en 1985, après la destruction de l'École agro-alimentaire, 57 étudiants des années terminales furent accueillis à Nancy et à Strasbourg au compte d'un Libanais musulman fortuné devenu par la suite Premier Ministre.

Tout au long de ces années de guerre, l'Université tint la résolution qu'elle avait prise lors de son Conseil du 9 janvier 1976 : « Dans la mesure du possible et au-delà de la limite du possible, dans les limites du bon sens et au-delà de la limite du bon sens, l'Université doit assumer les réouvertures de la totalité de ses Facultés et le maintien de leur enseignement⁵... »

L'opération ne fut pas sans danger ; mais elle eut un impact incontestable. Elle fut spécialement appréciée dans le domaine de la médecine et la presse des deux camps publia l'allocution de la première réouverture des Centres d'études médicales, le 16 septembre 1976 :

⁴ Pour l'histoire des Facultés de sciences médicales durant la guerre libanaise, cf. Jean Ducruet, *Un siècle de coopération franco-libanaise au service des professions de la santé*, Beyrouth 1992, pp. 384-420. Pour celle de la Faculté d'Ingénierie, Jean Ducruet, *Livre d'Or 1919-1999 de la Faculté d'ingénierie*, Beyrouth 1999, pp. 71-84.

⁵ Rapport cit. p. 6.

Je suis heureux, déclarait le Recteur, de cette reprise aujourd'hui de la Faculté de médecine à l'hôpital Berbir pour les étudiants de Beyrouth Ouest, comme de celle, la semaine passée à l'Hôtel-Dieu de France pour les étudiants de Beyrouth Est. Je suis heureux de participer à cette inauguration, entouré de professeurs de la Faculté de médecine, musulmans et chrétiens, et de médecins qui sont restés fidèles à leur mission. Le médecin, comme le prêtre, doit être un homme sans frontière. Il doit ses services à tous les hommes sans distinction. Pour un médecin digne de ce nom, il n'y a pas deux sortes de blessés. Dans les deux camps, c'est malheureusement très difficile pour les combattants de le comprendre. Il faut accepter de n'être pas compris et accomplir sa vocation sous le regard de Dieu. Un mur sépare aujourd'hui Beyrouth en deux, divisant les Libanais qui veulent continuer à vivre ensemble. Qu'au moins les médecins, les infirmières et les étudiants en médecine qui travaillent des deux côtés se sachent unis par un même idéal au service des hommes par-dessus les frontières⁶...

Le développement de l'Université depuis 1975

Paradoxalement, en dépit de ses destructions et de la situation du Liban, l'Université Saint-Joseph connut un développement important durant les années de guerre, développement qui fut bien sûr favorisé ensuite par le retour à la paix. Au cours des années soixante-dix, on relève notamment la fondation de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et celle des Centres régionaux à Saïda, Tripoli et Zahlé. Au cours des années quatre-vingt, c'est la fondation des Écoles Supérieures de Kfar Falous qui n'ont malheureusement pas survécu à la guerre, celle de l'Institut National de la Communication et de l'Information et celle de l'Institut d'Études Scéniques, Audiovisuelles et Cinématographiques. Au cours des années quatre-vingt-dix, c'est le

⁶ *Ibid.*, p. 7.

secteur médical qui voit naître ou renaître les instituts spécialisés : techniciens de laboratoire et d'analyses médicales, physiothérapie, orthophonie, psychomotricité, gestion de la santé et de la protection sociale. Enfin le siècle s'achève par la fondation de la Faculté des Sciences, celle de l'Institut Universitaire de Formation pour l'Enseignement et l'Encadrement, celle de la Faculté de l'Éducation et celle de " l'Université pour tous " s'adressant à des auditeurs soucieux de développer leur culture et d'enrichir leur savoir, sans autre visée que leur formation personnelle, en dehors de toute perspective de contrôle ou d'examen.

Au terme de cent vingt cinq années d'existence, l'Université Saint-Joseph, avec ses douze Facultés et ses dix-huit instituts et écoles, couvrait ainsi l'ensemble des disciplines confiées à l'enseignement supérieur et évoquées par les noms des différents campus : sciences religieuses, sciences médicales et infirmières, sciences et technologies, sciences sociales, lettres et sciences humaines, études professionnelles. Dans la plupart des ces disciplines, la paix retrouvée, l'Université put restaurer ou instaurer les formations de troisième cycle : maîtrises, diplômes d'études approfondies ou d'études spécialisées, doctorats. Ces fondations de troisième cycle et la promotion de la recherche dans des secteurs privilégiés furent facilitées par quelque soixante conventions de coopération avec des universités, grandes écoles et laboratoires et notamment par un partenariat dans un consortium d'universités françaises. La réforme de 1975 n'avait donc pas fermé l'Université Saint-Joseph sur elle-même.

Les vicissitudes des années de guerre ne marquèrent pas non plus durablement l'effectif étudiant de l'Université. Cet effectif, après avoir été réduit à 2.590 étudiants pour l'année universitaire 1975-1976, avait déjà atteint 5.663 étudiants en 1977-78 ; en dépit du test obligatoire de langue française pour l'inscription en toutes disciplines et de concours pour être admis à plusieurs d'entre elles, il totalise 7.083 étudiants à plein temps en 1999-2000 dont 46% pour la communauté maronite, 24,4% pour les communautés grecques catholique et orthodoxe, 4,9% pour les autres communautés

chrétiennes et 24,7% pour les communautés musulmanes ; ce dernier pourcentage était de 14,2% en 1977-78.

2 - Al-Hikma University et Bethlehem University

Ces deux universités ont en commun d'être au service de pays dont la population est massivement de religion musulmane : 95% pour la population irakienne et un pourcentage identique pour la population palestinienne de la West Bank et de Gaza. Elles ont en commun d'avoir été fondées par un Ordre religieux à la demande expresse du Souverain Pontife. Elles ont en commun le souci d'un service d'éducation offert à la fois aux étudiants chrétiens et aux étudiants musulmans excluant tout prosélytisme à l'égard de ces derniers, souci que nous venons de voir exprimé à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

*Al-Hikma University*⁷

Le Patriarche chaldéen avait demandé à Pie XI d'envoyer des religieux à Bagdad afin d'y ouvrir pour les Chrétiens une école secondaire de garçons. Le Pape transmit la requête au Supérieur général des Jésuites qui se tourna vers les Jésuites américains et le futur collège fut placé sous le patronage d'une association formée de huit universités américaines Jésuites. Autorisé par le Gouvernement irakien, il ouvrit ses portes le 26 septembre 1932. L'effectif du Collège compte en 1967 1.018 élèves dont 509 Musulmans.

Compte tenu du succès du *Baghdad College*, il était inévitable que se pose la question de l'enseignement supérieur. Les parents d'élèves, tant musulmans que chrétiens, faisaient valoir leurs difficultés pour envoyer leurs enfants continuer des études à l'étranger. Les responsables jésuites, non sans hésitations, finirent pour décider d'approcher le Gouvernement irakien sur la proposition d'une fondation universitaire.

⁷ Joseph F. Macdonnell, s.j. *Jésuits by the Tigris. Men for others in Bagdad.* Boston 1994.

Le Ministre irakien de l'éducation, le 5 mai 1955, délivra l'autorisation d'ouvrir *Al-Hikma University* avec deux branches d'enseignement, *Engineering & Business Administration*, choisies en raison des besoins du pays. Lorsque l'Université en septembre 1962 admettra les jeunes filles, elle s'adjoindra une branche *Liberal Arts*. Le Gouvernement irakien, pour manifester son intérêt pour la nouvelle fondation, lui fit don des terrains sur lesquels fut bâtie l'Université ; celle-ci profita également de nombreuses aides, notamment celles de la *Ford Foundation*, de la Fondation Calouste Gulbenkian, de la Congrégation des Églises Orientales, du Programme du Point Quatre...

Al-Hikma University ouvrit ses portes en septembre 1956. L'effectif étudiant passa de 45 étudiants en 1956, dont 25 étudiants musulmans, à 656 en 1968 dont 266 étudiants musulmans, 342 Chrétiens (122 de rite chaldéen) et 48 Juifs. En 1967, sur les 590 étudiants, 272 étaient en *Engineering*, 211 en *Business Administration* et 107 en *Liberal Arts*. Le corps enseignant comptait 25 Jésuites et 53 laïcs lors de la fermeture de l'Université.

L'œuvre d'enseignement des Jésuites américains à Bagdad se maintint de 1932 à 1968, fait tout à fait remarquable compte tenu que la population irakienne est à 95% musulmane mais surtout compte tenu du contexte politique particulièrement troublé de l'époque. Le coup d'état de juillet 1958, au cours duquel le roi Faisal est exécuté, porte au pouvoir le Général Kassem qui prend le contre-pied de la politique occidentale prônée jusque là. Un nouveau coup d'état pro nassérien et baassite, au cours duquel Kassem est exécuté, donne le pouvoir en 1963 à Abdul Salam Aref. Son frère, qui lui succède en 1966, est renversé en juillet 1968 et cette nouvelle révolution consacre la prédominance du parti Baath. Les Jésuites qui avaient réussi à se tenir à l'écart de toute politique en Irak et à manifester leur indépendance par rapport aux positions des États-Unis dans les conflits de la région, notamment de la guerre israélo-arabe de 1967, n'avaient aucune chance de faire accepter leur œuvre d'enseignement au parti Baath dont l'article 45 de la Constitution précise : “ Enseigner est l'une des fonctions exclusives de l'État. En

conséquence, toutes les institutions étrangères ou privées d'éducation doivent être supprimées ”.

Dès le 19 septembre 1968, un décret d'irakisation d'*Al-Hikma University* fut promulgué. Celle-ci passait sous le contrôle du Conseil du Commandement de la Révolution qui appointait un Président de l'Université en la personne du Dr Saad Abdul Baqi Er-Rawi. Les Jésuites protestèrent contre le décret mais décidèrent de tenter de coopérer avec le nouveau régime ; ce qui s'avéra vite impossible compte tenu des intentions de celui-ci. Le 25 novembre 1968, les 28 Jésuites d'*Al-Hikma University* furent expulsés de l'Université et eurent cinq jours pour quitter le pays ; il en fut de même, le 24 août 1969 pour les 33 Jésuites du *Baghdad College* et le Gouvernement irakien prit possession des deux établissements. Ce dernier pratiqua la même politique à l'égard de toutes les institutions d'enseignement privé, étrangères ou irakiennes, chrétiennes ou musulmanes, comme d'ailleurs l'avait fait le parti Baath en Syrie en 1967.

Le P. John Donohue qui était supérieur de la mission des Jésuites à Bagdad lors de leur expulsion s'exprime ainsi à leur propos :

Ils ne furent pas des missionnaires au sens habituel du mot. Ils prêchèrent rarement et de prosélytisme n'en firent jamais. Ils n'eurent pas à affronter les menaces d'indigènes sur pied de guerre et aucun d'entre eux ne put se conforter en dénombant ses convertis. Certains citeront la mission de Bagdad comme un inutile gaspillage d'hommes et d'argent; d'autres en appelleront à une mission dans la foi pour souligner l'absence de concrètes consolations et réalisations. Mais ce sont là des jugements de personnes du dehors qui n'ont pas fait l'expérience des mille fascinations de Bagdad et de ses habitants. Ils n'ont pas connaissance

de l'impact des Jésuites tant sur les étudiants que leurs familles, qu'ils soient chrétiens ou musulmans⁸.

Le P. Joseph MacDonnell, professeur de physique et chargé des retraites spirituelles des étudiants chrétiens, prolonge ainsi cette appréciation :

La première raison des Jésuites d'être des éducateurs en Irak était de soutenir la renaissance de l'Église locale. Ils entendaient fortifier les Chrétiens dans la pratique de leur foi en terre musulmane ; ils firent également bon accueil aux étudiants musulmans - le contraire eut été étonnant. Dans cette éducation, poursuivie ensemble, Chrétiens et Musulmans se mirent à se connaître intimement les uns les autres. Les Chrétiens, dans ce contexte, développèrent patriotisme et fierté d'appartenir à une société dont ils faisaient partie⁹.

Cette dernière réflexion nous introduit de plein pied à l'histoire de l'Université de Bethléem.

Bethlehem University

Le projet de fonder une université à Bethléem remonte à la visite de Paul VI en terre sainte en 1964, visite durant laquelle il déplora l'exode des Palestiniens de Judée et de Samarie. En 1972, un comité présidé par le Cardinal Pio Laghi alors Délégué apostolique à Jérusalem, concrétisa ce projet d'une université *to serve the people of the West Bank and Gaza Strip* et Paul VI écrivit au Frère Charles Henry, Supérieur général des Frères des Écoles Chrétiennes, de le prendre en charge ; celui-ci le confia aux sept universités que dirigent les Frères aux États-Unis; un protocole fut signé entre le Saint Siège et le Supérieur général des Frères. Les Frères avaient déjà de nombreuses écoles en Palestine dont celle de Bethléem fondée en 1893. C'est dans cette école que *Bethlehem University*

⁸ John J. Donohue, s.j. introduction p. XV, de l'ouvrage de Joseph F. MacDonnell.

⁹ Joseph F. Macdonnell *op. cit.* préface p. XI.

ouvrit ses portes le 3 octobre 1973 avec l'aide de Frères venus des États-Unis pour conforter les Frères déjà présents.

La manière dont la nouvelle université concevait son rôle ne manquait ni de hauteur de vues ni de courage, surtout si on réalise dans quel contexte politique elle se créait :

Au sens le plus large, l'objectif de Bethlehem University est de servir la population de " West Bank and Gaza Strip " en tant que centre d'enseignement pour préserver, faire avancer, répandre et utiliser le savoir. L'aspiration suprême de l'Université est que ce savoir soit retenu par les hommes au bénéfice d'un esprit de compréhension, d'une vision éthique et du respect de principes moraux universellement reconnus.

En un sens plus restreint, l'objectif de l'Université est compréhension,pré

étudiants à une compréhension plus profonde de leur foi et de celle de leurs compagnons d'études¹¹.

Dès ses débuts, *Bethlehem University* souffrit des conséquences de l'occupation qui suivit la " guerre des six jours " de 1967. Confrontations, arrestations et fermetures font partie de son histoire. La fermeture de juin 1982 obligea à organiser les examens en d'autres lieux et à annuler les cours d'été. L'année 1983 s'acheva sur deux mois de fermeture. Décrétée de nouveau en décembre 1987, au seuil de l'*intifada*, la fermeture fut maintenue trois ans et l'Université n'ouvrit officiellement ses portes qu'en octobre 1990, même si un certain nombre de cours purent être clandestinement maintenus, non sans risques, en des lieux les plus divers.

En dépit de ce contexte, *Bethlehem University*, ne cessa de se développer. Elle comprend aujourd'hui cinq Facultés d'un cursus de quatre ans (B.A.) : *Arts* (langues arabe et anglaise, sociologie et travail social), *Business Administration*, *Sciences*, *Nursing*, *Education*. Un Institut *Hotel Management* propose une formation de trois ans (Gestion hôtelière et formation pour guides touristiques). L'effectif étudiant est passé de 112 en 1973/74, à 416 en 1978/79, à 1.266 en 1983/84, à 2.073 en 1998/99. L'effectif de cette dernière année se répartit de la manière suivante: 69% de Musulmans et 31% de Chrétiens.

Relevons pour terminer que depuis 1987 *Bethlehem University* accueille dans sa Faculté de pédagogie le Centre St. Cyrille fondé à Jérusalem dix ans auparavant ; il offre un programme de formation religieuse pour adultes et plus particulièrement pour catéchistes. En 1996 L'Assemblée des Ordinaires Catholiques à Jérusalem a demandé à l'Université de développer ce programme sur quatre années d'études, débouchant sur une maîtrise en vue de mieux préparer les laïcs et les religieux à assumer les tâches d'éducation religieuse. Ces dernières informations font transition pour nous

¹¹ *Five Year Strategic Development Plan*, Bethlehem 1998.

amener à évoquer au Liban les Facultés pontificales de théologie et les Universités d'Églises ou de Communautés.

3 – Les Facultés pontificales de théologie

Au Liban, les écoles furent non seulement des fondations religieuses mais furent à l'origine des écoles ecclésiastiques. Ces séminaires devinrent des Facultés théologiques qui elles-mêmes engendrèrent des Universités par annexion de Facultés civiles, comme ce fut le cas, pour l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

En 1843, le Pape Grégoire XVI avait demandé au Supérieur général des Jésuites de fonder un séminaire interrétuel pour la formation du clergé oriental. Celui-ci s'ouvrit à Ghazir en 1845. Transféré à Beyrouth en 1875, il reçut du Pape Léon XIII, le 21 février 1881, le privilège de conférer les grades académiques en philosophie et théologie. Ce fut l'origine de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth ; la Faculté Pontificale de Théologie en effet regroupa autour d'elle des Facultés de médecine et de pharmacie, de droit, de sciences économiques, de lettres et d'ingénieurs dont nous avons vu la restructuration en 1975.

Après la deuxième guerre mondiale, le caractère interrétuel de la Faculté Pontificale de Théologie de l'Université Saint-Joseph, qui s'était maintenue jusque là, faiblit régulièrement et, sans une réévaluation de la politique ecclésiastique en ce domaine, rien ne semblait devoir lui rendre vigueur. Depuis 1950, l'Ordre Libanais Maronite avait pris en charge à Kaslik la formation de ses propres religieux. Les Paulistes avaient réactivé l'Institut Saint-Paul de philosophie et de théologie à Harissa. Les Syriens catholiques avaient développé leur séminaire patriarcal à Charfé ; les Arméniens catholiques avaient le leur à Rome. Toutes ces institutions réunies, celle de l'Université Saint-Joseph comprise, ne rassemblaient pas plus que 150 étudiants pour la théologie et la philosophie. Les inconvénients de cet éparpillement étaient évidents.

Le 10 avril 1959, les Jésuites font part au Cardinal Tisserant d'un projet de regrouper de nouveau la formation des futurs prêtres

de divers rites en une seule Faculté que le Saint-Siège pourrait organiser. La proposition soulève au Liban plus de réserves que d'enthousiasme. Les négociations reprennent en 1968 et ne progressent guère. En avril 1972, le P. Francis Hours, Provincial, avec l'accord du Supérieur général des Jésuites, communique aux Membres de la Hiérarchie catholique au Liban que «la Compagnie de Jésus, dans des perspectives de travail en commun et pour favoriser l'union n'entend pas revendiquer la direction d'une Faculté unifiée, tout en restant prête à collaborer dans la mesure de ses forces et dans le cas où on lui demandera, à la formation des clercs, au service des Hiérarchies responsables¹² »; il ajoute que la Compagnie de Jésus renonce au titre de Faculté Pontificale de Théologie qu'elle a reçu le 25 février 1881. Le 14 mai 1972, le Supérieur général des Jésuites présente le rapport en ce sens à la Congrégation pour l'Éducation et à la Congrégation pour les Églises Orientales. Le transfert de l'Université Saint-Joseph à la Hiérarchie du cycle d'études propre aux clercs est effectif en octobre 1974, bien qu'à cette date un statut d'une Faculté unique de théologie n'ait pu concrètement trouver l'accord de tous. Ainsi s'achevait une tranche d'histoire durant laquelle la Faculté de théologie de l'Université Saint-Joseph avait formé plusieurs centaines de prêtres dont 70 évêques.

Le cycle d'études ecclésiastiques est dès lors pris en charge par la Faculté de Théologie de l'Ordre Libanais Maronite à l'Université Saint-Esprit de Kaslik. À cet effet cette Faculté est érigée canoniquement par la Congrégation pour l'Éducation Catholique pour dix ans *ad experimentum*, le 30 mai 1982, définitivement le 17 juin 1993 ; elle prend le titre de Faculté pontificale. Les Jésuites disponibles ne manquent pas de participer à son corps enseignant. Il faut espérer qu'avec le temps s'imposera la nécessité pour le Liban d'une seule Faculté théologique rassemblant des étudiants de divers séminaires dans lesquels chaque Église ou chaque congrégation religieuse assurera la formation spirituelle et liturgique de ses membres.

¹² Note d'histoire sur l'enseignement de la théologie (Arch. U.S.J. Beyrouth).

Le transfert à la Hiérarchie catholique du Liban du cycle d'études propre aux clercs remettait en cause la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Joseph constituée jusque là en Faculté ecclésiastique. Une Faculté de Sciences Religieuses lui succéda. Elle regroupe trois instituts qui gardent leur vocation spécifique. Le premier est l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses qui avait lui-même succédé en 1980 à l'Institut Supérieur de Formation Religieuse créé en 1970 et dont l'enseignement réservé à l'origine aux religieuses, avait été ensuite ouvert aux laïcs ; tout en maintenant son caractère académique, confirmé par la délivrance de ses diplômes dans les trois cycles d'études universitaires, cet institut a une orientation spirituelle, pastorale et catéchistique. Le second est l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes, créé en 1977 pour aider Chrétiens et Musulmans à développer en commun une connaissance réciproque de leurs traditions religieuses. Le troisième est le Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes créé en 1986 pour promouvoir la connaissance du patrimoine arabe chrétien. Outre ce regroupement de trois instituts qui facilite leur collaboration, la Faculté de Sciences Religieuses a pour objectif propre l'interprétation à la lumière des sciences humaines du fait religieux dans une société confessionnelle en mutation, comme c'est le cas de la société libanaise. La Faculté fait donc appel à des disciplines telles que la philosophie, l'histoire et l'étude comparée des religions, l'anthropologie et la sociologie religieuse, l'herméneutique des textes sacrés, l'histoire des courants religieux, l'analyse de l'athéisme ; les formations dispensées donnent lieu à des diplômes en sciences des religions dans les trois cycles d'études universitaires.

4 – Les Universités d'Églises ou de Communautés

Les universités chrétiennes dont les fondations se multiplient au Liban à partir des années soixante ne sont pas sans rappeler celles de la génération précédente. Elles naissent également souvent d'une école ecclésiastique ou sont en tout cas l'œuvre d'une Église, d'une Communauté ou d'une Congrégation religieuse dont elles entendent réaliser la vocation.

L'Université Saint-Esprit de Kaslik

Depuis sa fondation en 1695 jusqu'en 1950, l'Ordre Libanais Maronite enseignait les lettres, la philosophie, la théologie et le droit canon dans certains de ses monastères. À cette dernière date, il centralise cet enseignement au Collège Saint-Esprit à Kaslik, près de Jounieh au Mont Liban. Le scolasticat devient en 1962 l'Université Saint-Esprit avec ses quatre Facultés de théologie, de philosophie et sciences humaines, de lettres, de droit. La Faculté de théologie, comme nous venons de le voir, devient Faculté pontificale en 1982. La Faculté de philosophie et des sciences humaines développe progressivement ses départements (philosophie, sciences sociales, psychologie, sciences de l'éducation, didactique du français). La Faculté des lettres se dote d'un institut d'histoire en 1971, d'un département d'interprétation et de traduction en 1993, d'un département de lettres françaises modernes en 1997. La Faculté de droit réalise son autonomie en 1988 et installe ses locaux à Jbeil-Byblos. Les Facultés professionnelles se sont par ailleurs multipliées comme dans les autres universités¹³.

L'objectif de l'Université Saint-Esprit est clairement exprimé dans ses statuts :

Insérée dans un milieu moyen-oriental, cette Université assure, en même temps que la promotion des valeurs humanistes universelles, le maintien et le développement des traditions et du patrimoine spirituel culturel et artistique propre au Liban et au Moyen-Orient¹⁴.

Cet objectif est précisé pour la Faculté pontificale de théologie :

S'inscrivant dans le cadre de la grande tradition des Églises orientales, la Faculté prendra en particulière considération cette tradition dans toutes ses

¹³ *Annuaire* de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 1998.

¹⁴ USEK, *Statuts et Règlement intérieur*, refondus en 1996, art.2.

expressions : l’histoire de ces Églises, leurs courants théologiques respectifs, leurs liturgies, leurs législations, leur pathologie, leurs traditions, leurs spiritualités et leur patrimoine d’art sacré¹⁵.

Au sein de cette Faculté s’ouvriront dès lors des Instituts : Institut de liturgie “ qui répond à un besoin des Églises Orientales ” et dont la programme entend les aider à “ retrouver une plus grande authenticité orientale ”¹⁶. Institut d’art sacré dont les études ont pour objectif de “ restaurer, de mieux faire connaître et revivre dans les Églises antiochiennes la richesse du patrimoine syro-antiochien et sa diversité culturelle ”¹⁷; Institut de musicologie, devenu en 1992 Faculté de musique avec sa section de musique sacrée.

En évoquant l’apport de l’Université Saint-Esprit en un domaine où elle a sa spécificité, nous n’entendons pas sous-estimer l’importance des formations professionnelles et techniques qu’elle assume comme toute université mais souligner, comme elle le fait elle-même, qu’elle n’est pas seulement une institution d’enseignement supérieur mais aussi le dépositaire et le foyer d’un patrimoine qu’elle préserve, enrichit et incarne dans son milieu. Cet accent mis sur le patrimoine n’est pas en contradiction avec le souci de l’universel :

On a trop souvent entendu parler, et c’est d’ailleurs erroné, de Kaslik comme “ ghetto maronite ”. Une université digne de ce nom doit avoir des horizons larges, déclarait son Recteur. Nous avons, en tant que responsables, à vivre l’expérience d’une véritable ouverture (...). Il s’agit de découvrir nos racines, et nos traditions, être pleinement conscients de nous-mêmes afin d’aller à la rencontre d’autrui en adultes et non en mineurs ! Le véritable dialogue se fait d’égal à égal.

¹⁵ *Statuts de la Faculté pontificale de théologie*, art.2.

¹⁶ Présentation de l’Institut. *Annuaire*, p. 839.

¹⁷ *Ibid.*, p.875.

Nous cherchons donc une évolution dans laquelle authenticité et ouverture iraient de pair¹⁸.

L'Université de Balamand

L'Université est située, dans la région du Koura au sud-est de la ville de Tripoli au Liban-Nord, près d'un ancien monastère cistercien, " l'Abbaye de Belmont ", fondé en 1157 et abandonné par ses moines lors de l'occupation mamelouke des abords de la ville de Tripoli aux environs de 1273. Le monastère Notre Dame de Balamand restauré fut pris en charge par l'Église orthodoxe d'Antioche en 1602 qui acheta les terrains avoisinants pour y développer l'agriculture. On comptait au milieu du XIX^e siècle 70 moines ; leur nombre commença à diminuer à partir de la fin du siècle pour ne compter que 7 moines en 1914. Le monastère fut durant trois siècles un centre de théologie et de pensée orthodoxes et un centre de mouvement culturel qu'animaient notamment la traduction de livres liturgiques du grec vers l'arabe et la traduction de manuscrits arabes.

Le XIX^e siècle connut l'établissement d'écoles dans toutes les régions du pays; l'Église orthodoxe participa à cet essor. La première de ces écoles fut celle de Notre-Dame de Balamand. Fondée en 1833, fermée par les Ottomans et réouverte en 1899, plusieurs fois de nouveau fermée, elle ne dispose d'une certaine stabilité qu'à partir de 1945. École cléricale, elle devient le Collège Notre-Dame de Balamand en 1970 avec de nouveaux bâtiments; ils furent construits grâce à un don du Conseil œcuménique des Églises car le collège accepte autant des séminaristes que des laïcs et joue son rôle dans la vie cléricale orthodoxe. Comptant 70 élèves en 1974, il en compte 800 en 1996.

La conviction qu'un fossé de plus en plus grand séparait les intellectuels des gens d'Église conduisit les évêques orthodoxes à fonder à Balamand, en 1970, l'Institut de Théologie Saint Jean Damascène qui décerna ses premiers diplômes en 1974, fut reconnu

¹⁸ Discours en 1980 du P. Jean Tabet, alors Recteur de l'Université Saint-Esprit.

officiellement par l'État Libanais le 26 février 1975 et devint l'Institut Supérieur d'Études Théologiques Orthodoxes. Premier institut de théologie à adopter la langue arabe comme langue principale de la formation théologique, il se montre, dès le départ, soucieux d'œcuménisme et attaché à promouvoir les relations islamo-chrétiennes.

L'Académie Libanaise des Beaux Arts (l'ALBA) qui devait devenir, comme l'Institut de Théologie, une Faculté de l'Université de Balamand, a son histoire et son identité propres. En 1937, un groupe de jeunes musiciens fonde, sous la direction d'Alexis Boutros, une association dont l'objectif est d'initier les jeunes à la musique. En 1943, l'Association, enregistrée désormais sous le nom d'"Académie Libanaise des Beaux Arts", ouvre une branche d'architecture, puis de lettres en 1948, de sciences politiques et économiques en 1949. Suite au décès d'Alexis Boutros en 1979, une décision du Ministre de l'Éducation Nationale constitue un Conseil d'Administration sous la présidence de Mgr Georges Khodr, évêque orthodoxe du Mont-Liban, le Patriarche Ignace IV ayant été contacté pour poursuivre l'œuvre d'enseignement de l'Académie. Un protocole signé en 1988 fait finalement de l'Académie une Faculté constituante de l'Université de Balamand, tout en lui garantissant son autonomie académique, administrative et financière. La localisation de l'Académie demeure à Beyrouth.

La possibilité d'y intégrer l'Académie Libanaise des Beaux Arts consolida le projet d'une université grecque orthodoxe ; en 1983, le Patriarche Ignace IV réunit à Genève des personnalités orthodoxes pour étudier sa réalisation ; une nouvelle réunion se tint à Paris en 1985 et deux autres à Chypre en 1986 et 1987. Au terme de cette dernière réunion, un comité exécutif fut formé et les travaux commencèrent. L'Université obtint son décret d'autorisation en juin 1988; il couvrait l'Institut de Théologie St Jean Damascène, l'ALBA et une Faculté de lettres et de sciences humaines. En novembre 1996 un deuxième décret autorisa l'ouverture de quatre nouvelles Facultés : Gestion des entreprises, Sciences de la santé, Sciences, Ingénierie. L'Université de Balamand comptait 635 étudiants en 1988-89 ; elle en compte 1812 en 1997-98.

Quelle que soit l'extension prise par l'Université de Balamand, la motivation de sa fondation et la raison première de son existence demeurent celles exprimées par le Métropolite Georges Khodr, en 1970, à propos de l'Institut de Théologie Saint-Jean Damascène : «Que cet Institut puisse poser les bases pour une pensée orthodoxe arabe renouvelée !¹⁹». Les initiatives qui marquèrent dès lors l'Institut, puis l'Université, ressortent de trois préoccupations. La première est de donner sa place à la langue arabe : l'Institut de théologie est la première, sinon l'unique institution chrétienne au Proche-Orient, à avoir adopté la langue arabe comme langue principale dans la formation théologique. La deuxième est d'œuvrer pour l'œcuménisme sans perdre son identité et sa spécificité : l'Université de Balamand est présente aux congrès des Facultés de théologie orthodoxe, aux colloques internationaux sur l'orthodoxie, aux commissions pour le dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. La troisième est de développer les relations islamo-chrétiennes grâce en particulier à la fondation en 1995 du *Center for Christian-Muslim Studies*²⁰.

L'Université Saint-Esprit de Kaslik et l'Université de Balamand ne sont pas les seules universités chrétiennes fondées au Liban durant ces dernières décennies. On pourrait également évoquer, par exemple, *Notre-Dame University* de Louaize, fondée en 1978 par l'Ordre maronite de la Sainte Vierge, l'Université Antonine fondée en 1996 par les Pères maronites de l'Ordre antonin connu dès le XIX^e siècle pour son activité scolaire, l'Université Saint-Paul de La Sagesse, en voie de reconnaissance officielle, issue d'un collège fondé en 1875 par l'Archevêché maronite et surtout d'un Institut d'études juridiques aussi ancien qui ferma ses portes en 1913 et reprit régulièrement ses enseignements en 1989, ou encore *Haïgazian University* issue d'un collège fondé en 1955 par les Églises Évangéliques arméniennes.

¹⁹ *Proche-Orient Chrétien* 1971, p. 80.

²⁰ *L'Université de Balamand*. Lézard and Co. 1998, p. 58.

5 – Des universitaires chrétiens dans le monde arabe musulman

La période qui couvre la deuxième moitié du XIX^e siècle et le premier quart du XX^e fut une période de renouveau de la langue et de la pensée arabes dans laquelle les chrétiens jouent un rôle éminent. Parmi les universitaires Jésuites, comment ne pas nommer

point livresque mais humain ? Voyons, et nous tenterons d'instiller en lui notre ferment²¹.

C'est donc dans un climat nouveau que travaillent les Jésuites universitaires qui, dans cette seconde moitié du XX^e siècle, animent à l'Université Saint-Joseph les institutions que nous allons maintenant évoquer.

Le P. André d'Alverny (1907-1965) avait été impressionné par ses contacts avec Louis Massignon, célèbre orientaliste revenu à la foi chrétienne grâce à l'expérience de l'hospitalité musulmane et la fréquentation des mystiques musulmans, notamment de Al-Hajjaj²², par ses rencontres aussi avec le P. franciscain Jean-Mohammed Abd-El-Jalil²³, converti de l'Islam, et par un séjour en Tunisie auprès du P. André Demeerseman, directeur de l'Institut des Belles Lettres Arabes à Tunis²⁴. Il dirigea à Bikfaya, dans la montagne libanaise, de 1945 à 1964, un *Centre religieux d'études arabes* qui initiait ses étudiants, religieux et laïcs, à l'apprentissage de la langue arabe et à la connaissance de l'Islam. Le C.R.E.A. fut ultérieurement transféré à Beyrouth dans le cadre de l'Université Saint-Joseph.

Le P. Michel Allard (1924-1976), après avoir commencé ses études d'arabe et d'islamologie au C.R.E.A., les poursuit à l'Institut Français de Damas et à la Sorbonne où il publie sa thèse de lettres sur *le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Asaari et*

²¹ Christophe de Bonneville, "Notre vocation méditerranéenne", in *Lettres de Fourvières* 1936, pp. 157-174.

²² Louis Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique musulman*, Paris Genthner 1922.

²³ Jean Mohammed Abd-El-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris Le Cerf 1981.

²⁴ L'IBLA, créé en 1927 à Tunis par les Pères Blancs, est un témoin de l'acculturation de la communauté chrétienne en Tunisie ; sa revue reste essentiellement culturelle. L'Institut était au début un centre pour l'étude de l'arabe; ce rôle fut laissé à une Ecole transférée près de Tunis à la Manouba ; il fut ensuite laissé à partir de 1964 à l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes de Rome (IPEA) qui deviendra en 1981 l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques (IPEA). Dans ce dernier Institut enseigne notamment le P. Maurice Bormans, professeur de droit musulman et des pays arabes. Un ancien de l'IBLA, le P. Michel Lelong, chargé d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris, assure en France le secrétariat général du groupe de Recherche Islamo-Chrétien.

de ses premiers grands disciples²⁵. Directeur, de 1963 à sa mort, de l'Institut de Lettres Orientales²⁶ qui, à l'Université Saint-Joseph en 1937, avait succédé à la Faculté Orientale (1902-1914), il se consacra à promouvoir la connaissance de l'Islam chez les Chrétiens et le dialogue entre Chrétiens et Musulmans dans les perspectives de la culture moderne. Un des instruments de ce dialogue fut la direction des mémoires de magister et des thèses de doctorat en lettres arabes; il était aidé en cette tâche par une équipe d'enseignants dont notamment le professeur Saïd Boustany. Le rayonnement de cette activité déborda vite le Liban : 790 candidats étaient inscrits à l'Institut à la fin de 1975, Libanais, Syriens, Jordaniens, Palestiniens et Koweïtiens, dont 710 Musulmans. Sa préoccupation était d'ouvrir le plus d'étudiants possible à une méthodologie moderne, à des modes de pensée plus scientifiques, à une saisie plus profonde de la langue et de la littérature arabes. Il développa également la collection *Recherches* publiée sous la direction de l'Institut des Lettres orientales où parurent alors de nombreux textes islamiques et plusieurs études sur l'Islam. Il participa en outre à de nombreux séminaires dont les sujets étaient toujours en relation avec les problèmes de contact du Monde arabo-islamique et de la modernité.

Le P. Paul Nwyia (1925-1980) est comme son aîné, le P. Louis Cheikho, irakien et "syriaque" d'origine. Entré dans la Compagnie de Jésus après ses études secondaires et ecclésiastiques au Séminaire des Pères dominicains de Mossoul, il poursuit ses études d'islamologie à l'École Pratique des Hautes Études à Paris sous la direction de Louis Massignon avec lequel il resta très lié. Sa thèse sur *Exégèse coranique et langage mystique*²⁷ a pu être regardée

²⁵ *Recherches*, XXII, Beyrouth 1965. Bibliographie de Michel Allard dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L (1984), pp. 25-33.

²⁶ Institut de l'Université Saint-Joseph, l' *Institut de Lettres Orientales* décerna à l'origine un diplôme de lettres orientales, puis depuis 1947 une licence d'enseignement en langue et littératures arabes suivie d'une maîtrise et d'un diplôme d'études supérieures (diplôme général et magistère). La première thèse de doctorat fut soutenue en 1968. Les études supérieures débordent le cadre de la spécialisation en langue et littérature arabes pour aborder des domaines plus larges, notamment l'Islamologie.

²⁷ *Recherches*, XL, Beyrouth, 1970. Bibliographie de Paul Nwyia dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LV(1984), pp. 61-66.

comme la continuation la plus authentique des intuitions de Massignon. Il sera d'ailleurs nommé en 1976 à la chaire de ce dernier aux Hautes Études et partagera alors son temps entre son enseignement à Paris et son enseignement à l'Institut de Lettres Orientales à Beyrouth. Son œuvre abondante, surtout pour une vie aussi courte, fut essentiellement consacrée aux mystiques musulmans : Ibn Ata Allah, Ibn Abbad de Ronda, Al-Hallaj et Al-Niffari.

L'activité déployée par le P. Michel Allard et le P. Paul Nwyia à l'Institut de Lettres Orientales, activité débordant largement le Liban, continua après leur décès sous l'impulsion du P. Louis Pouzet et du professeur Ahyaf Sinno. En raison au Liban des années de guerre, l'Université Saint-Joseph avait dû créer en 1977 ses centres périphériques du Liban Nord, du Liban Sud et de la Békaa pour rester au service de ses étudiants. À partir de 1982, une solution du même genre dut être trouvée pour continuer à assurer des directions d'études à des étudiants de Jordanie et d'autres pays arabes hésitant à se rendre à Beyrouth. C'est ainsi que fut créée l'antenne de l'Institut de Lettres Orientales à Amman qui profite de l'hospitalité du Collège de la Salle. Responsables et professeurs de l'Institut de Lettres Orientales s'y rendent pour des sessions intensives de cours, avec l'aide d'enseignants locaux, au service des candidats au Diplôme général préparatoire au Magistère et pour la direction de mémoires et de thèses en langue arabe. Cette activité ne fut pas étrangère à l'agrément de la demande de l'Université Saint-Joseph à adhérer à l'*Association des Universités Arabes*, en 1992 comme Membre associé et en 1995 comme Membre actif. Jusque là, l'Association qui groupe plus de cent universités du Monde arabe n'avait accepté que *Bethlehem University* parmi les universités d'inspiration chrétienne.

La compréhension de la société arabe d'aujourd'hui suppose l'étude de la confrontation du processus actuel de modernisation et de la tradition islamique. Le Centre d'Etude pour le Monde Arabe Moderne (CEMAM) fondé en octobre 1971 et dont le P. John Donohue assure jusqu'aujourd'hui la direction se consacre donc aux problèmes d'acculturation dans le monde arabe. Dans cette

perspective, le CEMAM publie dès 1973 une bibliographie annotée sur les changements socio-culturels dans le monde arabe²⁸ ses *CEMAM Reports* sur les questions principales auxquelles la société arabe se trouve confrontée²⁹ son Répertoire d'auteurs arabes contemporains³⁰. Mais son apport le plus utile pour les chercheurs est sans doute le dépouillement de la presse arabe pour le Moyen-Orient depuis 1973, fichiers et données informatisées que vient compléter un fond de 700 ouvrages sur les questions socio-culturelles du Monde arabe.

De nombreuses années d'enseignement au Proche-Orient et à Rome sur la littérature arabe chrétienne et musulmane amenèrent le P. Samir Khalil Samir à fonder en 1981 un Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes (CEDRAC) qui fut rattaché à l'Université Saint-Joseph en 1996. L'objet de ce Centre est de rassembler la documentation, manuscrite et imprimée, concernant le patrimoine arabe chrétien depuis le VII^e siècle jusqu'à nos jours, notamment dans ses rapports avec l'Islam. Par patrimoine arabe chrétien, on entend tout ce que les Chrétiens ont écrit en arabe dans le domaine religieux ou profane. Le Centre comprend trois types de documentation : environ 1.600 dossiers, quelques 4.500 manuscrits arabes reproduits sur microfilms, une bibliothèque spécialisée de quelques 8.000 volumes et une cinquantaine de revues. Le but du CEDRAC est de préserver ce patrimoine arabe chrétien, d'y sensibiliser les étudiants et de former des chercheurs dans ce domaine.

Par ailleurs, en octobre 1977, en dépit ou plutôt en raison de la guerre libanaise et de l'incompréhension qu'elle risquait

²⁸ CEMAM, *Arab Society and Culture in Change*, Beyrouth, Dar al-Mashreq 1973.

²⁹ CEMAM Reports: *Tensions in Middle East Society* (1973), *Controversy, Dialogue and the New Arab Man* (1974), *Vision and Revision in Arab Society* (1975), *Religion, State and Technology* (1976), *Islamic Law and change in Arab Society* (1977), *Religions Identity and Radical Perspectives* (1978), *Arab Society, Reflections and Realities* (1979), *Readjusting Perspectives: Nationalism, Religion and Culture* (1980), *Redefining Community in the Middle East* (1981).

³⁰ Publié en arabe, puis en anglais : Robert B. Campbell, *Contemporary Arab Writers, Biographies and Autobiographies*. Beirut, CEMAM 1996.

d'entraîner entre Chrétiens et Musulmans, fut fondé l'Institut d'études islamo-chrétiennes, animé par le P. Augustin Dupré-Latour, ancien Doyen de la Faculté de théologie de l'Université Saint-Joseph et le professeur Hisham Nashabeh, Président de l'Institut Supérieur d'études islamiques des Makassed³¹. Sa formule d'enseignement, adressée à des chrétiens et des musulmans, consiste à prendre plusieurs thèmes auxquels les deux religions sont affrontées, et à les développer parallèlement selon l'optique propre à chacune. Deux enseignants s'expriment, l'un chrétien, l'autre musulman, et assistent aux deux exposés qui se succèdent devant les mêmes étudiants. Cet enseignement à deux voix est dispensé soit dans des cours réguliers, soit dans des conférences mensuelles, soit dans des séminaires de recherche qui aboutissent à des publications³². Chacun est ainsi porté à réfléchir, à exercer son jugement critique et à se libérer des limites étroites de sa propre culture.

Des institutions de ce genre ont été dernièrement fondées dans d'autres universités ou centres d'enseignement supérieur que l'Université Saint-Joseph, notamment le *Center for Christian-Muslim Studies* de l'Université de Balamand ou le Centre de recherches sur le dialogue islamo-chrétien de la Faculté de sciences religieuses de Harissa. Ces institutions ont d'ailleurs d'étroites relations entre elles et avec des institutions à l'étranger ayant même orientation, tels l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques de Rome ou l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille.

*

³¹ Institut d'études islamo-chrétiennes, *Vingt ans au service du dialogue, choix de textes*. Beyrouth, 1998.

³² *Méthode rhétorique et herméneutique. Analyses de textes de la Bible et de la tradition musulmane*. Roland Meynet, Louis Pouzet, Naïla Farouki, Ahyaf Sinno. Beyrouth, Dar el Machreq, 1993 (en arabe); *Déclarations communes islamo-chrétiennes de 1954 à 1992*.

Choix de textes présentés par Juliette Haddad sous la direction d'Augustin Dupré La Tour et de Hisham Naschabé. Beyrouth, Dar el Machreq, 1995 (en arabe), 1997 (en français); *Rhétorique sémitique. Analyse de textes de la Bible et de la tradition musulmane*. Roland Meynet, Nayla Farouki, Louis Pouzet, Ahyaf Sinno. Paris, Cerf, collection Patrimoines, 1998.

Les universités chrétiennes au Proche-Orient arabe ont été fondées et continuent à se développer dans un contexte pluriculturel issu de religions différentes. C'est dans ce contexte qu'elles exercent leur fonction d'université dont le nom même est un appel à l'universalité et délivrent leur message moral et spirituel dû à tous leurs étudiants quelle que soit leur appartenance religieuse.

La pluralité culturelle est une donnée qui tend à se généraliser rapidement dans de nombreuses régions du monde et son intérêt fait l'objet d'un large consensus. Mais les divergences surgissent dès qu'il s'agit de décider quelles sont les institutions dans lesquelles doit se concrétiser un tel pluralisme : pluralisme culturel *dans* les universités ou simplement pluralité *des* universités³³ ?

Les partisans du pluralisme culturel *dans* les universités estiment que c'est l'option qui empêche le durcissement de chaque culture dans ses particularités, favorise le dialogue, conforte certaines valeurs reconnues de tous et concrétisées dans des activités et des œuvres communes. L'université participe ainsi à la construction de l'universellement humain.

Les partisans d'universités monoculturelles avec pluralité des universités estiment eux que les diversités culturelles sont trop fortes pour dégager un commun fondamental dépourvu d'ambiguïtés. L'important à leurs yeux est de permettre à chaque communauté culturelle d'approfondir sa propre culture, d'en conforter la cohérence, d'en développer le dynamisme interne. Les valeurs dites "universellement humaines" leur paraissent, dans un contexte pluriculturel, exprimées en termes épurés pour masquer les différences d'interprétation ; ce faisant, ces valeurs deviennent abstraites, sans emprise sur un réel concret différencié, et ne sont plus porteuses de formation et de vie. Pour eux, c'est à la pluralité des universités, et non nécessairement à chacune d'entre elles, d'assurer la pluralité culturelle.

³³ Adriano Bausola, "Universités catholiques et pluralisme institutionnel", in *Les universités catholiques en Europe*, Paris, Editions Universitaires 1990, pp. 74-82.

En fait, si l'universalité est davantage affirmée dans l'université pluriculturelle, elle n'est pas nécessairement exclue dans l'université qui insiste plutôt sur l'approfondissement d'une culture particulière dans le souci d'une plus grande cohérence de la formation. Dans la seconde situation le ferment d'universalité est présent si le patrimoine humain transmis n'est pas rétréci à la seule dimension de la communauté culturelle que sert l'Université et si enseignants et étudiants savent y développer leur capacité critique tant à l'égard de leur culture que de celle des autres qu'ils ne peuvent en tout cas ignorer.

Cela dit, il y aura toujours un danger pour une université à l'identité particularisée de se refermer sur elle-même et d'oublier l'ouverture à l'universel qui fait partie de sa vocation. Un rapport de l'UNESCO sur l'enseignement supérieur au Liban relevait que le poids du cloisonnement confessionnel s'y était plutôt accru :

Non seulement certaines universités existantes sont étroitement liées à des confessions religieuses qui occupent une place importante dans la vie libanaise, mais encore de nombreuses demandes d'ouverture d'établissements nouveaux traduisent, à des degrés divers, l'influence des confessions. Dans les universités existantes, l'enseignement supérieur n'est pas pour autant confessionnalisé dans son contenu : le lien entre confession et enseignement supérieur est purement institutionnel. Certains projets d'ouverture, pourtant, dont les contenus académiques sont idéologiquement très marqués, sont l'expression d'une dérive qui témoigne de ce que l'enseignement supérieur est considéré par certains comme un signe d'identité³⁴.

La remarque n'est pas dénuée de fondement; le jugement est néanmoins trop rapide qu'il s'agisse du Liban ou des pays arabes voisins. Les deux universités libanaises centenaires, *l'American*

³⁴ UNESCO, *Diagnostic de l'enseignement supérieur au Liban*, introduction. Beyrouth 1995.

University of Beirut et l'Université Saint-Joseph, l'une protestante, l'autre catholique, sont passées d'une identité de fondation, faite d'affrontement ou d'affirmation vigoureuse de soi, à une identité de dialogue, due essentiellement à la diversité du recrutement de leurs étudiants, et enfin à une identité marquée par un souci d'universalité. Les universités plus récentes bénéficient d'un climat plus ouvert que celui que connurent leurs prédécesseurs lors de leurs fondations. Le respect de la diversité culturelle s'imposa d'emblée aux universités de Bagdad et de Bethléem du fait de la population qu'elles desservaient. La promotion de valeurs humanistes universelles est inscrite également, par exemple, dans les statuts de l'Université Saint-Esprit de Kaslik et dans les initiatives de l'Université de Balamand, indépendamment du caractère mixte ou non de la population de leur région.

Certains soulignent que l'accueil des non-chrétiens dans une institution chrétienne d'enseignement est plus réalisé que l'accueil de non-musulmans dans une institution musulmane où il est effectivement exceptionnel. Cela tient au fait que l'Islam a une conception beaucoup plus unitaire de la vie et donc de l'éducation que ne l'a le Christianisme:

L'enseignement religieux coranique ne peut se contenter d'être réduit à quelques heures dans un programme scolaire mais est le pilier fondamental de toute activité, partie intégrante de tout enseignement de quelque nature qu'il soit, écrivait un éminent pédagogue musulman... Nos éducateurs devraient prendre conscience que l'Islam n'est pas uniquement une science ni une matière d'enseignement mais, en priorité, un système de vie. L'École islamique est celle qui l'est dans son ambiance et dans son esprit. En plus des matières du programme, il y a des mœurs islamiques que les enseignants doivent avoir à cœur de promouvoir. Dans une société islamique, il incombe donc aux Écoles Normales de réviser leur programme pour qu'elles soient à même de former des enseignants

qui, avant d'être des spécialistes de telle ou telle matière, sont d'abord des croyants³⁵ ...

Tout en reconnaissant que la religion a un impact sur l'ensemble de la vie, le Chrétien lui n'en admet pas moins la légitime autonomie des sciences, des disciplines, des niveaux d'action dans leur ordre propre³⁶, ce qui lui permet de travailler plus facilement en ces domaines en harmonie même avec ceux qui ne partagent pas sa foi.

Relevons en tous cas que l'auteur de cette citation n'en est pas moins le co-fondateur de l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'Université Saint-Joseph et l'artisan de la convention signée entre celle-ci et l'Institut d'études islamiques des Makassed, qu'il a organisé en février 1999 pour les écoles musulmanes une session sur le thème "comment présenter la religion chrétienne dans nos écoles ?". Cette année, un père jésuite présente en fait la doctrine chrétienne à des étudiants musulmans à l'Institut islamique des Makassed et un professeur musulman présente le *Kalam* à des étudiants chrétiens de l'Institut supérieur des sciences religieuses de l'Université Saint-Joseph.

Dans le contexte pluriculturel du Proche-Orient arabe, il s'agit toujours d'être soi-même, mais d'être soi-même avec les autres présents et reconnus comme différents : qu'on soit juif, qu'on soit chrétien catholique, orthodoxe ou protestant, qu'on soit musulman sunnite, chiite ou druze, on ne peut plus construire son identité en solitaire.

³⁵ Hisham Nashabeh, "L'éducation islamique: réalité et attente" in *Al Fikr al Arabi* n° 23, mai-juillet 1981, p. 357.

³⁶ Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n° 36.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE D'AFRIQUE

Abbé Buetubela Balemba

On m'a demandé de parler de «l'Université Catholique d'Afrique» qui serait, elle aussi, à la recherche d'un nouveau paradigme. Il serait peut-être plus indiqué de parler de «l'Université Catholique en Afrique» c'est-à-dire de vous dire comment a surgi et se vit l'expérience de «l'Université Catholique» dans le Continent africain.

Je dois tout de suite préciser que le noyau de cette contribution reflétera surtout l'expérience vécue en République démocratique du Congo; il est possible que l'expérience de ce pays s'assimile globalement à celles des autres pays quelle que soit la zone linguistico-culturelle où ils se trouvent, mais l'essentiel ici est de répondre à la question posée par les organisateurs du colloque: «En quoi et pourquoi l'Université catholique contemporaine a-t-elle renoncé au paradigme dont elle s'inspirait depuis le début du XIX^e siècle en faveur d'un paradigme nouveau passablement différent non seulement du précédent mais (aussi) de tous ceux qu'elle avait incarnés jusque-là ?». La question suppose que l'expérience «université catholique» soit universellement connue et pratiquée, et qu'elle s'inspire d'un paradigme *unique* connu partout où se trouve «implantée» l'Église catholique.

L'ancien paradigme aurait consisté à affirmer (voire imposer) avec force l'identité catholique dans la manière d'enseigner et d'éduquer, tandis que le nouveau paradigme consisterait à faire de l'université catholique un milieu ouvert et accueillant, capable de se laisser interpellé par les espoirs et les peines du monde. L'ancien paradigme s'afficherait comme un dogme fixe et universel, le nouveau serait adaptable selon les milieux et les espaces.

L'Université Catholique deviendrait ainsi un aspect important de ce que l'on peut appeler «l'École catholique» c'est-à-dire la manière propre dont l'Église catholique conçoit et diffuse l'enseignement et l'éducation de la jeunesse.

L'Université catholique a une préhistoire, une histoire, et une actualité en Afrique (République Démocratique du Congo); elle est liée à la mission d'évangélisation qui est née et s'est développée avec et pendant la colonisation. Nous allons parcourir brièvement ces trois étapes.

1. La préhistoire : 1885-1939

Partout en Afrique, l'enseignement était intimement lié à la colonisation. Or la plupart des pays africains (quasi tous) ont connu la colonisation. L'introduction de la «scribalité» chez des peuples aux traditions uniquement orales peut être considérée comme le point de départ du «projet-université»; ce projet est d'abord qualifié d'humanitaire pour épouser ensuite une coloration *religieuse* et/ou idéologique.

La colonisation était conçue avant tout comme une oeuvre

en charge l'enseignement fondamental pour les enfants des autochtones².

L'Église catholique se vit ainsi attribuer un privilège qui deviendra quasi un monopole au cours des temps. L'enseignement ou l'éducation devint ainsi un aspect essentiel de l'évangélisation. Ce que les évêques du Congo expliquent eux-mêmes de la façon suivante: «Pour que l'Église soit en mesure d'annoncer efficacement la Bonne Nouvelle et de communiquer la vie divine, un certain niveau de développement social, économique et matériel est normalement requis, car la vie spirituelle peut difficilement s'épanouir dans un climat de misère, de famine ou de maladies. Aussi, dès le début, les missionnaires se sont préoccupés de l'amélioration des conditions de vie et ont mis sur pied tout un réseau d'écoles et d'oeuvres caritatives³». Le projet d'éducation sera ainsi fortement influencé par «l'École catholique». «Dès 1906, les représentants du roi-souverain (Léopold II) et ceux du Saint-Siège adoptèrent une convention qui confiait aux missions catholiques l'organisation de la presque totalité de l'enseignement primaire, et donc de l'alphabétisation des indigènes⁴»

Le choix de l'Église catholique s'explique par le fait que celle-ci était prédominante dans le pays colonisateur, la Belgique⁵. Les écoles primaires s'ouvrirent peu à peu, et toutes furent confiées à des congrégations religieuses (Jésuites, Scheutistes et Frères des Écoles Chrétiennes, Pères blancs, Soeurs de la Charité, etc.).

L'enseignement fondamental a dû déboucher peu après sur un autre type d'enseignement; car l'Église catholique avait décidé de

² L. Gillon, *Servir en actes et en vérité : autobiographie*, Coll. Document-Témoignage, Éd. Duculot, Paris - Gembloux 1988, p. 68.

³ L. de Saint Moulin - R. Gaise N'Ganzi, *Le discours socio-politique de l'Église Catholique du Congo : 1956-1998*, Tome I : Église et Société. Textes de la Conférence Épiscopale, Éd. Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1998, p. 67.

⁴ L. Gillon., Ibid., p. 68.

⁵ Voir Kilesye, «La Contribution de l'Église catholique au développement du Zaïre», dans *Cahiers des Religions africaines*, 14/27-28 (1980), p. 209.

promouvoir la formation d'une élite locale : c'est la naissance des petits séminaires destinés principalement à former les futurs prêtres. Le premier prêtre congolais sera ordonné en 1917: il s'agit de l'abbé Stéphane Kaoze.

Dans la métropole existait déjà un «Séminaire africain» qui dispensait une formation «spéciale» aux prêtres séculiers outre-mer; le Séminaire africain avait un équivalent pour laïcs: l'École des Sciences coloniales. On peut donc comprendre que les premiers leaders politiques congolais aient été d'anciens «séminaristes» : Joseph Kasavubu, Patrice Lumumba, Cléophas Kamitatu.

La création de l'Association universitaire Catholique pour l'aide aux missions (AUCAM), une sorte d'extension du Séminaire africain, peut être considérée comme le berceau de l'Université Catholique au Congo; cette association était en effet à l'origine de la Fondation Médicale de Louvain au Congo (FOMULAC) qui créera par la suite un hôpital-école destiné à la formation du personnel infirmier autochtone. La FOMULAC s'implanta dans le Bas-Congo (Kisantu : 1927), dans le Kivu (Katana : 1931) et dans le Kasai (Kalenda : 1939).

Peu après, l'Université Catholique de Louvain, qui patronnait la FOMULAC, décida de créer en 1932 le «Centre Agronomique de l'Université de Louvain au Congo» (CADULAC) qui ouvrira sa première école à Kisantu en 1933, favorisant sans doute par-là la naissance du «Jardin Botanique» de Kisantu, devenu un endroit touristique connu dans le Bas-Congo. La FOMULAC et la CADULAC seront subventionnées par l'État belge.

En 1937, la FOMULAC ouvrit l'École d'assistants médicaux à Kisantu semblable à celle qui existait déjà à Léopoldville. Mais ces écoles ne prétendaient pas former de «vrais» médecins; quant à la CADULAC, c'est seulement en 1949 qu'elle diplômera ses premiers «assistants» agricoles.

La préhistoire de l'Université Catholique en Afrique (République démocratique du Congo) est ainsi faite des efforts

conjugués des autorités coloniales et religieuses; l'Université Catholique de Louvain en particulier a joué durant toute cette période un rôle-clef. Déjà le 9 mars 1885, à l'occasion de la clôture des travaux de la Conférence de Berlin relative à l'avenir du Congo, les autorités académiques de Louvain avaient écrit au roi Léopold II pour lui dire que l'Université Catholique de Louvain s'intéressait *activement à l'oeuvre civilisatrice patronnée* par Sa Majesté⁶.

2. Vers la création de l'Université «catholique»: 1945-1950

La deuxième étape s'ouvre peu avant la deuxième guerre mondiale, mais c'est après la guerre seulement que l'idée de créer une École Supérieure des Sciences Administratives et Coloniales est lancée et se précise; l'idée part, de nouveau, de l'Université Catholique de Louvain, plus précisément du Professeur Guy Malengreau.

Peu après, la FOMULAC, la CEDULAC et l'École Supérieure des Sciences Administratives et Coloniales sont regroupées et forment le «Centre Universitaire Congolais Lovanium» qui s'installe à Kisantu (Bas-Congo). L'Université Catholique de Louvain est donc à l'origine de l'expérience universitaire catholique en Afrique. Il faut préciser toutefois que le «Centre Universitaire Congolais Lovanium» n'avait pas (encore) le statut *d'Université*. Il faudra attendre plusieurs années pour que de ce regoupement sorte une «université» proprement dite. En effet, après la deuxième guerre mondiale, les autorités coloniales et les missionnaires donnaient plutôt priorité à l'enseignement secondaire (généralement réservé aux enfants de race blanche et à ceux des évolués) et professionnel (destiné aux enfants indigènes).

Dans les grandes villes, des collèges seront créés pour les enfants expatriés (Léopoldville et Boma) et, à l'intérieur du pays, des collèges, pour les enfants des évolués (Bas-Congo, Kwilu, Kasai, Katanga).

⁶ Voir L. Gillon , op.cit., p. 71. C'est nous qui soulignons.

Pour les indigènes, et c'est là un choix délibéré des missionnaires, on donnera priorité à la création d'écoles techniques et professionnelles, surtout dans les régions minières où l'on recherchait une main d'oeuvre bon marché.

La mise sur pied par les autorités coloniales de collèges pour les enfants des évolués (indigènes) visait à concurrencer les «Petits Séminaires» qui n'accueillaient que des candidats-futurs prêtres. Mais la création des collèges suscita le problème de l'après-secondaire. Les autorités coloniales n'avaient pas prévu les conséquences de leur décision. Aussi furent-elles rapidement confrontées à la question de savoir quelles études il fallait favoriser après le niveau secondaire? Des études universitaires ou professionnelles? Si l'on optait pour les premières, fallait-il encourager à les faire en Europe ou au Congo?

À l'époque, il y avait une extrême réserve, tant en Belgique que dans la colonie, à admettre le principe même de l'accès des Congolais à l'enseignement universitaire⁷. Certaines autorités coloniales étaient même hostiles à cette idée, arguant qu'il fallait d'abord élargir la base avant d'entreprendre la formation d'une élite. Les missionnaires eux aussi défendaient cette dernière position et favorisaient plutôt la formation technique et professionnelle, considérée par eux comme un enseignement supérieur intermédiaire, formation à leurs yeux plus utile au développement rapide de la colonie.

Après une enquête menée au Congo en 1947, un sénateur belge, Auguste Buisseret, déclara qu'il «n'était pas possible de créer une Université au Congo, ni même une faculté universitaire⁸». Un professeur de l'Université Libre de Bruxelles affirmait aussi en 1950 que «l'enseignement universitaire exige une préparation intellectuelle, morale et sociale qui est loin d'être atteinte au Congo Belge⁹». Les «anti-université catholique au Congo» ne donnaient aucune

⁷ Voir L. Gillon, *op.cit.*, pp. 74-75.

⁸ L. Gillon, *op.cit.*, p. 75.

⁹ Cité par L. Gillon, *op.cit.*, p. 75.

justification objective, mais la raison la plus vraisemblable était, semble-t-il, la peur des revendications politiques.

Curieusement, la position des autorités de l'Université Catholique de Louvain contrastait avec l'extrême «réserve» des autorités coloniales, avec la «prudence» des missionnaires et le «refus» des milieux académiques de l'Université Libre de Bruxelles. Tandis que dans d'autres colonies (françaises et britanniques), les autorités coloniales préféraient former l'élite dans la métropole et que l'Église conseillait qu'il y ait d'abord une transition «universitaire» (enseignement technique et professionnel), les autorités académiques de l'Université Catholique de Louvain optèrent pour la création pure et simple d'une université congolaise.

3. L'Université Lovanium ou Lovanium Université Catholique ?

Étant donné le rôle joué par l'Église catholique dans l'organisation de l'enseignement fondamental et secondaire, c'est du réseau de l'enseignement catholique que devait tout naturellement surgir cette université qui devait nécessairement être catholique. Comme le nom de «Lovanium» l'indique, l'Université créée au Congo serait une «filiale» de l'Université Catholique de Louvain, et cela tant dans ses structures et son fonctionnement, que dans son «idéologie».

En principe, Lovanium était censée «reproduire» dans la colonie, l'idéologie «catholique», d'une Université catholique quel que soit le lieu d'implantation, en l'occurrence la République démocratique du Congo. Une Université Catholique ne pouvait se contenter du savoir et du savoir-faire, elle devait aussi s'efforcer d'inculquer un savoir-être conformément à la foi «catholique»¹⁰ et sous l'autorité du magistère veillant sur les programmes et les professeurs.

¹⁰

Or, dès le départ, Lovanium choisit d'accueillir des étudiants sans tenir compte de leur appartenance religieuse, philosophique ou ethnique, tandis qu'au même moment l'Université Catholique de Louvain, considérée comme l'Université-Mère, exigeait de ses étudiants la «pratique» de la religion catholique. Le contexte socio-culturel du milieu d'implantation de Lovanium obligeait à renoncer à un élément essentiel du paradigme de référence de l'Université catholique. Et ceci avec l'accord des autorités ecclésiastiques du temps. Même «tolérance» au niveau des professeurs, le serment anti-moderniste imposé aux professeurs de l'Université catholique de Louvain n'étant pas exigé de ceux de Lovanium qui étaient pourtant originaire de la très «catholique» Belgique. On demandait toutefois à ces derniers de respecter en toutes circonstances les principes idéologiques liés à la création de l'Université Lovanium et à éviter toute activité susceptible de porter préjudice au renom de l'Université¹¹. Mais la demande était intentionnellement vague et imprécise.

Après 1960, l'Université Lovanium comptera en son sein des professeurs d'origine protestante, juive et même «agnostiques»¹². Il est vrai que l'on tenait tout de même compte des qualités morales des professeurs recrutés. L'attitude des autorités de Lovanium demeurera inchangée jusqu'au moment où l'Université perdra son monopole avec la création de l'Université Libre du Congo (protestante) et l'Université Officielle du Congo (État congolais). Quoi qu'il en soit, l'Université Lovanium se distinguait des deux autres universités par sa référence «catholique».

Lovanium avait trois ans d'existence, lorsque, par le décret *Afrorum amplissimas regiones*, la Congrégation des Séminaires et Universités Catholiques la dota d'une Faculté de Théologie (1957), lui attribuant par la même occasion le titre d'Université Catholique à Lovanium. Ce titre ne fut de fait jamais explicitement utilisé dans les documents officiels. Quoi qu'il en soit, c'est la Faculté de Théologie

¹¹ *Statuts de l'Université Lovanium*, art. 45.

¹² Voir L.Gillon, op.cit., p. 123.

qui était chargée d'affirmer l'orientation catholique de Lovanium. Aujourd'hui, ce sont les Facultés Catholiques de Kinshasa qui ont hérité de ce patrimoine et qui continuent à gérer l'identité de l'Université catholique dans la République démocratique du Congo.

Comme on peut le constater, l'Université Lovanium se rattachait bel et bien à *l'idéologie catholique* mais elle le faisait avec beaucoup de souplesse. Les Facultés Catholiques de Kinshasa, émanation de Lovanium, se trouvent dans la même situation, et l'on peut dès lors se demander «en quoi et pourquoi», dans la reproduction ou l'application du paradigme traditionnel de l'Université Catholique, une université de ce type implantée en Afrique se doit d'être souple.

4. Université Catholique : de l'ancien au nouveau paradigme

L'Université Catholique a toujours été et doit être un lieu d'évangélisation et d'éducation intégrale; au cours de son histoire elle est aussi devenue de plus en plus un «lieu d'apprentissage du dialogue de vie entre les jeunes de religions et de milieux sociaux différents¹³». L'Université Catholique doit donc nécessairement, pour atteindre ces objectifs et de par sa nature de «catholique», diffuser un message de portée universelle.

En Afrique, L'Université Catholique est aussi lieu d'inculturation; c'est la situation qui prévaut actuellement dans la plupart des Institutions d'inspiration catholique récemment créées. Notamment dans celles qui composent l'Association des Universités et Instituts Catholiques d'Afrique (ASUNICA), pour le moment, au nombre de neuf, soit:

- les Facultés Catholiques de Kinshasa (RDC)
- l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (Côte d'Ivoire)
- le Catholic Institute of West Africa (Nigeria)
- la Catholic University of Eastern Africa (Kenya)
- l'Université Catholique de l'Afrique Centrale (Cameroun)

¹³ Voir Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa* - Exhortation post-synodale, Éd. MédiasPaul, Kinshasa 1995, n.102.

- l'Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar Ambatoroka (Madagascar)
- la Uganda Martyrs University (Uganda)
- l'Université Catholique de Bukavu (RDC)
- l'Université Catholique de Graben (RDC)

Et il faudrait ajouter à cette liste d'autres Instituts de création récente tels la Catholic University of Southern Africa, l'Université Catholique d'Angola et l'Université Catholique du Mozambique.

Si les Facultés Catholiques de Kinshasa sont une émanation de la Faculté de Théologie érigée au sein de l'Université Lovanium en 1957, les autres Institutions Catholiques sont nées au cours des années 90. On peut donc dire qu'elles ont été confrontées au problème de l'adoption d'un nouveau paradigme dès leur création.

d'«JT*0 Tc(Cath78 TD0.0042 nouvea7.73370.1(esc97(s)0.2(»)-619à1.7.9(r

aux hommes d'aujourd'hui et particulièrement dans *l'aire culturelle malgache*» (Programme des cours 1995-1996, p. 3).

2) *Facultés Catholiques de Kinshasa*

«Les fins des Facultés Catholiques de Kinshasa sont les suivantes:

- Cultiver et promouvoir, grâce à la recherche scientifique, les disciplines qui leur sont propres, et avant tout approfondir la connaissance de la révélation chrétienne et des disciplines qui lui sont connexes, dégager de façon systématique les vérités qu'elle contient, considérer à sa lumière les questions nouvelles qui surgissent au cours du temps, les présenter d'une manière adaptée aux hommes d'aujourd'hui dans les diverses cultures, *tout particulièrement en assumant les valeurs socio-culturelles africaines*;

- Assurer, au niveau supérieur, la formation des étudiants dans leurs propres disciplines selon la doctrine catholique, les préparer convenablement à affronter leurs tâches et promouvoir l'éducation continue ou permanente des ministres de l'Église;

- Apporter un concours généreux, selon leur nature propre et en étroite communion avec la hiérarchie dans toute l'oeuvre d'évangélisation, entretenir à cette *fin d'étroites relations avec les Conférences Episcopales d'Afrique, de Madagascar et d'autres continents*, et promouvoir le dialogue *avec les frères séparés, les non-chrétiens et les non-croyants*» (Statuts des facultés Catholiques de Kinshasa, art. 2).

3) *Université Lovanium*

«L'Université ne vise pas seulement à donner aux étudiants une formation scientifique et technique, mais elle s'efforce aussi de contribuer, dans le respect de leurs convictions, à leur promotion spirituelle, morale, *culturelle, sociale et civique*» (Règlement général de l'Université Lovanium, Titre I, art. 1).

Tout en sauvegardant l'aspect *universel* (universitaire) de l'enseignement, l'Université Catholique en Afrique doit répondre aux attentes de son milieu d'implantation; elle doit partir de la vie concrète et affronter les interrogations éthiques réelles de l'Afrique. Ainsi, l'Université à *l'africaine* n'atteindra ses objectifs que si elle maintient

un rapport étroit entre ses trois composantes : *Université - catholique - Afrique*. Le paradigme *commun* à toutes les Universités devient *particulier* pour obéir aux exigences socio-culturelles du milieu. «Le but que poursuit la véritable éducation est de former la personne humaine dans la perspective de sa fin propre, en même temps que du bien des sociétés dont l'homme est membre, et dont, une fois devenu adulte, il aura à partager les obligations¹⁴».

Le lien entre l'enseignement universitaire et les besoins du milieu d'implantation d'une Université est donc une évidence; s'il est vrai que le paradigme universel dont s'inspirait l'université catholique contemporaine peut être considéré comme une «loi générale», il est tout aussi vrai que cette «loi générale» a été appliquée partout dans le monde en *l'adaptant* à la diversité des peuples et des régions et des cultures.

En fin de compte, l'enseignement universitaire en Afrique doit former «un africain bien situé dans son univers socio-culturel propre, et non plus un déplacé, un arraché à son propre milieu¹⁵».

Le rôle de toute Université catholique est de rejoindre le jeune à former *là où il se trouve*, «il ne s'agit pas d'un là simplement géographique mais d'un là où l'homme est en harmonie avec lui-même, avec son monde¹⁶». Aujourd'hui, on peut même dire qu'il s'agit d'un là économique, social, politique et religieux.

En Afrique, l'Université Catholique doit constamment être en éveil pour scruter et combler les attentes de ce là qui est à la fois culturel, anthropologique, économique, politique et religieux. Il est donc normal que le «paradigme commun» aux Universités catholiques soit constamment revu pour l'adapter aux attentes du là de chaque

¹⁴ Concile Vatican II, Déclaration *Gravissimum educationis*, n.1.

¹⁵ O. Bimwenyikweshi, «Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'Évangélisation», dans *Aspects du Catholicisme au Zaïre*, Éd. CERA, Kinshasa 1981, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

peuple, de chaque milieu et de chaque culture. Le souci d'adaptation doit être permanent et efficace.

Conclusion

L'historique de la naissance et de l'expérimentation de «l'École catholique» en Afrique montre clairement que l'éducation était autrefois conçue avant tout comme une vaste entreprise d'acculturation. Par respect pour le paradigme «universel» propre à l'éducation catholique, le jeune africain devait, progressivement, être retiré de son terroir socio-culturel pour lui faire adopter un mode de vie et de pensée diamétralement opposés à ceux de son milieu de vie.

Le type de formation donné a pu produire de bons résultats, mais il s'est avéré, avec la décolonisation, que dans la plupart des pays d'Afrique, l'intellectuel africain n'était à l'aise ni dans sa culture ni dans celle de sa formation universitaire d'adoption, il avait l'impression d'être un intellectuel hybride.

Il est évident que l'Université catholique contemporaine doit renoncer au paradigme dont elle s'inspirait depuis le XIX^e siècle, mais le nouveau paradigme ne sera ni «uniforme» ni «transférable» partout. Les changements sociaux, politiques, économiques et culturels provoquent des mutations qui annoncent l'émergence d'un «monde nouveau». C'est dans ce «monde nouveau» que l'Université catholique *une et plurielle* doit apporter sa contribution à «la construction d'une société plus humaine¹⁷».

L'Université Catholique d'Afrique sera, elle aussi, partie prenante dans l'émergence de ce «nouveau» monde et apportera sa contribution particulière qui sera caractérisée par l'«africanité» de ses choix économiques, sociaux, politiques et théologiques, choix qui apparaîtront tant dans les infrastructures humaines que matérielles (Enseignants, étudiants, programmes et création d'unités

¹⁷ Voir *Actes de la XVIIIe Assemblée Générale de la Fédération Internationale des Universités Catholiques* : University of Notre-Dame, Indiana, États-Unis d'Amérique 2-6 août 1994.

d'enseignements) que dans sa manière de gérer le paradigme commun de «catholicité».

Tout comme la présence de l'Église s'exprime sous des formes diverses, l'enseignement universitaire doit, lui aussi, s'exprimer dans les situations particulières de pays ayant des traditions culturelles et religieuses tout aussi particulières.

En tenant compte des particularités des diverses universités, la coopération interuniversitaire, notamment au sein de la Fédération Internationale des Universités Catholiques, peut s'avérer efficace pour l'Église et enrichissante pour les Universités en général, pour celles de nos jeunes pays d'Afrique en particulier où les défis à relever sont considérables en termes aussi bien de création de programmes d'enseignement que d'acquisition de nouvelles technologies.

Appendice

La situation de l'enseignement supérieur en Afrique se caractérise donc par une certaine diversité liée aux contextes socio-politiques des différents pays. La plupart des Institutions universitaires subissent les contre-coups des événements politiques, sociaux et économiques : suppression des subsides gouvernementaux, noyautage politique des étudiants, incapacité des parents de subvenir aux études de leurs enfants et absence totale de «mécènes» pouvant s'intéresser aux problèmes de l'enseignement universitaire.

En termes statistiques, on constate l'augmentation du nombre d'Instituts Universitaires, mais cette augmentation n'entraîne pas nécessairement une amélioration des conditions d'enseignement : structures d'encadrement, supports didactiques, etc.

À chaque étape de son évolution, les changements introduits dans l'Université catholique africaine ont été externes avant d'être internes; ce sont les attentes des sociétés au niveau économique, social, politique et culturel qui ont souvent été à la base de la création des Instituts d'enseignement universitaire en Afrique. Il a ensuite

appartenu aux agents externes de traduire en actes, par la recherche et l'enseignement, les besoins ressentis dans la société.

Vatican II, par sa dynamique conciliaire, a eu un impact réel sur l'éclosion de l'Université catholique en Afrique; en effet, l'ouverture au monde qui a marqué la quasi-totalité des documents conciliaires ne pouvait pas ne pas influencer «l'École catholique». Le souci d'inculturation présent dans la plupart des Universités catholiques doit être considéré comme un acquis de Vatican II.

Les Institutions universitaires d'Afrique devront continuer à s'ouvrir au monde sans sacrifier leur spécificité d'être des «Universités africaines»; c'est en rendant le jeune africain «plus homme» qu'elles réussiront à relever le principal défi auquel elles sont confrontées: à savoir, faire du Continent africain non pas une «succursale» des supers-continentes mais un véritable «partenaire».

COMMENTAIRE

Édouard Boné

Une hypothèse a été formulée, celle de divers paradigmes fonctionnant à travers l'histoire des Universités catholiques: se remplaçant l'un l'autre au cours du temps, en réponse à l'évolution des circonstances de lieu et de culture, aux requêtes des peuples et aux responsabilités des pouvoirs organisateurs au service de leur Église, ils expliqueraient pour chaque période les repositionnements des institutions.

Dans l'intention des initiateurs de notre rencontre, le présent Symposium - première étape d'une étude qui doit remonter le cours du temps - cherche à faire le point sur la dynamique agissant au sein de nos Institutions universitaires depuis quelques dizaines d'années, soit dans l'après-guerre ou même l'après-Concile.

Les rapports qui nous sont proposés ici concernent le Proche-Orient et l'Afrique. Il me revient de les commenter sobrement, dans le but d'ouvrir nos débats. Je tiens à dire d'abord au Recteur Buetubela Balemba des Facultés de Kinshasa et au Père Ducruet, depuis tant d'années et jusque sous les bombes, l'infatigable inspirateur et le permanent «re-constructeur» de Saint-Joseph et aujourd'hui Président du Conseil d'Administration de l'Hôtel-Dieu de Beyrouth, combien la synthèse très complète qu'ils nous ont présentée de l'enseignement supérieur d'inspiration chrétienne dans leur aire respective de compétence, nous aide à une vision d'ensemble, à la fois génétique, historique et critique, en Afrique et au Proche-Orient. Dans ce sens, ils préparent admirablement le terrain de nos échanges.

Leur présentation dépasse délibérément l'institution dont ils ont ou ont eu directement la responsabilité, pour s'ouvrir au continent ou au sous-continent tout entier; elle replace explicitement le projet universitaire chrétien selon la préoccupation des fondateurs dans l'histoire développementale et culturelle de la région et, de surcroît - du moins pour le Proche-Orient - dans le cadre pluri-religieux des institutions parallèles.

L'institution «Université» est née au XIII^e siècle dans un contexte culturel dont la foi chrétienne était le coeur. Jean Ladrière l'a parfaitement explicité : à l'époque, «il n'était pas nécessaire de s'affirmer catholique pour l'être effectivement»¹. Dans une société monolithiquement catholique, l'Université, en effet, ne pouvait qu'être «catholique». Cette situation s'est progressivement modifiée en Occident, sous la pression d'une graduelle sécularisation. Il suffit de penser à la Renaissance et aux Lumières...

Au cours des deux derniers siècles, une tentative se fait jour, en Occident toujours, de retenir ce qui peut l'être de la tradition universitaire authentique dans ce nouveau contexte culturel sécularisé, et dans un environnement devenu soit indifférent soit franchement hostile. Des «universités catholiques» sont créées en Europe et aux États-Unis dans ce nouveau climat: il est piquant de remarquer que, voulues et interpellées en tant que telles, elles ne sont pas «le fruit du catholicisme, mais du pluralisme moderne». Elles en sont alors logiquement inséparables, car leur identité universitaire, «à l'époque, n'a donné lieu à une spécificité catholique que par démarquage»².

Je crois nécessaire de faire ce rappel aux créations occidentales des XIX^e et XX^e siècles, car, consciemment ou inconsciemment, ce modèle occidental va influencer les fondations tant en Afrique qu'au Proche et au Moyen-Orient et donc les institutions ici sous examen: il ne saurait être négligé dans un effort d'intelligence de la situation présente et de l'évolution qui l'a permise. Ce sont des protestants américains et des jésuites français qui sont à l'origine des premières universités libanaises; c'est l'Université catholique de Louvain qui, à travers l'AUCAM, par ses fondations FOMULAC, CADULAC et l'École Supérieure des

¹ «L'Université catholique en cette fin du XX^e siècle», dans: *L'Université catholique aujourd'hui. Liberté et engagements*, Louvain-la-Neuve : Academia, 1994, p. 15.

² Paul Löwenthal. «De la différence à l'universalité», *Ibid.*, p. 63.

Sciences Administratives et Coloniales, est à la naissance du Centre Universitaire Congolais et bientôt de l'Université Lovanium.

Trois quarts de siècle et davantage séparent les premières fondations d'universités catholiques au Proche-Orient et en Afrique. Elles ont lieu dans des circonstances culturelles et socio-politiques fort différentes, encore que de part et d'autre nos rapporteurs épinglent un même souci identitaire: je lis dans leurs rapports «combattre l'esprit d'indifférence religieuse et de propagande protestante de l'Université américaine, véritable place forte de l'hérésie» là-bas en Syrie et Palestine; «reproduire (dans la colonie du Congo) l'idéologie catholique de l'Université de la métropole» pour Lovanium; «viser avant tout à approfondir la connaissance de la révélation chrétienne et dégager systématiquement les vérités qu'elle contient», à Madagascar ou aux Facultés Catholiques de Kinshasa. Souci identitaire manifestement inspiré des préoccupations du paradigme combatif et polémique du temps.

Mais tant au Proche-Orient qu'en Afrique, derrière ce drapeau énergiquement brandi, d'autres finalités se proposent, explicitement formulées elles aussi, qui traduisent une nouvelle vision - davantage apparentée au nouveau paradigme post-conciliaire. Les découvrir à Beyrouth dès le début du siècle, et plus tard, mais toujours avant le Concile, à Bagdad est tout à fait remarquable: le P. Ducruet nous parle d'un moindre prosélytisme, d'un moindre dogmatisme, de l'ouverture, de la «sécularisation» progressive du Syrian College et de l'American University; il cite sa *Declaration of principles* et l'article de son Président Howard; il expose surtout l'esprit de fondamental respect de la liberté personnelle et du caractère religieux «plus intérieur» imposé dès le départ à Saint Joseph.

Repérer ces mêmes tendances en Afrique, dès la fondation de l'Université Lovanium, est très significatif. Lovanium n'a jamais porté le nom d'Université «catholique», sinon dans les documents romains: les étudiants sont accueillis sans considération d'appartenance ou de pratique religieuse. Les professeurs ne sont pas invités à prêter le fameux «serment anti-moderniste» de l'époque.

Le Recteur Buetubela nous l'a dit lui-même: si l'Université Lovanium se rattache bel et bien à l'idéologie catholique, elle le fait avec beaucoup de souplesse. Le même mot «souplesse» se retrouve dans le rapport Ducruet. C'est l'annonce franche et la préparation d'un décloisonnement en marche: il se trouvera officialisé et universalisé par le Concile et la Constitution *Ex Corde Ecclesiae*, notamment dans sa formulation de *la mission de service* de l'université catholique. Comme si, tard venues dans la création des Universités catholiques, les Universités catholiques de ces deux continents allaient offrir les prémices d'un renouveau dans le reste du monde...

Il est pourtant plus remarquable encore d'interroger, au-delà des déclarations d'intention et des discours officiels, les vraies motivations et la vérité des implantations. Facultés civiles de médecine, de droit, d'ingénieurs qui, en vertu de leurs textes constitutifs dépendent d'ailleurs de façon décisive d'autorités extérieures aux jésuites: l'intention avouée est à Beyrouth le service de la jeunesse et celui des professionnels de la santé, la préparation aux carrières, la volonté de doter le pays des cadres dont il a besoin pour son développement économique. Il s'agit de le faire sans doute «dans une atmosphère saine et de travail», et l'action est «directement culturelle». «Elle consiste à ouvrir les esprits aux dimensions du rationnel et du raisonnable, les préparant au dialogue entre communautés et à une perception plus vraie de la religion, trop souvent spontanément vécue comme pure appartenance sociologique».

La Charte de 1975 à St-Joseph réclame la «fidélité aux principes d'honnêteté intellectuelle et de rigueur morale dans l'enseignement et la recherche, de respect, de promotion de la justice sociale, d'ouverture à la transcendance spirituelle, dans une perspective de liberté religieuse et du pluralisme caractéristique de la société libanaise.» La très brève histoire d'Al-Hikma à Bagdad est marquée des mêmes options.

Même perspective d'ouverture et même préoccupation du développement à Bethléem, qui concrétise son projet d'Université en expliquant qu'elle entend «servir la population de la West Bank et de la bande de Gaza en tant que centre d'enseignement, pour faire avancer, répandre et utiliser le savoir, au bénéfice d'un esprit de compréhension, d'une vision éthique et du respect de principes moraux universellement reconnus. L'objectif de l'Université est d'offrir un centre d'études supérieures accessible aux jeunes gens doués de la région, leur permettant d'acquérir une formation de haut niveau, sans devoir s'expatrier.»

L'objectif de l'Université du Saint-Esprit, à Kaslik, nous a été rappelé. Il est formulé dans la même perspective d'ouverture, de non prosélytisme, de souplesse et le souci de la région: «l'Université assure, en même temps que la promotion des valeurs humaines universelles, le maintien et le développement des traditions et du patrimoine spirituel culturel et artistique propre au Liban et au Moyen-Orient». Ce n'est que pour la Faculté de théologie qu'on précise, c'est bien normal, les traditions proprement religieuses, les courants théologiques - encore ajoute-t-on: «respectifs»...

C'est le même esprit d'approfondissement, de promotion et de conservation du patrimoine commun, dans un large esprit d'ouverture universitaire, qui motive la création de la faculté orientale, du Centre d'étude pour le Monde Arabe moderne, de l'Institut des Lettres orientales d'Amman, du Centre de documentation et de recherches arabes et de l'Institut d'études islamo-chrétiennes au Proche-Orient.

C'est, me semble-t-il, la franchise et la loyauté de cette attitude de service dans un respect dénué de tout prosélytisme qui explique que les universités St-Joseph et Al-Hikma ont pu être créées, la première avec la collaboration d'un État français laïc voire agressif au début de ce siècle, l'autre avec le soutien et l'appui d'un gouvernement irakien fondamentalement islamique.

C'est la vérité de l'engagement pour la liberté religieuse et l'absence de tout esprit indiscrètement «missionnaire» qui explique

les taux de fréquentation par les étudiants non chrétiens (40% à Al-Hikma, 23% à St-Joseph) ou chrétiens non-catholiques.

Dans un interview de 1995, Bartélémy Nyom, recteur de l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé, déclarait sans équivoque³: «Pourquoi créer une université sinon pour aider à transformer et à développer la société? C'est là que nous situons l'enjeu de nos facultés. Nous constatons d'abord le besoin d'une analyse scientifique rigoureuse pour définir au plus près les besoins de nos sociétés et entreprises. Nous devons bien saisir les conflits entre tradition et modernité, les exigences de la rationalité et la permanence de l'irrationnel, les influences du mysticisme qui préfère la divination et ouvre la voie aux pratiques de sorcellerie, laquelle fausse tous les rapports entre les hommes et les choses. L'Afrique a besoin de gestionnaires compétents et honnêtes. Nous gérons mal nos richesses naturelles, nos ressources humaines, les capitaux octroyés pour nous développer...»

On doit donc dire que très tôt au Proche-Orient, et en tous les cas aujourd'hui à propos des créations africaines, les Universités catholiques ont mis l'accent sur l'«universalité» des connaissances à promouvoir chez les étudiants, et sur leur mise en pratique en fonction des besoins d'une aire culturelle déterminée. La perspective prosélyte ou missionnaire a franchement disparu, au bénéfice d'une large ouverture au respect et à la compréhension réciproque, de l'intériorisation de la foi chez les croyants dans l'espoir qu'elle saura 'informer' la vie professionnelle.

L'appellation catholique manifeste davantage le dynamisme de la foi qui, par essais et erreurs, tend à s'inculturer en vérité dans l'aire culturelle concernée, pour le progrès de l'homme et du chrétien.

On peut sans doute s'interroger sur les raisons qui amènent un certain nombre d'universités, même toutes récentes, à s'appeler catholiques, alors même qu'elles ne comportent pas de faculté

³ «Le développement et les universités catholiques», dans: *La Croix*, 15.07.1995.

ecclésiastique. Trois pistes de réponse se proposent du moins pour l'Afrique:

- Ces Universités *émanent* directement ou indirectement de l'Église qui, en Afrique, a, plus que d'autres institutions, la capacité et le personnel requis pour pousser jusqu'au bout l'oeuvre de l'enseignement et de l'éducation.
- Ces universités expriment le *souci d'«humaniser»*, lequel (en dépit de certaines étroitures) a été très fort dans l'oeuvre d'évangélisation et a su répondre aux appels pressants et aux besoins des populations locales.
- Ces universités entendent promouvoir le *souci du bien commun* tellement indispensable en Afrique: elles mettent en oeuvre une éthique axée sur le développement de tous, et se promettent de faire de leurs étudiants des «multiplicateurs» dans l'oeuvre du développement; selon le mot du Père Arrupe, ancien Général des Jésuites, des «hommes pour les autres».

Si je puis encore citer le recteur Bartélémy Nyom, de Yaoundé⁴: «L'Afrique manque de cet esprit qui fait que chacun travaille, non pour lui-même ou le petit groupe dont il fait partie (nous souffrons d'une idolâtrie de l'ethnie ou de l'appartenance), mais pour le bien commun. Et cet esprit n'est pas aussi facilement transférable que les technologies et les capitaux. Il est simplement évangélique et de ce fait requiert une conversion. Le développement en Afrique est moins affaire de compétence et de moyens matériels que d'éthique. C'est l'immense espoir et le grand enjeu de notre faculté des sciences sociales et de gestion».

Cette nouvelle orientation des Universités catholiques a amené un peu partout dans le monde, mais de manière tout à fait caractéristique en Afrique et au Proche-Orient qui nous retiennent ici, une refonte des statuts, une reformulation de la charte, un nouvel et parfois fondamental déploiement des structures de participation, un nouveau partage des responsabilités, une nouvelle implication des

⁴ *loc. cit.*

pouvoirs organisateurs, une certaine autonomie de discernement et de recherche dans les facultés et les départements, différente de ce qu'elle était hier dans l'université catholique d'avant le Concile.

Des tensions s'en suivent nécessairement avec les autorités ecclésiastiques, qui n'avaient pas lieu de s'exprimer dans l'université de jadis: tensions qu'il est sain et bénéfique d'accepter, car elles sont le prix du sérieux de l'engagement responsable de tout le corps de la communauté universitaire, au service du sincère investissement de l'institution dans la cité terrestre pour y incarner les valeurs de l'évangile.

Le Concile Vatican II reconnaît explicitement la contribution spécifique des laïcs et des professionnels des activités séculières à la solution juste et vraie de tant de problèmes concernant la vie privée et sociale, l'organisation de la cité, la promotion du bien intégral humain. «Unis aux autres hommes, c'est à leur conscience préalablement formée qu'il revient aux chrétiens d'inscrire la loi divine dans la cité terrestre. (...) Qu'ils ne pensent pas que leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème même grave qui se présente à eux, ou que telle soit leur mission. Mais plutôt, éclairés par la sagesse chrétienne, et prêtant fidèlement attention à l'enseignement du Magistère, qu'ils prennent eux-mêmes leurs responsabilités»⁵.

On a pu dire que l'université catholique est aujourd'hui davantage vécue en vérité par la vocation universitaire qui la définit que par le caractère chrétien qui l'oriente⁶. La remarque n'est paradoxale qu'en apparence: les concepts d'université et de catholicité sont après tout largement pléonastiques. Que l'université catholique du Proche-Orient et d'Afrique aujourd'hui, ne se démarque pas systématiquement, dans l'ordre de la raison humaine et dans la vie morale, de l'identité des collègues d'autre obédience, mais qu'elle puisse mettre seulement plus de ferveur à la construction

⁵ *Gaudium et Spes*, 43.

⁶ Paul Löwenthal, *op. cit.* p. 64.

d'une société juste et solidaire, ne devrait que profondément nous réjouir: car nous la découvrons ainsi davantage conforme à l'évangile. Ce qui, même dans l'ordre du témoignage, ne devrait que la rendre plus séduisante.

III.
ASIE / ASIA

THE CATHOLIC UNIVERSITY TODAY : NANZAN UNIVERSITY

Michael Calmano

Introductory Remark

The usual opening argument of Japanese delegates to any kind of conference, "Japan is different," may be considered inappropriate when the topic to be discussed is a paradigm for "The Catholic University." After all, what could be more encompassing than an institution of the Roman *Catholic Church*? Yet, even outside the (notoriously different) context of Japanese cultural mores, Catholic universities define their Catholicity within very specific social and historical circumstances. These circumstances, I believe, should not be sacrificed to the abstraction of a "common Catholic tradition."¹ Searching for a paradigm for Catholic institutions of higher learning, is not the same as defining a universal norm for an ideal Catholic education. I hope existing differences in Catholic higher education will help us to envision a truly *Catholic* paradigm for all Catholic universities.

1. The Japanese Educational System : A Short Historical Overview

The development of the modern school system in Japan began after the 1868 Meiji Restoration. Opening the country to the rest of the world, Japan incorporated modern ideals like freedom of religion into the 1872 Education Ordinance. During this era of profound change, achievement of modernization was believed to depend on quality schooling and, especially, the leadership of a university-educated elite. However, adverse reactions to the (presumably excessive) "Westernization" of Japanese culture led to the 1890 Imperial Rescript on education and a return to Confucianist

¹ The Vatican institution that published "The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium" is called "The Congregation for Catholic Education (for Seminaries and Educational Institutions)". The connection assumed to exist between "seminaries" and "educational institutions" may need some serious scrutiny.

principles. A short liberal interlude, the so-called "Taisho Democracy Period" (from 1918) was ended by the rise of nationalism (from 1930). Educational reforms after 1945 were modelled after the American system. It is within this democratic framework that Catholic institutions of higher education have developed in Japan after World War II.

2. Catholic Institutions of Higher Education in Japan : Facts & Figures

Before World War II, there was only one Catholic institution of higher education in Japan, Sophia University, founded in 1913 by the Jesuits. However, there were more than 30 elementary and middle schools. Some of these schools served as the foundation for institutions of higher education after World War II. Prominent examples are the schools founded by St. Paul of Chartres Sisters and the Nagasaki Junshin Sisters.

A brief glance at the figures shows the phenomenal growth of Catholic educational institutions after World War II. Between 1881 (Tokyo Shirayuri, founded by Sisters of St. Paul of Chartres) and 1937 (Kobe Rokko, founded by the Society of Jesus), one university (Sophia) and about 30 schools were founded. In 1997, there were 16 universities (3 coeducational, 1 university for music, 12 women's universities), 28 junior colleges (all for women) and 124 high schools. Most universities (or the junior colleges that preceded them) were founded within the first 10 years after World War II and the early 1960s. Some institutions that began as universities added junior colleges after the 1960s.

The total number of students enrolled in Catholic institutions of higher education in 1997 was 48,446.² These figures should be seen in comparison with the number of universities/colleges and the total student population of Japan: 595 junior colleges (private: 500) with 498,516 students (private: 460,647) and 565 universities (private: 415) with 2,546,649 students (private: 1,864,114).³

² May 1997 figures. It should be noted that close to 75% of the students are female.

³ May 1995 figures. Reference: <http://www.monbu.go.jp/stat-en/em09010.html>

In sum, Catholic universities in Japan are a post-WW II phenomenon, always to be seen together with the tremendous growth of higher education, private and public. Many of these institutions are small, founded and administrated by congregations of Sisters and have a marked "family" atmosphere. Catholic universities are doing a service to Japan, but Catholic institutions are by no means alone in this field. If all Catholic institutions of higher learning were closed tomorrow, social disruption would be minuscule. Catholic institutions are a well-respected minority, but nevertheless a minority.

Economic Growth

The main factors that contributed to the growth of Catholic universities after WW II were the democratization of Japanese society after WW II,⁴ the rapid economic growth that spurred the demand for higher education,⁵ and government subsidies to private schools and universities.⁶

The "Gakuen" phenomenon

Many private institutions of higher education are affiliated with secondary schools, sometimes even elementary schools and kindergarten. In many cases, entering such a "Gakuen" (School Corporation) at a lower level more or less ensures continuation at the next higher level. In Catholic institutions, this is especially true in the case of women universities and junior colleges. The objective of Catholic schools -- to provide a long-term education based on Christian principles -- is met half-ways by the desire of many

⁴ Specifically crucial was the granting of unconditional freedom of religion for both Japanese nationals and foreign missionaries. Religious persecution had persisted even after the Meiji Restoration, and the religious freedom guaranteed by the Imperial Constitution was given only under the condition that religion would serve the ends of the State.

⁵ Attendance at senior high school rose from 51.5% in 1955 to 95.8% in 1995; the figures for colleges and universities are 10.1% and 45.2% respectively. Reference: <http://www.monbu.go.jp/stat-en/em09030.html>

⁶ Subsidies are given under the condition that schools adhere to official educational guidelines and do not exceed the number of students allotted by the Ministry of Education.

children and their parents to avoid competitive entrance examinations and still get a quality education.

Decline of the Eighteen-year-old Cohort

The steady decline of the number of young people will be felt first by private institutions, especially during times of economic crisis. Even though tuition at state institutions has risen considerably, it is still only about half of what private institutions must charge in order to make ends meet.⁷

3. A Catholic University : Sources of Friction

Projecting the Image of a Catholic Educational Institution

Good schools (including universities) in Japan are usually defined by the academic achievement of their students -- the higher students' scores on standardized tests, the better the school. A good number of Catholic universities have succeeded in acquiring the reputation of an elite institution. As a result, despite conscious efforts to advertise a school or a university as a "Catholic" institution, prospective students will ignore the "Catholic" billboard and look at the prestige rankings put out by the *Juku*, or cram schools.⁸

The problem is not restricted to our students. Hiring new faculty is done mainly (if not exclusively) on the basis of academic qualifications. If there are several equally qualified candidates, it is no problem to choose the one candidate who also happens to be Christian or Catholic. However, there are simply not enough Catholics with sufficient academic qualifications. Of more than 120 million Japanese, only 440,000 are Catholics.⁹

⁷ Private institutions in, for example, the United States, often draw on substantial endowments, their Japanese counterparts have to rely on tuition (and related fees) as their main source of income.

⁸ For example, advertisement in the local newspapers always emphasizes the Christian spirit of Nanzan schools. Yet I have noticed over and over again that a rather large percentage of our students will register this "fact," with considerable surprise, during the prayer at the entrance ceremony.

⁹ To be sure, even a minority of 440,000 can still give a sizable witness to Christian thought and spirit. However, teaching at an institution of higher learning in Japan demands a kind of witness not every baptized Catholic is able to provide.

Expectations from the Church

Permission to add "Catholic" to the name of one's institution must be given by the local bishop. Guidelines for institutions using the title "Catholic" were published by the Japan Bishops Conference in 1994. These guidelines are in essence an interpretation of Canon 216 of the Code of Canon Law and represent therefore a simple referral to *auctoritas ecclesiastica competens*. In practice, most Catholic institutions do maintain a relationship of mutual trust with the local bishop. However, the very fact that an institution has the word "Catholic" in its title raises expectations that are not always met.

1) Since schools are organizations in their own rights (according to Japanese law, *school* corporations, not *religious* corporations), they move according to their own laws and regulations. Thus, they are sometimes perceived (even by Catholics working within these schools) as "mere schools," unable or unwilling to serve genuine missionary and pastoral ends.

2) While a high academic standard helps to establish the reputation of a Catholic school, the same high standards are sometimes criticized as reflecting an elitism associated with prestigious private schools.¹⁰

3) Partly because of strict (and supposedly fair) entrance examinations, Catholic schools and universities are not able to admit the children of Catholic families and so fulfill the need for educating Catholic youth.¹¹

4) With the exception of Eichi University (Diocese of Osaka), all Catholic institutions of higher learning were founded and (at least initially) staffed mainly by international religious orders. The drastic decline of religious vocations in Europe and the United States is now threatening even a minimal presence of religious personnel on many Catholic campuses.

¹⁰ I believe, however, that this is not as great a problem in an affluent society like Japan as it would be in a developing country.

¹¹ It can be difficult at times for young men and women interested in joining a religious order to gain admission to a prestigious Catholic high school or college.

Even though “Catholicity” is primarily a spiritual concept, talking about maintaining a “Catholic spirit” in an educational institution cannot ignore the problem of numbers. Only about 25% of the faculty and 0.5% of the student population at Nanzan University are Catholics. What is the meaning and function of such a Catholic university in a country where less than 0.5% of the population are Catholics? How much 'Christianity' do we need in order to create and maintain a 'Christian' university in such a non-Christian environment?

4. Nanzan University : A Catholic University in Japan Nanzan University -- The "Official" Image

From modest beginnings as a College for Foreign Languages in 1946 and then a small step to a single Faculty of Arts and Letters in 1949, Nanzan has grown into a full-fledged university with five well-known faculties, three research institutes, and four centers specializing in overseas area studies. At present Nanzan is studying ways to expand its mission even further.

Committed to free inquiry and responsible scholarship, the University has the advantage of a small-college student/teacher ratio. Small classes and seminars provide an effective setting for interpersonal communication through which human dignity becomes a lived experience and an international outlook a natural result. Undergraduate enrolment is presently limited to around 6,000, reflecting Nanzan's resistance to the mass-education approach.

Though ecumenical in the sense that the Christian faith is not a prerequisite for entry, Nanzan University still maintains its Catholic orientation. All students are required to study Christian thought, which is in fact an introduction to the culture and thought of the Western world. Far from being a Westernizing influence, though, these classes offer Japanese students a view of the outside world while enhancing their respect for their own culture.

The supranational atmosphere at Nanzan owes much to the large proportion of foreign-born and foreign educated faculty

members, beginning with Divine Word Missionaries hailing from 8 different nations. Thus, the faculty is truly international in every sense of the word.¹²

How did the Divine Word Missionaries begin the Nanzan Schools?

The last new mission territory accepted by Arnold Janssen, the founder of the Divine Word Missionaries (SVD), was Japan (1907). From the very beginning there were plans to establish schools in Japan since education was thought to be the most effective vehicle for doing missionary work in this country. While the Sisters Servants of the Holy Spirit (SSpS) also founded by Arnold Janssen), were able to begin a girls' school in Akita already in 1909, the SVDs had to wait until 1932, when a boys' school was opened in Nagoya. This school served as the foundation for starting Nanzan University after World War II.

The official English language brochure describes the beginnings of the Nanzan Schools as follows:

The Pioneers: Men and Women of Faith

Father Josef Reiners landed in Japan in 1909, only two years after Divine Word Missionaries reached its shores from Europe. His attempts to establish schools in Akita and Niigata met with many obstacles, but later, as Apostolic Prefect of a Nagoya diocese extending over most of central Japan, he succeeded in building Nanzan High School in 1932. Despite the precarious financial and political situation the school prospered, and was even able to stay open during the war years. In these difficult times he was encouraged by his assistant director, Fr. Alois Pache, who reminded him that "The school is God's work.... You must believe that."

With Father Pache as principal, the postwar high school began, and a higher-level Language School for English and Chinese was added in 1946. Within a year it had become a College for Foreign Languages, teaching English, Chinese, German, and French.

¹² Nanzan homepage, <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/ENGLISH/univ.html>

In a master stroke of faith and relentless energy, the Divine Word Missionaries decided to found a university: In 1949 the College for Foreign Languages was duly subsumed by the Faculty of Arts and Letters, and Father Pache, whose faith in the school was his gift from God, became the first president (1949-1957). Suddenly entrusted with the task of starting a junior high school and getting approval for the Seirei School Corporation safely through the bureaucratic maze at the same time, Sister Pia Heimgartner somehow managed, in the face of innumerable difficulties endemic to the postwar situation in Japan, to accomplish the impossible, and Seirei Junior High School classes began on time in April 1949.

Time passed, and the Divine Word Missionaries, thanks to God's grace and generous assistance both from at home and abroad, plunged ahead with further educational facilities. Today a complete spectrum of Catholic education, from junior high school through university graduate school, is available at Nanzan. Each of these Institutions, to be described in the pages that follow, is even today going through a period of growth and consolidation. When Father Pache returned to Nanzan a few days before his death, he saw his faith in God's providence vindicated the school corporation had grown beyond his wildest dreams.

Faith in the face of failure was certainly the key to the modest success that is Nanzan today. After the SVD pioneers came Bishop Matsuoka of Nagoya, who lent his continuing support. SVD leadership down through the years, from the outstanding principals and presidents of Nanzan schools to the dedicated teaching of so many faculty members, helped bring Nanzan to where it is today.

Note that the official history of Nanzan University puts the foundation into the very clear context of Christian faith and mission. Even though one might interpret this as a strategy to reach potential readers of this brochure (in particular, Catholics willing to sponsor a Catholic education institution in Japan), it also accurately reflects the meaning attributed to higher education within the Society of the Divine Word.

However, the main stages of growth of Nanzan University reflect a pattern one would expect from any private university in Japan. At the beginning was a Foreign Language Department (the natural strong point of an international religious order) followed by the traditional "humanistic" fields of Philosophy, Education, and Sociology (1950). The addition of Anthropology (1952; graduate school in 1958) was a must for a SVD university, as was the addition of Theology to the Faculty of Arts and Letters (1962). The real expansion, however, in terms of numbers of students came with the Faculty of Economics (1960), the Faculty of Business Administration (1968), and the Faculty of Law (1977). SVD presence (with full-time teaching positions) is concentrated in the Faculty of Foreign Languages and the Faculty of Arts and Letters. There is no full-time SVD in the Faculty of Law and only one SVD each in the Faculty of Economics and the Faculty of Business Administration, yet more than half of the student population is concentrated in these three faculties.

Other additions and expansions are perhaps more in line with the image of a Catholic university: the Logos Center for campus ministry (1973), the Institute for Religion and Culture and the Center for Japanese Studies (both 1974), the Institute for Social Ethics (1980), and especially the merger with Seirei School Corporation (1995) originally founded by the Holy Spirit Sisters. The Theology Department was awarded the status of a Pontifical Institute in 1984.

At present, Nanzan is engaged in establishing two new faculties, a Faculty of Policy Studies and a Faculty of Mathematics and Information Engineering, to be opened in April 2000. The university is also restructuring its present Faculty of Arts and Letters and Faculty of Foreign Languages. In this reorganization, the trend is away from literature and toward languages (especially Asian languages) and area studies.

From the founding years well into the 1960s, capital expenses for development were donated by the SVD. In addition, SVD personnel at the University were working without pay until 1970. For the SVD, Nanzan University was and is, literally, a

"mission school," a place to give witness to Christian thought in word and deed.

However, from the very beginning, Nanzan University was not considered to be a "family business" of the SVD. The first president of Nanzan, Fr. Alois Pache, SVD, was very active in recruiting young Catholics to study abroad with SVD scholarships. These lay people have held many important administrative positions from the 1960s until recently. For many reasons, the original plan (to turn over leading administrative positions to dedicated lay people, leaving SVDs free to concentrate on the spiritual aspects of a Catholic education) was not implemented. SVDs have always held key positions in all schools in order to ensure the Catholic character of Nanzan School Corporation. As a result, the Catholic character of Nanzan University depends to a good extent on what I will call "institutional control." This "institutional control," exercised through the key administrative positions of the Nanzan Schools, seemed to be the best way to ensure that Nanzan would survive as a *Catholic* institution.¹³

In general, it seems safe to say that Nanzan University has grown along with the Japanese economy and in response to the needs of Japanese society. It is also quite evident that Nanzan University no longer depends on SVD support (administration, staff and finances) for its survival and development as an *academic* institution. This is all the more reason to ask what the role and function of SVD is in the task to maintain the character and mission of Nanzan University as a *Catholic* University, and whether there are alternative ways to achieve this goal.

Forms of Institutional Control
The Nanzan School Corporation

Nanzan is not only a university but also a group of schools belonging to what is called the Nanzan School Corporation. This

¹³ Thus, present arrangements do not necessarily reflect a reluctance to relinquish power in opposition to what may be called the "original founding spirit" of, for example, Fr. Reiners and Fr. Pache.

educational complex consists of the University and research institutes along with the campus study centers, a Junior Women's College, a Senior High School and Junior High School, with international departments at the secondary level. All the schools of the Nanzan Corporation were founded and are run by the Divine Word Missionaries. So far the Society of the Divine Word has always provided the head of the school corporation and the heads of all the schools. Twenty-three SVDs are working in the university alone, accounting for one eighth of the full-time teaching staff.¹⁴

Needless to say, "institutional control" does not mean that Catholic spirit is promoted through administrative fiat. Sponsoring young Catholics in graduate studies is a form of institutional control, as is a course of studies that reflects and incorporates Christian and humane values. Other fields for promoting the idea of a Catholic university are extra-curricular activities, official ceremonies and, most important, a conscious effort at faculty development, that is, making sure that all members of the faculty do understand the peculiar character of Nanzan as a Catholic institution of higher education. Interestingly enough, one factor that helped such an understanding was the decision by the Ministry of Education to liberalize regulations governing university education, especially those pertaining to what was commonly called "General Education."

Problems of a Catholic Academic Program in Japan

Nanzan University's conception of a Christian education in general and Christian courses in particular was, essentially, dependent on the ideal of "General Education," that is, the kind of education every "educated" human being should have. The usual argument was that without the ideal of a "common learning" (which, traditionally, includes learning about religion and religious values), there are only narrow departmental interests and a concomitant neglect of common ideals. For a Catholic university, lack of a commonly accepted content of learning would also mean that there would be no institutional space for introducing religion and religious thought to the students.

¹⁴ Reference: <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/ENGLISH/intro.html>.

If they existed only for the interest of students, our courses in Christianity would have died of natural causes, the main cause being a lack of audience.¹⁵ However, one reason why we were able to function as a Catholic university -- at least in the sense that there were required courses in Christianity -- is the very fact that the Ministry of Education recognized our Christian courses as valid academic subjects. Within the overall framework of "General Education," so-called "Christian subjects" carried the reward of credits for a diploma. In other words, the formal framework for "integrating" Christian values into the curriculum was the

courses grouped together under the title "Hominis Dignitati." One third of these courses deal directly with religion, though not necessarily Christianity, while the remainder is concerned with human and social issues.

Ironically, in rethinking the traditional religious education curriculum, there was no simple "going back" to the original idea of religious education at Nanzan University.

Although Nanzan University did not at first include required courses on Christian thought in its curriculum, the presence of its corps of missionaries did much to stimulate interest among the students in Western culture and religion, and to reap the benef2(oncernebmi6(an

it expresses in a very concrete way what binds together the many different courses being taught at Nanzan University.¹⁸

In retrospect, we have no choice but to view these changes as an opportunity to rethink both the idea of a Catholic university in Japan and the role that members of a religious order should play in such an institution. Even though there are alternatives to the easiest form of institutional control (required courses), there was little incentive to look for them. For better or worse, we were caught resting comfortably on the governmental framework of General Education until changing circumstances forced us to give up the academic teaching paradigm when thinking about values education. Here are just a few examples from my own experience.

Personal contact between students and Christian teaching staff is still possible and effective in extracurricular activities, for example, club activities officially recognized and subsidized by the university. One of the trademarks of Nanzan University is the annual open-air passion play. Notwithstanding some difficulties such as rising costs and a declining number of students taking part in staging the play, I am confident that this truly unusual tradition--the drama of Christ's death and resurrection, staged by non-Christians for a non-Christian audience -- will continue to be a symbol of Nanzan's Christian character.

Some years ago, about twenty-five students, none of whom were Christians, volunteered to organize a Christmas celebration on campus. In a sense, this event, which is still organized every year, expresses in tangible form a Christian aspect of Nanzan's education. Even though it is just a (Japanese style) Christmas party, it indicates a valuable approach to values education: an approach that begins by

¹⁸ In December 1998, the Nanzan Institute for Social Ethics sponsored a symposium under the title "The Ethics of University Education." One phrase that came up again and again was the motto of Nanzan University, "Hominis Dignitati." Being sufficiently "neutral" in tone (notwithstanding its obvious historical Christian roots), this motto has served as a focal point in discussing the meaning and import of a university education. Without such recurrent "discoveries" of a tradition, the very framework that supports scholarship and research will collapse and die.

establishing symbols and activities in order to allow a majority of students and faculty to rally around a common purpose.

There is also anecdotal evidence for the effects of an education at Catholic institutions that cannot be attributed to the official curriculum alone. After the devastating earthquake in Kobe in 1995, 60% of the volunteer work was initiated by Christian organizations, many of which relied on university students.

Placing "mere symbols" where there was once "real content" is open to criticism, but I do not think that we are dealing here with "mere" symbols. One more effort, the creation of a new graduation ceremony that includes prayers offered by representatives of the graduating students, has met with a broad approval. This shows that a deliberate display of religious symbols and customs is not just tokenism but has a real impact, especially in the context of Japanese society. For all its ambivalence towards organized religion and doctrine, Japanese society still shows much appreciation for religious ceremonies, including Christian weddings for non-Christians.

A Catholic University as an Apostolate of a Missionary Order

On the whole, staffing and managing a university in Japan seems to be a meaningful and challenging task for religious orders. Yet the very tradition of viewing higher education as an apostolate in a country that is definitely non-Christian also forces us to continuously search for a paradigm that can justify the adjective "Catholic" in the name of our schools.

In the nitty-gritty world of everyday academia, one might call this a problem of political leadership, that is, how to sell the religious cause to the indifferent and uncommitted in order to have enough votes to override the protests of the infidels in the opposition. At this point, the SVD has the administrative edge on power, but this is not necessarily the same as exercising leadership and convincing the majority of those teaching, working, and studying at Nanzan University that there is something especially valuable about an

education based on Christian principles. Yet the "natural" authority¹⁹ that comes with being a SVD is not necessarily an advantage when it comes to getting things done.

This problem was taken up by General Chapter of the Society of the Divine Word in 1988. After putting the "SVD apostolate of higher education" in the context of the main task of the Society, "proclaiming the Word of God," and spelling out some of the goals of this apostolate, especially in Asian countries, a position paper submitted to the Chapter addresses "The Questions of Ownership and Institutional Control."

Up to the present, the foremost means of achieving these goals has been institutional control. We are aware that this means has distinct disadvantages and advantages.

Among the disadvantages are:

- the large investment in personnel and finances;
- the fact that institutional control may become counterproductive if sufficient resources are not available or there is poor cooperation and a failure to share responsibility with non-SVD faculty and staff;
- the tension created when religious are primarily involved in what seems to be merely secular work;
- the risk of being identified with the elite of society.

The advantages of constitutional control lie in the fact that it enables us :

- to determine administrative and staffing policies;
- to form lay Christian faculty and staff;
- to determine institutional environment and curricular design;
- to integrate campus ministry in the university structure;
- to use the university as a resource for the SVD province in its formation programs and apostolic work;

¹⁹ Within Nanzan University, all SVDs by virtue of their membership in the SVD belong to the administrative side of the system. This makes it very difficult to be just an ordinary teacher. SVDs join the staff of Nanzan university not because they are seeking a job commensurate with their qualifications, but because they were members of the religious order that founded Nanzan University.

- to make the university a symbol of SVD presence and source of vocations.

In view of the above, the precise form of our missionary presence in higher education, and particularly, the continuance of ownership and institutional control should be determined by considering both the resources of the Society and the concrete situation of the local Church and nation.

I quote at length from this document to demonstrate that any discussion about a "paradigm" for a Catholic university is inextricably intertwined with the definition of "apostolic work" of the religious order that founded such a university.²⁰ It is this context of missionary work in a non-Christian culture that will influence any discussion about a suitable paradigm for a Catholic university in Japan.

Offering a good education under an appropriate label -- and "Hominis Dignitati" is by no means a motto that should be abandoned -- is a responsibility we have as Christians living and working in this country. However, calling this a "Christian" (or "Catholic") education is stating the *reason*, not the *goal* of our efforts. We continue as teachers and administrators because we are Christians, not because other teachers and students are supposed to become Christians. For members of a religious order, the search for a new paradigm (or the attempt to revive old traditions) is by no means an "academic" question.

5. In Search of a Paradigm for a Catholic University in Japan

The theme of our symposium is "In Search of a New Paradigm." Somewhat our conservative quarters will inevitably criticize this as a bad case of identity crisis that can be resolved by a firm return to original purposes and traditions. According to such a

²⁰ The 1988 General Chapter and subsequent General Chapters of the Society of the Divine Word have stated that "the apostolate of higher education as one of the priorities of SVD missionary work."

criticism, the search for a new paradigm becomes superfluous, even meaningless, if we only have the courage to *be* in word and deed what we say we are -- *Catholics*. Yet, there is surely something more than just an identity crisis or a simple loss of nerve behind all these meetings where the role and function of a Catholic university are being discussed.

In this search for a new paradigm, we are working together with many non-Catholics who have a vital interest in our institutions of higher education. While such a paradigm is important for religious orders working in higher education, they cannot define such a paradigm without "outside" help. The memorial monument dedicated to Fr. Alois Pache, SVD, the first president of Nanzan University, has these words from Matthew: "You are the salt of the earth." How much Christian salt do we need to keep a distinctly Christian flavor without running the danger of raising the blood pressure of our non-Christian cooperators?

Paradigms for a University

According to C. Kerr²¹, the university and the Catholic Church have in common the fact that they have persisted basically unchanged as institutions from the Middle Ages to today. However, when the university system was introduced to Japan after the Meiji Restoration, it was adopted without its long European history of growth and with a very firm purpose -- to ensure that Japan would not become a victim of the European colonizing powers.

When religious orders founded schools and colleges in Japan, they did so without (direct) protection by soldiers of a colonial power and as a service to the needs of the population. This is attested by the fact that many schools were founded in rural provinces and for girls. Thus, the "natural" paradigm for these missionary institutions was one of charity -- charitable work as an essential part of the effort to spread Christian faith. Being from the very beginning an integral part of the new Japanese educational system, these "mission schools" also grew together with the system, showing little variation in comparison

²¹ *The Uses of the University*, 3d edition, 1983.

with their rivals, the state institutions. However, given the efficient public school and welfare system in present-day affluent Japan, most mission schools (including colleges and universities) can no longer claim to be providing educational services to segments of the population heretofore neglected. Whatever worthwhile goals they are pursuing, they do this within the context of an affluent and egalitarian society where competitive entrance exams are the main (if not only) condition for admission to any university.

Whether higher education is financed as a charitable project benefiting non-Christians or whether, as in Japan, non-Christians are actually financing their own Catholic education, Christian (Catholic) spirit is easily misunderstood: it may become a means--the condition one has to fulfill -- for getting a quality education. The ambition to get ahead obscures the fact (perhaps for both the students and the faculty) that ambition may be rather harmful if it is not exercised within the framework of a Christian spirit.²²

Institutional Control - Thorn in the Flesh

The outward appearance of Nanzan University conveys the

goals and ideals of the university's research and education activities.²³ Such a function is, probably, more germane to the research institutes at Nanzan University, especially the Institute for Religion and Culture and the Institute for Social Ethics.

In such a context, asking about the influence of Vatican II on the goals and policies of a Catholic university takes on quite different connotations. While the influence of the teachings of Vatican II is surely felt within the Catholic Church and in the research done by theologians in Japan,²⁴ these teachings would be considered irrelevant to university education by most faculty members. From their point of view, Vatican II belongs to theology and is therefore not an issue outside the Theology Department.²⁵

Even though there is a continuous decline in the number of religious working in schools and universities, bishops are usual reluctant to grant the title of "Catholic" to institutions that are not administrated by, or affiliated with, a religious order. As I pointed out before, the tendency is to define the Catholic character of an institution by way of its institutional control, rather than by its stated goals and periodically evaluated activities. Because of declining memberships, many congregations of Sisters are now trying to recruit

²³ In the eyes of many teachers and students, the privileged position of theology is most probably attributable to the fact that theology is the child of the founding fathers and therefore entitled to a special position.

²⁴ There is, perhaps, a certain "siege mentality" in the mission situation which says that there are more important things to attend to than what Vatican II says about Catholic higher education. Vatican II (and perhaps any document issued by the Vatican) will be viewed as an "academic question" with all the negative connotations of that term. Soldiers fighting in the trenches are weary of speeches made by politicians at home.

²⁵ Needless to say, theology is not the only department able of discussing fundamental principles of Catholic higher education. Originally designed to become a department with a strong commitment to philosophizing from a Christian point of view, the Philosophy Department at Nanzan University, established in the second year of Nanzan University's existence, will be "demoted" to a course of study within the Department of Anthropology from April 2000. Defections from the faculty (including SVDs) and a lack of prudence in hiring new faculty have helped to remove the Philosophy Department from the list of entities immune to restructuring efforts.

priests and brothers retired from academic positions at other schools as presidents of their own academic institutions.²⁶

Institutional control has the advantage that it is easily recognizable, too easily perhaps. There is always the temptation to ask the rhetorical question "How can a university controlled by non-Catholic faculty and administration (instead of ecclesiastical authorities or, at least, a group of lay Catholics) be called "Catholic"? There is always the temptation to view the fact that religious (and especially clerics) occupy top administrative position as definite proof for the Catholic character of that institution. If the Catholic character of an institution depends upon such institutional control, in other words, if institutional control by a religious order becomes the paradigm for defining a Catholic university, then questions like "How many Catholics (and in which positions) does an institution need in order to be called 'Catholic'?" or "How 'Catholic' must a professor or employee be in order to qualify for a leading position?" tend to become the main topic of debate.²⁷ Unfortunately, the "salt-of-the-earth" metaphor is rarely used as a guiding principle in these deliberations.

Catholic/Christian Education as Mission of the Church?

If a Catholic University is a "Community of (Catholic) Scholars" (a traditional paradigm for a university), it is hard to imagine how one could find enough Japanese Catholics to staff such a university and still be competitive as an institution of higher learning. If, on the other hand, a Catholic University is defined by its (clerical) institutional control, there is always the temptation to

²⁶ Mandatory retirement age is different in each institution, allowing the "recycling" of administrative personnel.

²⁷ I see similarities to a problem faced by Church-affiliated organizations in Germany where authorities are trying to reconcile ideal staffing policies whereby all positions are filled by committed Catholics with secular labor laws that prohibit discrimination on the ground of religious, sexual, and other preferences. While the purposes served may not differ much from those of many other organizations, conflict arises from the fact that these institutions remunerate their staff for rendering services in a Catholic spirit.

formulate the paradigm of a "Catholic" education the cynical way: "You make the sign of the cross and get on with it."

Catholic universities and colleges in Japan all began as and are still known as "mission schools." As such, they share in both the noble and less noble aspects of missionary work throughout the centuries. Even though missionary work has historically been too often associated with the colonialism of European countries, the missionary outreach of the Church is an essential aspect of the Catholic faith. This missionary aspect of the Church will therefore be an essential dimension in the search for a paradigm for a Catholic university in the context of a missionary country as, for example, Japan.

To be sure, the missionary purpose of the Church in itself ("Go into all the world and preach the gospel to every creature.") does not provide the charter and paradigm for a Catholic University. While a Catholic university should base its education and research on the Faith of the Church, it is not simply a means for propagating this Faith. Educating people who belong to a certain tradition (religion) into this tradition (religion) is not the same as doing education as an integral part of missionary activity. This is especially the case with higher education where there is emphasis on the use of critical rationality.

There are probably a thousand different ways to ensure the Catholic character of an institution of higher education in Japan once it has been established. For example, for the past two years a Committee for Religious Education has been studying the religious activities in all the Nanzan schools. While the aim of this committee is to promote a common perception of a Christian/Catholic spirit, its main function is not supervision but rather consultation and providing educational material.²⁸ What is sometimes called "muddling through"

²⁸ In true Nanzan fashion, this committee, together with a Center for Religious Education, was initially financed by the SVD before it was incorporated into the administrative structure of Nanzan Corporation.

may constitute a rather realistic alternative to the search for new paradigms, at least in a mission country like Japan.

Judging from my own experience, the search for a new paradigm for a Catholic University is, first of all, a theological problem. It is a problem of rethinking and reformulating what our Faith means in a world that seems to be torn between rationalism and the frenzy of religious awakenings. It is a problem of rethinking, once more, what our Faith is to be for those who do not (yet) share this Faith.

I confess that I am somewhat biased when it comes to the motto of Nanzan University, "Hominis Dignitati." The very fact that it can be embraced by both Catholics and non-Catholics (and even by people who dislike religious thought and sentiment) renders it a symbol of unity. Under the name (disguise?) of a humane education, we may even succeed in bringing some of the humanity of our God into Japan and Japanese culture. Can theological reflection help us find and define a paradigm that shows the place of a Catholic University within the tradition of our Faith?

6. Postscript: In Search of a Paradigm -- for Given Structures?

A debate about the paradigm of any institution will inevitably address the issue of governing structures, that is, the question of who has the authority to make decisions. Governing structures for an institution of Catholic higher education, therefore, tend to incorporate the "cleric/religious-lay" distinction so fundamental to the traditional understanding of the Catholic Church. Such an understanding of Catholic, which puts the label of "secularization" on "turning over the control to lay people," seems to be a serious obstacle in the search for a paradigm for a Catholic university.

The same debate also reveals how much this search is influenced by the self-understanding of the founding organization. In other words, the identity crisis of the parent (religious order) becomes the identity crisis of the child (institution of higher education) and stirs up a host of additional questions. To what extent can we separate

our mission as a religious order (in times of dwindling numbers of vocations) from the institutions we have founded for a missionary purpose? Can we consider a paradigm for a Catholic university in Japan without having to include the missionary (perhaps even proselytizing) motive that was there at the beginning? If our understanding of "mission" in general has changed, what does this mean for our "mission" in Catholic institutions of higher education?

Mutatis mutandis, a similar relation exists between "Catholic Church" and "Catholic University." The search for a new paradigm for the Catholic University cannot be separated from the Church's search for a new self-understanding after *Gaudium et Spes*.

Taking part in the IFCU Ottawa symposium has led me to reconsider differences between a paradigm for a *structure* and a paradigm for *activities within given structures*. Catholic teachers and researchers, using their faith as a guideline in their academic work, constitute an essential dimension of Catholic higher education. Thus, the paradigm for a Catholic university should be complemented by a paradigm for Catholic academic activities in *any* institution of higher education, Catholic or otherwise.

If this world still needs Catholic universities, it needs even more Catholics who are involved, as teachers and students, in higher education. Perhaps both Catholic universities and Catholics working in institutions of higher education need a paradigm that can help them rise above ordinary academics and become "the salt of the earth."

TOWARD A FILIPINO CATHOLIC UNIVERSITY OF THE 21st CENTURY

Andrew Gonzalez

1. Catholic Universities in the Philippines: A Historical Sketch

The first Catholic institution of higher learning (the equivalent then of a university) was the Universidad de San Ignacio run by the Jesuits and begun in 1589 (Bazaco 1953). The Jesuit University was closed down, however, during the suppression period of the Jesuits in the Philippines (1768 to 1851) and was never reopened (Galang 1950).

As a result, claiming now to be the oldest surviving university in the country is the Royal and Pontifical Universidad de Santo Tomas, founded as a seminary in 1611 and given royal charter as a university in 1645.

Thereafter, from the beginning (1565) to the end of the Spanish period (1898), higher education was available only at the Universidad de Santo Tomas where higher degrees in philosophy, theology and canon law as well as civil law, medicine and surgery were available even before the arrival of the Americans in 1898.

The Jesuit Ateneo de Manila University began as a municipal school for the secondary course leading to the Spanish bachillerato in 1865 and became a University subsequently. The American Period saw the arrival of other religious groups (Catholic and Protestant) which opened initially elementary and secondary schools, subsequently college-level courses and were granted university status subsequently, such as Ateneo de Manila University, Xavier University, De La Salle University. One of the relatively new universities is the Opus Dei sponsored University of Asia and the Pacific in Manila. The Catholic universities in the Philippines, as listed by the Association of Catholic Universities of the Philippines roster, number 25 and consist of the following:

Adamson University
Angeles University
Aquinas University
Ateneo de Davao University
Ateneo de Manila University
Ateneo de Naga University
De La Salle University, Manila
Divine Word University
Holy Angel University
La Sallette University
Notre Dame University
Regina Carmeli University
Saint Louis University
St. Mary's University
Saint Paul University
University of the Assumption
University of Asia and the Pacific
University of the Immaculate Conception
University of Negros Occidental (Recoletos)
University of Saint La Salle
University of San Agustin
University of San Carlos
University of San Jose (Recoletos)
University of Santo Tomas
Xavier University

(ACUP 1999, with recent additions)

2. Distinctive Features of the Catholic Universities in the Philippines

Catholic universities in the Philippines are legally incorporated as non-stock non-profit corporations governed by a board of trustees, usually consisting of a mixture of members of the sponsoring religious organization and lay men and women with connections with the university as alumni or benefactors. Most still stipulate that the head of the university must always be a member of the sponsoring religious organization; a few have gone on to allow

for the possibility of non-religious members as heads of certain institutions.

The primordial or the ultimate end, depending on one's focus, is of course in line with the Church's mission of salvation; it is to help bring forth a new generation of Catholics who will develop their faith and moral life at the same time as they hone their professional skills and expand their knowledge.

Thus, preservation of the faith and growth in its development and the requisites to bring this about through an active liturgical and social action life on campus as well as Gospel-inspired or at least a Gospel-vetted curriculum are given primacy. However, except for a few institutions, most are non residential and in effect are commuter universities without the possibility of a live-in experience of campus life in a Catholic setting.

Internally, Catholic universities are characterized as teaching institutions rather than as research universities. About six (6) universities make a serious effort to pursue the quest for new knowledge but the rest of the twenty-five (25) are basically competent teaching institutions where because of the lag in time between discovery and dissemination in the West, current knowledge comes to the Philippines usually two years later than in the United States or North America in general.

The load of most teachers is 24 faculty contact hours per week; classes range from small classes of 15 at the specialization level to levels of 40-50 in general courses. The focus on values and social commitment is dominant, has been in fact even more dominant in the last 30 years. Teaching is well done but the ingredient of good teaching, research on new ideas, is sadly inadequate. The universities have graduated leaders of society who have subsequently occupied special posts in the country's leadership. In the Church, everywhere, there is a heightened employment of the laity who have begun to take top roles in these Catholic universities except at the highest CEO level.

The weaknesses of these Catholic Universities (similar to the weaknesses of most of our other universities, both private and public) is the quality of students (inadequate pre-university preparation ranging from 10 to 13 years depending on the resources of the parents and their ability to place their children in schools which require extra years before the completion of secondary or high school in an American modeled system). Because of the rapid increase of schools after the war (World War II) under a free market system, colleges and universities multiplied with faculty not really prepared to handle university level teaching. Faculty members are still paid for the most part on a per hour basis, have little time for leisurely research and publication because of their manifold teaching and committee duties, and hence there is a little research going on in most universities.

The management ranks of university are slowly being modernized, thanks to exposure to educational management principles using mostly American models of governance and management, but family-owned universities are still subject to biological succession in their choice of the family representative in the university. From 1969 to 1978, there was a small crisis in the finances of higher education, Catholic and otherwise through the artificial regulation of tuition by the state. With deregulation at present, there has been stability of the finances of universities through the annual raising of tuition because of inflation, which however gives rise to student protests and some demonstrations. Universities are once more expanding to meet the growing population and are establishing satellite campuses.

The financing of higher education in the Philippines is mostly private. 79% of tertiary level students attend private institutions where the main source of gross revenue is tuition, with little aid from the State. 21% of college students (about 2 millions in the entire country) are in public state colleges and universities where fees are minimal.

Catholic universities are by and large excellent teaching institutions with a good reputation (with the following Catholic

universities doing research in specific fields of strength: Ateneo de Manila University, University of San Carlos in Cebu, Xavier University in Cagayan de Oro, Ateneo de Davao University in Davao City, De La Salle University in Manila and St. Louis University in Baguio City). They have a good track record of their students doing well in the professional licensure examinations in various professions. They enjoy credibility and genuine support from parents and alumni. Science, however, is limited to only a few institutions, mostly in Manila and Cebu, making the cultivation of a culture of science difficult for the present.

3. The Philippine Catholic University of Tomorrow

Perhaps the most palpable though not formally expressed paradigm shift among Catholic universities is the change of emphasis from being an instrument of evangelization (the Philippines is 85% Catholic) or preservation of the faith (in the rhetoric of the religious orders this continues to take first place and is manifested in mission statements) to being a center for academic excellence (without letting go of values formation). However, in the mental paradigm of most Filipino higher educators, excellence means teaching, not research. Extension service excellence is aimed for, but once more as a social laboratory for Gospel values and for the enhancement of religious growth.

The effects of Vatican II outside of the formal liturgical work of the clergy have not really been felt; the Filipino Catholic layman is known more for his compliance with proper observance and dedicated loyalty to the institutional Church through his financial support and through his attendance at religious ceremonies as well as formation sessions (retreats and conferences organized by the parish or by religious organizations) than by an intelligence-laden attempt of faith seeking understanding.

A manifestation of this is that there is no serious Catholic weekly paper or magazine that deals with religious issues in depth. There is a weekly paper sponsored by the Archdiocese of Manila, the *Monitor*, which limits itself to religious news and devotional writing with no theological discussions. The Opus Dei Theological

Centrum publishes a monthly magazine, *Theological Centrum Newsletter*, with essays on traditional scholastic theology. The two most important seminaries in the country, the Pontifical University of Santo Tomas and the interdiocesan seminary known as the Loyola School of Theology run by the Jesuits, publish their own journals. Because of their strict adherence to *Ex Corde Ecclesiae*, the articles are for the most part on safe topics which are non controversial or on Church history topics. The East Asian Pastoral Institute, at the Ateneo, publishes a pastoral journal for Asia.

Ex Corde Ecclesiae is being implemented by a set of guidelines which have been deemed acceptable by Rome. The practice of universities is very much in compliance with the rules of the Sacred Congregation for Catholic Education and presents few problems with regard to any kind of new thinking. The paradigm of the Roman Catholic Church is still dominant in seminaries and colleges; non traditional theological thinking goes on at an unofficial level through individual efforts with perhaps only two institutions at home in the current theological traditions of Latin American Liberation Theology and the emerging paradigms of the West, especially Europe (Maryhill School of Theology and De La Salle University). Louvain in Belgium has been generous with bursaries for the doctorate in theology and hence much of contemporary non traditional theological thought comes from models learned at Louvain by returning graduates now in seminaries and theologates. However, up to this date, the country has produced no controversial theological thinker and hence the preoccupations of Northern Europe and North America about academic freedom vis-à-vis the Vatican are really irrelevant in the Philippines and are a non-issue.

What is of primary interest and importance is the training of religious educators at all levels and ways of keeping the instructional program going through proper funding, as the 1987 Constitution of the Philippines presently allows the teaching of religion on a voluntary basis in the regular schedule of the school. After the law was passed, the Church found itself with a task it could not fulfill adequately because of the lack of trained and competent manpower for the teaching of religion in the schools.

In looking towards the future and in making projections based on current trends, one foresees the following:

The population of the country continues to grow at an annual rate of 2.3%. Even if this rate is subsequently reduced, the country's demographers foresee a total population of 100 million in the year 2025 with the official population pegged in 1970 as 70 million.

More population entails more schools at all levels, including the Catholic university.

One foresees only a very small increase in the participation of state colleges and universities in catering to higher education needs, because of fund limitations and other priorities in health, retirement, and social services by the Government. Thus, if state education will increase, it will probably be only from the present 21% to a 25% share, with a reduction of 4% in the private sector. There will however be a large increase in absolute numbers because of the expanding college-age cohorts.

Research is quite expensive and relatively unproductive in terms of immediate return-on-investment. One can argue for more resources (more classrooms, laboratories, and facilities) to take care of increased student enrollment and its consequences. But one cannot measure the return on investment of significant research unless research finds commercial applications. Moreover, since education is mostly private, the ability of parents to contribute to the research function of the university through increases in tuition will continue to be limited. One foresees an increase in research-oriented universities from the present number of about six to perhaps ten. The experience of developed countries however indicates that the number of research-oriented institutions that a country needs to transform and to develop its own technology does not have to be large. By working with a smaller state sector, the research-oriented Catholic universities can supply the higher research needs of the country to accelerate development.

One opinion that has been voiced (Bernardo 1997) is that a different strategy must be adopted by a university seeking to be a research oriented institution; it is to have more specialized universities or institutes within universities that will have programs up to the doctoral level with the full complement of research professors that such a program calls for. As it is, in the opinion of some, since universities are mostly comprehensive and try to cover the gamut of offerings at least until the bachelor's level, they do not reach a stage of development to permit graduate work and research which are needed to enable our graduates to be competitive in the twenty-first century.

Both the religious and Catholic character of the university and the social extension services of the Catholic university will continue to be developed. However, one does not foresee the rise of residential colleges in the future because of the tremendous capital involved; few universities have residential facilities of any kind and most are commuter institutions. Hence, the notion of building community along Gospel lines will have to be developed within an urban non residential setting. Emphasis will continue to be placed on religious formation, community building, and extension work as a contribution to the socio-economic development of the country.

Given the Filipino character, his religiosity, one does not expect cutting-edge theology but a gradual paradigm shift from the traditional scholastic model (still very much alive in many seminaries and at the University of Santo Tomas) to more contemporary models. However, a development one foresees expanding in the acculturation of Western theology will be the birth of a Filipino theology built on local experience. The movement was especially strong in the 1970s but has leveled off now to a steady research-based faith seeking understanding within the Filipino historical context and experience. Liberation theology had a short life; more interesting now are attempts to theologize against the background of Filipino culture and using the riches of the local culture as grist for the theological mill of the theologian. One foresees progress in the areas of doctrine and morality, including bioethics.

One of the key areas of development in the future, one to be jointly participated in by the University of the Philippines system (a public institution) and key private Catholic universities, will be research in science and technology. The beginnings of research as a special function of the university and its experience are now evident in a few universities which will hopefully increase with the rise of special institutes within existing universities that will concentrate on doing research well in only one area of investigation.

Actually, for Philippine needs, perhaps one competent doctoral program per field of study, adequately staffed by a community of researchers working together with their graduate students, is sufficient to meet the needs of manpower development in the country at least for the next generation. One foresees therefore increasing specialization even beyond the doctorate in specific units of the 25 Catholic universities in the country, with Catholic universities such as the University of Santo Tomas specializing in the medical sciences and in bioethics; Ateneo de Manila University in the social sciences; De La Salle University in the sciences and in business and technology; San Carlos University in the sciences including marine sciences; Xavier University in the social sciences. The specializations of the other members of the Association of Catholic Universities of the Philippines, an affiliate of the International Federation of Catholic Universities, have yet to be chosen.

Teaching will search for new paradigms of internationalization not only through Internet services and access to world-wide data bases (a technological instrument now available in most Catholic universities) but likewise computer-assisted instruction (just beginning) and the production (local) of software for classes. Distance education using electronic means is just beginning in the country and has not been fully exploited yet by any Catholic university; only the University of the Philippines has a fully structured Open University catering to teachers at the graduate level.

For the universities seeking to develop their science programs, there will be some more developments in the erection of science facilities and the purchase of needed teaching and research equipment.

A breakthrough still has to be made in an industry-academic linkage whereby the operational expenses of a science laboratory are underwritten by large business concerns, with the consortium of university scientists working as fellows. This is a workable model that has been discussed but thus far has not yet been really organized, except for some beginning attempts on the part of INTEL to have joint research projects at their plant laboratories with the help of research-faculty from De La Salle University. A similar project is being planned for Gateway Business Park in Cavite and De La Salle University. There is an ambitious science park project at the Diliman and Los Banos campuses of the University of the Philippines but thus far the results have not been significant.

In extension services, the trend for the future will be to focus on larger institution-sponsored projects within a designated region for long-term help and development or in twinning with another institution needing help, or in supervising a subsystem of feeder schools to the university to help develop basic education in the non Manila rural areas rather than the types of aid right now which are multifold and dispersed and which seem to have little impact on long-term local development.

4. In Search of a New Paradigm for the Twenty-First Century Catholic University in the Philippines

Based on what has been discussed thus far of the Catholic University in the Philippine setting (its past, its present, its future) founded on empirical data and observed trends one can wax philosophical and think in terms of the larger problems of creating a new paradigm for the Catholic university in a setting such as the Philippines.

What emerges clearly is that there is no one model of the university and while maintaining and even sharpening awareness of

the roots of one's university are needed, one cannot transplant a Western institution *in toto*.

For the Philippines, the original model was initially Spanish (and therefore European, ultimately based on the Medieval University model) and subsequently American (with the American land-grant university as an immediate model for the University of the Philippines) (See Gonzalez 1985). However, the evolution of the Philippine University after the University of Santo Tomas and the University of the Philippines has been a specific one for the country based on its history and social conditions. There is no one model of the University that one can point to but a melange of different elements from the Western traditions of higher education and now the Eastern traditions.

What emerges is a Gospel-inspired ideological infrastructure (in this case, Catholic) expressed in the mission statement and in the avowed values of the University, realized through its instructional scheme which places the knowledge of the world under the 'judgment' of the Gospel and Gospel values, and an attempt (perhaps unenlightened) to become a comprehensive university offering all fields of specialization.

The special characteristic of the Philippine Catholic university is that it caters to a younger age group since the pre-college educational experience is a core of 6 + 4 years; in affluent families, this is preceded by 1-3 years of nursery and preschooling, plus a seventh grade. This is only for the minority, however, with the majority having 10 years in total. Because of the age, the curriculum, full social independence for the students does not become possible; they would be more like senior high school students in the European or North American setting. The school continues the role of *in loco parentis* and religious and social formation continues in a commuter type institution where living together is not possible. Specialization does not really take place until the last two years of the bachelor's degree; for those pursuing senior academic careers or research careers, world-equivalences of a

MA/MS or a Licentiate are not attained until after the local master's degree.

The other characteristic, perhaps the most significant one, of the Philippine model of the university is that all but six universities are primarily teaching institutions with the mission of imparting contemporary knowledge and skills for professional work. The university degree is a *sine qua non* for a job in certain professions; the notion of knowledge for its own sake and the idea of research or the expansion of knowledge is not a major consideration. The university is judged in terms of excellence by its record of people passing the government licensure examinations in various fields and by the quick employability of the graduates, not by the brilliance of their insights, their contributions to the world of knowledge, or their pursuit of a life of intellectual search. For Catholic universities the criterion added is Christian living in the professional market place and fidelity to the teaching of one's religion and ethics classes in family, professional, and political life. The success of the latter is mixed, of course, making evaluation difficult if not impossible and sometimes with the feasibility of the objective even under question.

The culture likewise does not favor rigorous empirical knowledge; it is strong on the humanities (including philosophy and theology), the social sciences, business and technology but weak in science and advanced technology, all necessary for industrialization and for the enrichment of knowledge. This makes the scientific university non-existent in all but a few campuses.

Extension because of the social mission of Christianity remains an emphasis but is not central to the intellectual pursuits of the institution because the expansion services are of a social nature and are not the natural sequel to the university's main function, the advancement of knowledge. Rather knowledge is applied and skills are acquired to deliver social services better and not to look at and investigate the rigorous empirical study of reality with a view to knowledge for its own sake.

If the Catholic university of the future in the Philippine context is to fulfill its mission (which is a combination of academic and professional excellence in knowledge and skills combined with a love for knowledge and a search for its expansion under the judgment of Gospel values and in the context of a life of growing faith), then the new paradigm will have to embody the following elements:

1) Knowledge and skills

Contemporary state-of-the-art technology and cutting-edge knowledge for the concepts and principles and body of methodologically and rigorously proven or argued body of knowledge. An exposure to the cognitive skills needed to internalize such knowledge and to bring about a passion for the growth of knowledge and science and an initiation into the production of knowledge through a system of apprenticeship with practicing researchers.

2) Professional skills

A thorough competence in theoretical and practical knowledge for the practice of a profession which will enable the graduates to secure a steady and fruitful occupation.

3) Growth in faith

A teaching program, the presence of role-models, an active liturgical and social life on campus which presents an environment for the growth of an adult Catholic faith.

The implications of this paradigm are that there will be reforms in the recruitment of faculty (that is trained at an advanced level and provided with desirable working conditions in terms of pay, benefits, teaching load different from those of a teaching university); a systematic and focused search for knowledge in a field that will be the specialty of the university rather than attempting to attain excellence in a comprehensive university; flexibility in the teaching of classes involving electronic means of delivery and the possibilities of the Internet for the dissemination of knowledge; work-study programs which will allow flexibility in the delivery of knowledge; skills training through a system of apprenticeship; lifelong learning to keep up with developments in one's field; a restructuring of pre-college and college to enable deepening of

knowledge and principles and specialization of new knowledge -- an area which needs to be renewed by phased-in programs of recycling and retraining.

Perhaps the one constant in a Catholic university that will perdure will be the values orientation and the faith growth of the individual students, although even here the psychological growth of the individual has to be factored in and the different ways of formation, individual and social, have to be utilized rather than the traditional controls of religious practice. The present insistence and emphasis on the teaching authority of the Church will have to be modified through a new paradigm to become a Catholic adult Christian in the twenty-first century.

REFERENCES

Association of Catholic Universities of the Philippines. *ACUP Directory*, Manila, 1999.

Bazaco, Evergisto, O.P. *History of education in the Philippines*, Manila: University of Santo Tomas Press, 1953.

Bernardo, Allan I. *Towards the Rationalization of Research on Higher Education: A Survey of Higher Education Research in the Philippines (1975-1996)*, Edukasyon 3.1, Special Issue, Quezon City: U.P. Educational Research Program, CITS, 1997.

Galang, Zoilo M. *Encyclopedia of the Philippines*, Volume IX: Education, Manila: Execquiel Floro, 1950.

Gonzalez, Andrew. "The Legacy of American Higher Education in the Philippines: An assessment." *In ASEAN-American dialogue: The relevance of American Higher Education to Southeast Asia*, ed. by Philip Altbach 91-110, Singapore: Regional Institute of Higher Education and Development, 1985.

RESPONSE : FROM AN INDIAN PERSPECTIVE

Melba Rodrigues

An Historical Overview

The Philippines have 22 Catholic Universities and Japan has 16. While the former is a predominantly Catholic country with 85% of its population Catholic, the latter has 3.6% Catholics. India has less than 2% Catholics. The earliest University in the Philippines, Universidad de San Ignacio and in Japan, the Sophia University, were opened in 1589 and 1913 respectively, by the Jesuits; more than 300 years apart! The Philippine Jesuit University closed down with the suppression of the Jesuits and was not reopened. The Japanese Jesuit University still exists today.

In India, education was imparted to the upper classes through Gurukulas and Madrasas, in Sanskrit, Urdu, Persian and Arabic (Majumdar et al 1981). It was only in 1834 that English replaced the other languages. The first three Universities were established in Bombay, Calcutta and Madras in 1857. In 1818, a Christian College was opened at Serampore for religious studies, based on the Western pattern. This college still exists for biblical studies. Since 1835, a number of Christian Colleges were opened. Today, we have 4 Ecclesiastical Universities wherein seminarians and some religious Sisters obtain their degrees in Theology. These degrees are recognised by the Central Universities. India has no Catholic nor Christian University. However, recently four Universities have established ecclesiastical Chairs or Departments of Christian studies.

Although Christianity was introduced in India in the first century, the first Catholic Colleges were opened in Goa only in 1540; St. Paul's College by the Franciscans and St. Thomas Aquinas College by the Dominicans. Later, the Jesuits managed both colleges. These colleges imparted Theological and Philosophical studies to educate future priests from and for Asia and Africa. With the suppression of Jesuits in 1759, they were expelled from Goa and the colleges closed forever.

Growth of Universities

Before Indian Independence in 1947, there were 19 Universities, now we have 293 Universities, of which 39 are “Deemed” Universities. The number of colleges increased from 578 at the time of Independence to 8529 presently. We have 12 Central Universities including the Indira Gandhi National Open University, which is one of the largest open universities in the world. The other Universities have been classified as Unitary, Federal and Affiliated. The Unitary Universities are usually located at one single center, in which teaching is conducted by teachers appointed by, and under the control of the Universities, such as the Jawaharlal Nehru University, Jamia Milia University, Benaras Hindu University and Aligarh University. The Federal University is one where the teaching is shared by the University and its constituent colleges. An Affiliated University is one which has a number of colleges under its academic control.

The Constitution of India makes Higher Education the responsibility of the Center and the State. The University Grants Commission (UGC) was established in 1956 in order to regulate standards and to allocate funds for higher education. With 6.4 million students enrolled in the 293 Universities and 8529 Colleges, India has one of the largest University Systems in the world. But for a country with 960 million people, this number is very small. It forms only 6% of the relevant age group (17-23 years) population. The UNICEF report of 1998 has declared that India will be the most illiterate nation by 2000.

The expansion of higher education has been phenomenal, but inadequately planned; as a result, a number of substandard colleges exist. Quality has been compromised for quantity. Quality has many dimensions encompassing teaching, research and scholarship, staffing, infrastructure and academic environment. As many as 40% of the affiliated colleges are not eligible for UGC assistance, as they do not fulfill the minimum conditions that have been prescribed for quality. India provides higher education without adequate facilities in a majority of Universities and Colleges with the result that unemployable graduates are being churned out in large numbers.

There is a growing sense of frustration and futility among the receivers of present higher education. There is a general lowering of standards; yet there do exist pockets of excellent centers of teaching and research like the IIT's (Indian Institute of Technology) and many departments in some Universities. We need to develop a new curriculum and design different courses for Higher Education.

The insistence on 'scoring more marks' has eclipsed the possibility of an integrated development of the personality of the student. We make the students face a tension between the demand for modern technical efficiency and the culture which has shaped and directed their lives. The global pressure on educational innovations that would support the west-oriented, world-wide technological progress is also reflected in the tension. This new global and institutionalised educational system deviates from issues such as increasing poverty and the destruction of culture, presenting a new form of colonisation surpassing the effects of earlier exploitation.

Character Of The Catholic University

All countries see the aim of higher education as economic growth and development. Catholic Universities have something in addition.

Those who manage an Educational Institution, need not all be Catholic, for the Institution to be Catholic. In fact, in a majority of the Catholic Educational Institutions in India and Asia, most of the staff and students belong to other religions. What is important is that the Institution be run as an expression of the identity and mission of the Church.

The Church is engaged in the educational apostolate with the sole purpose of evangelization; which simply means proclamation of the Good News to all, irrespective of caste, creed or colour. The good news is that the unconditional love of God was revealed in Jesus Christ for every human being. An important part of the Good News is that life is a gift and must be celebrated. When the celebration of Life is disrupted by ignorance, education would be the

measure to be taken to enable the celebration to continue (Palackapilly 1998).

There are many ways to promote and keep the Catholic Spirit. The most important is the building of a community. Thus guidance and counselling services are essential due to the diversity in the composition of the student population and because of their feeling of aloneness.

Like in the Philippines and Japan, the Catholic Colleges in India were founded and managed by Religious Congregations, and the Head of each College was always a member of the managing Religious Organisation. Due to the declining numbers of Religious Vocations, the number of Religious personnel in many Catholic Colleges is reduced. Some College Managements may hence collaborate with their lay colleagues and permit a non-religious, but Catholic as Head of the College. This helps to maintain the Catholic Ethos of the College.

There are few private Universities in India, though there are a good number of private Colleges, the majority of which are financially supported by the State. The professional institutions are coordinated by National Agencies like the NCTE (National Council for Teacher Education), NCERT (National Council of Educational Research and Training), MCI (Medical Council of India), ICAR (Indian Council of Agricultural Research), and others. The AIU (Association of Indian Universities) was started 75 years ago to look after crucial issues of higher education in India. It helps in developing guidelines and procedures, brings together Vice-Chancellors and Directors to settle University affairs, organise training programmes, workshops and seminars for teachers, administrators and students.

We have the Xavier Board of Higher Education in India, which coordinates the Catholic Colleges, and brings Heads together regularly. It was started in 1951, in order to help Catholic Colleges in the spiritual and religious education of the College Community. We also have the AICHE (All India Association of Christian Higher

Education), which is an ecumenical body, started in 1967, which has a platform for Catholic, Protestant and Orthodox Colleges. Both these National Associations bring together Church-related Colleges in an inter-state forum, in order to maximize their effectiveness and service to the National Community. They organise excellent, regular improvement programmes for teaching as well as for non-teaching staff and for students. Besides equipping the participants with valuable information, these courses also help national integration, as staff and students from all over the country interact for the duration of the course. Many difficulties and problems faced by the individual Colleges are taken up with the UGC and other Government Organisations, by these bodies.

While the Universities in the Philippines were modeled on the Spanish Universities and later, on the American Universities, and the Japanese Universities are modeled on the American Universities, we in India model our Universities on the British System. The American period in the Philippines saw both Catholic and Protestant groups arriving. Their schools gradually evolved with elements of the Western and Eastern traditions, to become universities. The large number of Catholics among the students and faculty, buttresses the Catholic nature of the university and gives it full scope as a Catholic Institution. Numbers do not give it the title of 'Catholic' but rather its mission: to continue to evangelize a people characterised by dedication to the institutional Church through proper observance, by financial support and by attendance at religious ceremonies and not by any intelligent attempt to understand the faith.

The Nanzan University in Japan adapted its foreign form to express Japanese sentiments and to put the foreign content into traditional Japanese form. Nanzan is an integral part of the Japanese educational system and has kept abreast with the State Institutions in present day affluent Japan. It is however considered as an elite institution because of the high standard and achievement of the students. The Church grants institutions the permission to have the title 'Catholic' if they are administered by, or affiliated to a religious order. Institutional control more than goals, is what defines the status of the institution. Yet it is the control that helps to determine the

policies, the environment and the curricular design in order to maintain the Catholic nature of the institution.

In India, all Universities and Professional Education is highly subsidised by the Government. Due to the dependence on the Government and the Universities, the Colleges are not left free to function autonomously; and this makes the system vulnerable to political pressures, bureaucratic manipulations and various blocks. The Universities and Colleges confer stereotyped degrees which are hardly tested for their social relevance and practical utility. It has been said 'Any country that does not have good University Education will never be listened to, as an independent country and will never be able to progress' (P N Srivastave – JNU, N.Delhi.)

The Contribution of the Catholic Church to Higher Education in India

Formal education by the Catholic Church started in the 19th century, when schools and colleges were founded. The education was mainly for Christians, but with time, students of other faiths were also admitted. The Catholic Church has served India in a large way. It runs 240 Colleges for undergraduate and post-graduate students, 1514 Technical and Training Schools and Colleges, one Engineering and one Medical College. These last two give students an experience of service, particularly in the rural areas, through compulsory service after graduation. Considering that the Catholics form less than 2% of the population of India, the proportion of the contribution of the Church to education is immense.

a) Social Uplift

The contribution of the Church in India to the cause of Women's education is phenomenal; but such emphasis on education remained only to help some women to catch up with men in the competitive world, rather than develop an authentic, inclusive society, which would uphold gender justice. One would like to see participation of women in decision-making bodies of Institutes of Higher Education.

Distance learning is in existence in the State Universities to which the Catholic Colleges are affiliated. These lend themselves to the contact sessions of the Open University.

By its very nature, the Mission of a Catholic College calls for its commitment as an institution to the service of God's people and of the entire family on the journey towards the transcendent (*Ex Corde Ecclesiae*) The National Social Service scheme of our Universities makes community service compulsory for undergraduate students.

b) Faith and Morals

Catholic Colleges in India have regular classes of Value Education for all students. These classes are taken by the staff who are not always Catholic nor Christian. Values are also imparted through the various secular subjects taught. There are classes for Catechetical formation of the Catholic students. As these courses are not compulsory, and do not count for the degree, it is left to the teacher to make them attractive and useful for the student to attend in large numbers and regularly. Education at the undergraduate level is to be made value-based and founded on perceptions, helping in environmental appreciation. Millions of students have been through our Colleges and continue to come to our Institutions, irrespective of cast, or creed. The quality of education Catholic Institutions impart is creditable, the personnel involved is dedicated, and Christian Values are instilled in the students. Every Catholic College has a morning assembly, at which all the students pray together. On occasions, inter-religious prayer services are conducted.

The aim of the Philippine Catholic University, to develop the faith and moral life of the next generation, together with expanding their knowledge and honing their professional skills still retains its relevance in a country which is not affluent, and which is predominantly Catholic. Current knowledge comes to the Philippines two years later than in the west. Science is limited to a few institutions. Research is expensive and relatively unproductive unless it finds commercial applications. These shortcomings, particularly in the area of new thinking and research, are a challenge to set new paradigms for the Catholic College of the 21st century.

Nanzan University in Japan, on the other hand, founded in the context of faith and mission of the SVD group, today seeks to find meaning and relevance of Catholic education in a situation where 25% of the faculty and 0.5% of the student population are Catholic and who come to Nanzan for academic training and not for exposure to Christian spirituality. Nanzan bases its education and research on the Faith of the Church. It rightly realizes that it cannot use critical rationality as a means of propagating the Faith. In its search for relevance, Nanzan involves interested non-Catholics. The phrase ‘*Hominis Dignitatis*’, its motto, neutral in tone but with Christian roots, captures what Nanzan is striving for: to bring the humaneness of God into Japanese education and culture.

c) Research

A good deal of research has focused mainly on basic issues related to culture and society. It helps to maintain the present order of socio-economic development rather than to bring necessary national changes to embrace the quality of life of the common person. Higher Education rarely provides national role models, or discusses conceptual schemes drawn from the Indian Cultural context. *Ex Corde Ecclesiae* views the research of a Catholic University to be such that it determines the relative place and significance of the various branches of learning within a framework of a vision of the human person and of the world illuminated by the Gospel and faith in Christ as the center of Creation and of human history. Such scholarly research pursuing integration of knowledge is rare in the Catholic Colleges.

d) Pastoral Ministry

The faith of the College Community becomes incarnate in its daily activity for integration of faith and life. Catholic Colleges offer several opportunities through Campus residences for its students and staff.

Most Colleges, except the Theologates, are non-residential. Those having hostel facilities can accommodate limited numbers, hence campus life is negligible. An ecumenical group ‘Christ on the

Campus' makes regular contact with Catholic and other students who want to know Christ. In South India, a group of committed Catholics offers Campus Ministry.

Difficulties Faced

The Indian system of education is enormous and spends unproductively. The overall academic standards seem to be deteriorating and the prospects are discouraging. The cause could be due to various reasons: unplanned rapid expansion, failure to break away from its colonial roots, constant shortage of funds, a rigid academic structure, antiquated examination system, resistance to change from all its constituents, activism on campuses, highly politicised and bureaucratized systems of management, pressures from politicians and special interest groups, the distancing of the Universities from society and a general lack of concern (Altbach).

The number of students in urban Colleges are much more than they can contain, yet the Colleges in the rural areas are looking out for more students. Unfortunately, most of the Catholic Colleges are located in the Urban areas, although many have outreach programmes for the poor.

The medium of instruction is mainly English. Though the students are permitted to write in Hindi or any regional language, the books for reference are rarely available in these languages. The information from the West on new discoveries reaches India only much later, and by the time it is incorporated into the syllabus by the Boards of Studies of the Universities, it takes about 10 to 15 years. The enterprise is irrelevant to India's need.

The Colleges are mainly centers of competent teaching and not centers of research nor places where there is a quest for knowledge in order to grow in wisdom. The staff is largely non-committed to research or to upgrading teaching. Remuneration and Academic freedom of teachers should be improved to retain talent. There must be progress in order to reduce the brain drain or the departure of skilled human capital to foreign countries. The students

we turn out are graduates who are not able, nor ready to change society and lead it to form a better, egalitarian world.

The fundamental mission of a Catholic University is the constant study of truth through research; it will not hesitate to give voice to the truths which contrast with public opinion when it undertakes research into grave contemporary problems. It will thus be committed to the promotion of social justice (*Ex Corde Ecclesiae*).

A number of Universities (55) and 3000 Colleges are considered substandard. Of the students joining Colleges, 59% do not complete their studies as they either drop out, or fail. A good number who pass are placed in the third division which is an index of the low standards (Saxena 1994). To add to these drawbacks, there are a number of fake Universities offering all kinds of degrees and diplomas for a price. This shows the desperate need people have to earn a degree in order to get employment; since jobs are linked with degrees.

Many learned Committees have been formed to study and suggest methods of reform of the system of higher education, but all their recommendations have failed to make even a small dent in the corrupt system. The inefficient and deeply entrenched bureaucracy resists all reform and the wishes of the politicians matter more than the research interests of academicians. In order to counter these maladies, Centers of Quality Education will have to be established all over the country. We need to completely restructure higher education and compel colleges to be autonomous. Teachers must be assessed and the students must pay full fees, with no subsidies except for deserving students. Colleges need to be rated and students left to make their choice of institution.

The Place Of The Catholic College In India

The Catholic Colleges are generally the best-known and best-run colleges, and therefore the most sought after. They are the first choice of the students generally. Most of the students in the Catholic Colleges and the staff belong to other faiths. The teacher

student ratio is higher than in the all India ratio. The students in the Christian Colleges form 8.1% of India's University students.

However, opportunities for continuing education should be provided with programmes made available through formal and non-formal methods. This should include influencing attitudes, cultural patterns of living, moral and ethical values so that all will move towards a state where there will be no discrimination, oppression, exploitation or corruption. Then all will work together for a good purpose and will change the present society to a self-sufficient, sustainable society, in the economic, social, political, religious and cultural spheres.

Every person in the Catholic College should be encouraged to work towards excellence in his/her own profession, also to raise new questions, and search for new drives through his/her own experience and work. Resources of the College should be seen as common property, kept and used in sacred trust for the common good, but not the exclusive right of the few who happen to be officially part of it. For example, the poor of the locality should be given a right to the premises.

I.C. Menon in 1993 wrote "The history of the Christian Colleges in India is there for all to see. They served as islands of excellence, as beacons of light in the vast ocean of illiteracy and under-development and are guardians of ethical values." How much this is true can be seen from the number of students that flock to Christian Colleges which are run by a small minority of the population that is not economically nor politically powerful. We need to build on our strengths.

The Catholic Colleges have their weaknesses as well. They are usually in the urban areas, hence the poor of the rural areas are unable to come to them. Being mainly run in the English medium, the students of Government schools, who are the poor, and whose medium is a regional language, have an handicap. Students of our Colleges rarely enter politics, from where they could bring about changes in the Government system and remove corruption. We do

not have the will nor the vision to want to change society in order to bring about social justice. Most of our Colleges are considered elitist, although we do have poor students studying in them.

The Challenges Of The Future

Undoubtedly higher education in India will need a thorough change by those who are far sighted and have a wide vision, with no vested interests, as well as a substantial financial support. Since the system is very large, and the standards are varied, no single measure can be planned to overhaul it. We need to initiate the process of accreditation for self-study. If each College could be persuaded to accept autonomy, then it would be free of the bonds that stifle growth and prevent innovation; the teachers need to accept this concept. Then those colleges that limp along would be left behind. The Catholic Colleges should take this step and seek autonomy, thus they could raise the general level of education through improvement of facilities and modernisation of programmes which are obsolete. The Colleges would have their own selection procedure of students, teachers and other functionaries.

Should the Catholic Colleges move to rural areas, where the majority of the poor live, more opportunities would be given to the poor and education would be more democratised. At present, over 80% of the beneficiaries of higher education are drawn from the top 30% income group, from urban areas; hence there is no justification for subsidising higher education to the extent to which it is being done. A Community College could make education more socially relevant.

Extensive use of information technologies in management and education through world wide information network, T.V. and Audio-Visual devices is essential to reduce cost and to obtain expertise from any part of the world. College students must develop a spirit of inquiry and adventure, to build an enlightened media, the press, T.V. and other mass communication techniques. The electronic classroom is much needed.

Applied research should be maximised in collaboration with industries which will help generate income and productivity. Our colleges limit themselves to acquiring of knowledge and training for a job. The emphasis is laid on rote learning and mechanical reproduction, while critique and creativity are discouraged. Our students are less concerned with understanding what they are taught, than reproducing what they have learned. Curricula should be designed to promote independent thinking beyond simple cognitive mastery of disciplines. Committed Colleges can encourage critical analysis, creativity and encourage enquiry and discovery among the scholars. The young people will develop a desire to read and find out for themselves, thus enabling them to be responsible judges of situations, instead of being led by what the market/media wants them to believe. Our human resources must be channelled towards invention and discovery.

The Catholic College must aim at giving all the students a value system that will enable them to live as responsible men and women at the service of society. They must be educated to a commitment to social justice and formed in order to bring a social transformation. Our students must be concerned about equality, and be ready to share with others their talents and acquisitions, without feeling or making the others feel indebted in any way. Teaching of ethics and public policy must be strengthened. The Catholic College must uphold higher values and proclaim the presence of a living God.

The chance for progress depends, not only on good ideas, but also on public support and popular movements. Our students must be encouraged and educated to take responsible positions in politics and public sectors. This, not only for self upward mobility, but in order to bring about a change in the nation. It would require the formation of a moral conscience that is capable of discerning what is correct and rectifying what is not. By helping students to understand and interpret their world the teacher can also help them reconstruct it in more creative and humane ways. As responsible citizens, they will voice the opinion of the general public especially the underprivileged, who are usually voiceless.

College education must provide sustainable community development and self-employment. There must be a stress laid on application of knowledge, practical relevance of curricula consonant with natural goals, humanistic perspectives involving critical thinking and support of national enterprise in the international arena.

A progressive planned programme for imparting of values must be drawn up ensuring that values and ideals of a culture of peace prevail, and that the intellectual community is mobilized to that end. There is a plan for IGNOU (Open University) to start a course on Human Rights and make it compulsory for all its undergraduate courses.

India is a country that has inherited a rich and varied culture. We cannot live in India and negate our culture for we need to interact with our culture and our people if we desire a harmonious life. The young must learn to assimilate what is positive from other cultures, while retaining what is good or modifying what is not, on their own. Thus they will not alienate themselves from their milieu, but will be in solidarity with their people, appreciating what each one is. For us in India, nature is highly respected; we need to train our students to continue to care for the environment and not waste natural resources.

The alumni of our colleges in India are seldom involved in the management or in the policies of the colleges. A strong body of alumni would be resourceful and supportive of innovations to be introduced in the colleges and for benefactions and interactions.

Above all we need to work hard; nothing can replace hard work and dedicated endeavours on the part of staff as well as students. Teaching must be taken as a vocation, not a profession, and much less as a job. It is a service, not a business. According to the Kothari Commission (1964), “Universities must learn to serve as the conscience of the nation.”

REFERENCES

- Altbach, P.G., *The dilemma of Change in Indian Higher Education*.
C.B.C.I., *Catholic Directory of India*, 1994.
- Correia-Afonso, John SJ, *The Jesuits in India 1542 – 1773*. 1997.
- D'Sa, Francis, SJ, ed., *The Dharma of Jesus – Interdisciplinary Essay in Memory of George Soares-Prabhu, SJ*.
- Jha, D.M., *Higher Education in Ancient India*, 1991.
- Majumdar et al., *Education in Ancient India*, 1981.
- Mannath, Joe, SDB, *Higher Education in India: Directory of AIACHE*, 1995.
- Ministry of Human Rights Development, *Annual Report*, 1997.
- Palackapilly, George, SDB, *The Church and Education in the Service of the Nation*, New Frontiers, 1998.
- Powar, K.B., *Higher Education in India*, University News, 1995.
- Saxena, R.P., *No More than Academic Slums*, The Hindu, 1994.

IV.
AMÉRIQUE DU NORD
NORTH AMERICA
AMÉRICA DEL NORTE

AMERICAN CATHOLIC HIGHER EDUCATION SINCE WORLD WAR II

Philip Gleason

Over the past half-century, the development of Catholic colleges and universities in the United States has been shaped by two upheavals of earthquake proportions — World War II and “the Sixties.” By “the Sixties,” I mean to designate, not just the religious changes set off by the Second Vatican Council, but also the broader national crisis that gripped American society in that decade, particularly after 1965. The effects of the Sixties, thus understood, are more dramatic than those associated with World War II, but we begin with the latter because they came first and profoundly influenced the subsequent development of American higher education.

World War II and American Higher Education

The impact of World War II was most clearly marked in the tremendous boost it gave to college enrollments. The Servicemen’s Readjustment Act of 1944 among other things provided federal funding to cover tuition, incidental educational costs, and living expenses of veterans who wished to go to college. Upwards of 8 million former servicemen and women took advantage of these provisions of the “GI Bill of Rights,” as it was popularly known.¹ That tidal wave of students almost overwhelmed the nation’s colleges and universities, but the GI Bill also had a more lasting effect — it drove home and democratized the understanding that higher education opened the way to upward social mobility. In the era of sustained postwar prosperity, a vast new segment of the American population came to look upon college as the normal follow-up to high school. This in turn created an imperative demand for college teachers; graduate education entered upon an unprecedented boom, and faculties mushroomed. Even before the baby-boom generation set off another burst of expansion in the

¹See Keith W. Olson, *The G.I. Bill, the Veterans and the Colleges* (Lexington KY, 1974).

1960s, higher education had become a leading growth sector of the “knowledge industry” and a major new site for gainful employment of the choicest white-collar variety.²

No segment of the population benefitted more spectacularly from these trends than American Catholics. In 1955, a respected sociologist concluded on the basis of data published in the late forties that the social status of his fellow Catholics was not much higher than it had been in the middle of the previous century. Twelve years later, the authors of an article reviewing eighteen national surveys taken between 1943 and 1965 reported a strikingly different conclusion: Catholics had during that span of years moved up so rapidly that they stood higher than Protestants (but not Jews) on most measures of social status. Catholics were at last “making it” — leaving the immigrant era behind and being assimilated as full-fledged Americans. But assimilation affected the mental outlook of American Catholics, as well as their income levels and residential patterns. In time, that would make it more difficult to maintain a distinctive Catholic intellectual stance, or even to see why one should try to do so.³

In the meantime, Catholic institutions of higher education were carried along in the postwar boom. Between 1945 and 1965, they increased in number by one-third, from 169 to 224 four-year institutions for lay students; in the same period, enrollments grew from about 232,000 to 402,000 (a 73% increase), while the number of faculty members more than doubled (from 13,636 to 30,279).⁴

²See Richard M. Freeland, *Academia's Golden Age: Universities in Massachusetts, 1945-1970* (New York, 1992), esp. chap. 2.

³John J. Kane, “The Social Structure of American Catholics,” *American Catholic Sociological Review*, 16 (March 1955), 23-30; Norval D. Glenn and Ruth Hyland, “Religious Preference and Worldly Success: Some Evidence from National Surveys,” *American Sociological Review*, 32 (February 1967), 73-85. For discussion of Catholic assimilation, see Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism Past and Present* (Notre Dame IN, 1987), chap. 3.

⁴Derived from *Summary of Catholic Education, 1945-1946* (NCWC, 1948) and *Summary of Catholic Education, 1964 and 1965* (USCC, 1967). The statistics for enrollment and faculty include 29 junior colleges in 1945/6 and 26 junior colleges in 1965. Unless otherwise noted, the statistics that follow are all derived from the

There was comparable expansion at the graduate level. Doctoral level work had hardly begun anywhere except at the Catholic University of America when the war broke out: only 103 doctorates were conferred by Catholic institutions in 1940, almost half of them by CUA. In the decade 1955-1964, however, fifteen Catholic institutions produced upwards of 3,300 doctorates. Impressive growth, to be sure, but still a minuscule share (3.1%) of the 104,139 doctorates awarded by American universities in those years.⁵

Rapid growth of the lay faculty in Catholic institutions accompanied the general expansion. Though religious vocations burgeoned after the war, they could not keep pace with the demand for college professors, especially as more schools undertook graduate work, which was understood to be the hallmark of a “real university.” By 1965, lay men and women accounted for four out of five faculty members in the 90 four-year institutions for men included in the NCWC’s biennial summary of Catholic education. Although that report does not differentiate between colleges and universities, we can safely assume the lay proportion was considerably higher in the latter, since lay people accounted for almost three-fourths of the faculties of Catholic institutions classified as “universities” on the eve of World War II. The younger segment of the lay faculties were among the most assimilated of American Catholics.

Catholic colleges for women kept pace with the general expansion in terms of numbers of schools, but religious continued to dominate their faculties to a greater degree than in men’s schools or

NCWC/USCC biennial surveys of Catholic education. For specialized studies based on statistics gathered in 1947-48 and 1965-66, respectively, see James F. Whelan, S. J., *Catholic Colleges in the United States of America at the Middle of the Twentieth Century* (New Orleans, 1952 [mimeo,]); and Charles E. Ford and Edgar L. Roy, Jr., *The Renewal of Catholic Higher Education* (Washington, 1968). Considerable variation may exist in statistical reports on Catholic higher education because of differences in how institutions and students are classified.

⁵Philip Gleason, “American Catholic Higher Education: A Historical Perspective,” in Robert Hassenger, ed., *The Shape of Catholic Higher Education* (Chicago, 1967), pp. 42-43.

coeducational institutions. As compared to the 4-to-1 lay/clerical ratio in universities and men's colleges, Catholic women's colleges in 1965 were still predominantly staffed by religious.⁶ A special feature of the situation among women religious was the Sister Formation Movement. An indirect outgrowth of the postwar need for teachers, the Sister Formation Conference, which was formally organized in 1954, aimed at combining better professional training with the spiritual formation of sister-teachers. To carry out these aims, nearly a hundred small specialized schools known as "juniorates," "motherhouse colleges," or "Sister-Formation colleges," had come into being by 1960; many were short-lived, but others later transformed themselves into conventional colleges for lay students. Besides adding to the number of Catholic schools, the Sister Formation Movement introduced a complicating element into the authority structure of religious communities of women and reflected a new stage in the assimilation of Catholic women religious to the educational and cultural norms of American society.⁷

Besides sparking a massive surge in college enrollments, World War II marked the opening of a new era in terms of intensive interaction between the federal government and institutions of higher education. Aside from a short-lived military training program on college campuses in 1918, the federal government had very little to do with higher education until the second World War. Then a number of military programs provided a much-needed supply of male students for hundreds of colleges, including 35 Catholic ones. The G.I. Bill gave the federal government a major role in financial support of higher education, a role expanded in later years by the National Defense Education Act (1958) and various programs

⁶According to the NCWC survey for 1965, sisters constituted 52% of the faculties. A 1959-60 survey of 93 Catholic women's colleges found 63% of the teaching staff were sisters. See Sr. M. St. Mel Kennedy, OSF, "The Faculty in Catholic Colleges for Women," *Catholic Educational Review*, 59 (May, 1961), pp. 289-298, reprinted in Mary J. Oates, ed., *Higher Education for Catholic Women: An Historical Anthology* (New York, 1987), pp. 177-186, table on p. 178.

⁷For the Sister Formation Movement, see Philip Gleason, *Contending with Modernity: Catholic Higher Education in the Twentieth Century* (New York, 1995), pp. 226-234, and the literature cited there.

making funds available for student loans, construction of facilities, and other educational purposes. Federal funding of university-based research, which hardly existed in the 1930s, began on a large scale during the war with defense-related contracting. Wartime experience led directly to the establishment of the National Science Foundation to coordinate the continuation of government funding of campus research; in the 1960s, the federal role as supporter of scholarly research was extended to non scientific fields by the establishment of National Endowments for the Humanities and the Arts.⁸ Federal involvement expanded again in scope and assumed a more regulatory aspect with the advent of affirmative-action programs in the 1970s.

Although few Catholic institutions were involved in wartime research, federal activity in higher education brought all of them out of their relative isolation and into more intensive interaction with the larger society than had been the case before 1940.⁹ This naturally reinforced their assimilation to the prevailing norms of American higher education and American society generally. As they grew in enrollments and complexity, they adopted a more professional approach to such activities as admission procedures, personnel management, and fund-raising, while also striving to improve their performance in terms of teaching and research. From the academic perspective, this was all to the good. But keeping pace with change in the secular world of higher education, however necessary and praiseworthy, could hardly avoid giving rise to some tension in regard to another imperative task of Catholic colleges — preserving their distinctive religious identity.

This tension, however, only emerged to full visibility in the 1960s. What masked it earlier? Primarily the *given* quality of the Catholicity of Catholic colleges and universities. At mid-century, the “Catholic identity” of such places was a simple social fact -- so

⁸ In fiscal year 1969, U.S. colleges and universities received more than \$3.5 billion from the federal government, which amounted to approximately 17% of their total estimated expenditures for operation and construction. See Lee C. Deighton, ed., *The Encyclopedia of Education*, 10 vols. (n.c., 1972), 3: pp. 518-519.

⁹ For more detailed discussion of Catholic higher education from World War II to 1960, see Gleason, *Contending with Modernity*, chap. 10-13.

much so that the expression itself was unknown, while that which it later designated was a taken-for-granted reality. All but a handful of Catholic colleges were owned and operated by religious orders, and the exceptions were diocesan institutions. Priests, brothers, and sisters, all in religious garb, served as their chief administrators and were highly visible as faculty members. Lay faculties were overwhelmingly (probably around 90%) Catholic, and so were the student bodies. Religious devotionism was intense, *in loco parentis* was stringently enforced in campus discipline, and no one thought of challenging the legitimacy of ecclesiastical authority. In the intellectual sphere, the revival of Thomism, then at its height, bolstered Catholic confidence in their possession of a system of thought that brought reason and faith into harmony and provided the foundation for a uniquely valuable educational program.

The war and the “age of anxiety” that followed did much to restore religion to intellectual respectability in the culture at large. That reinforced the conviction, already well established among American Catholics in the 1930s, that the Church was experiencing a great intellectual and cultural revival, a veritable “Catholic Renaissance.”¹⁰ Catholic educators were likewise heartened by the postwar revival of interest in the liberal arts and its accompanying concern for curricular integration. They had long seen themselves as embattled defenders of liberal education, which they valued for its own sake and for its close connection with religion. In these circumstances, many Catholic colleges endeavored to devise curricular programs aimed at translating the integrated vision of natural and supernatural truth that was their intellectual birthright into practical courses of study. At Notre Dame, for example, a 299-page report entitled, *The Curriculum of a Catholic Liberal Arts College* (1953), laid the basis for no fewer than ten curricular changes which had as their goal synthesizing the student’s learning around a core of requirements in philosophy and theology.

¹⁰ For the background and development of this mentality, see Gleason, *Contending with Modernity*, chap. 5-7.

Other currents in the postwar national culture had a more ambiguous effect on Catholics. Thus, their anti-Communism put them safely in line with majority sentiment in the country, but it made them and their institutions suspect among the liberal intellectuals so dominant in the secular academy, especially after the demagogic Senator Joseph R. McCarthy — a Catholic and a graduate of Marquette University — emerged as the nation’s leading red-baiter. By that time, many secular liberals regarded the Catholic Church as fundamentally at odds with democracy on account of its dogmatic belief system, hierarchical structure, and “authoritarian” mode of functioning. Paul Blanshard, the Church’s leading liberal critic, made the charge explicit in his book, *American Freedom and Catholic Power* (1949), and soon followed up with another book elaborating the parallels between Catholicism and Communism as two opposing totalitarian systems.

Blanshard’s polemics resonated positively with many Protestants and Jews, as well as secular liberals, because they took place against a background of intense controversy over the question of church-state separation. Catholic schools were at the center of this controversy, which erupted in earnest when a postwar proposal for federal aid to education ruled out any assistance for religious schools. It led to a series of Supreme Court decisions that established the main lines of subsequent interpretation on a stringent wall-of-separation basis. Catholics, of course, regarded rejection of their claims for aid for parochial schools as a new manifestation of historic anti-Catholic nativism. To some extent that was true, for Catholic schools had always been a sore point for nativists, and some critics of the 1940s regarded their very existence as “divisive” and for that reason unAmerican. However, those who asserted the constitutionality of state aid for parochial schools found themselves seriously embarrassed by the Church’s “official teaching” that Catholicism should ideally be the religion of the state. For that position, recently restated by the prominent social progressive, Msgr.

John A. Ryan, ran directly counter to a fundamental postulate of the American system.¹¹

None felt this embarrassment more keenly than the growing numbers of liberal Catholic intellectuals, who were well represented on college campuses. Like the great body of their fellow Catholics, they were deeply attached to the American system, but they were also distinguished by a self-conscious commitment to the democratic values of pluralism and tolerance-for-diversity that had grown out of the nation's wartime experience. In these circumstances, they hailed the work of John Courtney Murray, S.J., who revised the accepted tradition by arguing that the American version of church-state separation was compatible with Church teaching. More broadly, they waged polemical war on "Catholic separatism" and the "siege mentality," urging their coreligionists instead to "break out of their Catholic ghetto" and engage more actively in the give-and-take of America's pluralistic society.¹²

Despite the "pluralist" rhetoric, their position was strongly assimilationist in tendency, since the liberals interpreted pluralism as calling for Catholics, Protestants, Jews, and unbelievers to join together in non-sectarian movements for the common good. The liberals' anti-ghettoism reflected a more obvious distaste for strictly Catholic organizations. The latter occasionally expressed itself in open ridicule of the extremes of Catholic cradle-to-grave associational life, but that did not as a rule extend to Catholic schools. Here the liberals, being loyal Catholics and on the whole committed to religious education, at first confined themselves to criticism of Catholic schools for being over-crowded and educationally deficient in other ways. But their attacks grew sharper in time, with the severest critics eventually maintaining that

¹¹Besides Gleason, *Contending with Modernity*, chap. 12, see John T. McGreevy, "Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960," *Journal of American History*, 84 (June 1997), pp. 97-131.

¹²For anti-ghettosim, see *Catholicism in America: A Series of Articles from The Commonweal* (New York, 1953); for the ambiguities of "pluralism," Philip Gleason, *Speaking of Diversity: Language and Ethnicity in Twentieth-Century America* (Baltimore, 1992), chap. 3, esp. pp. 63- 69.

parochial schools had long outlived whatever usefulness they might have had in the “immigrant era,” and were not even the best way to teach children their religion.¹³

Accelerating transition, 1955-1965

It is clear in hindsight that the publication in 1955 of Msgr. John Tracy Ellis’s blistering critique of American Catholic intellectual life marked the beginning of decade of accelerating transition.¹⁴ Ellis, who shared the general perspective of the liberals, said Catholics themselves were to blame for the lamentable weakness of their record in science, scholarship, and overall cultural accomplishment. And what accounted for this failure to do justice to “the oldest, wisest and most sublime tradition of learning that the world has ever known”? The answer, Ellis said, was that Catholic scholars were insufficiently industrious and suffered from a “frequently self-imposed ghetto mentality” that kept them “from mingling as they should with their non-Catholic colleagues.” By working harder and in closer contact with the world of secular learning, Catholics could draw on the riches of their heritage to help restore “religious and moral values” to their proper place in American life. Ellis’s prescription was thus assimilationist in tendency, but assumed the validity of a distinctive Catholic tradition and envisioned Catholic scholars playing a correspondingly distinctive role.

Unlike earlier jeremiads on the same subject, Ellis’s essay opened the floodgates to an outpouring the Catholic “self-criticism.” This reaction demonstrated that a powerful undercurrent of dissatisfaction was widely shared in the Catholic intellectual community. Over time, self-criticism took on a sharper edge.

¹³The discussion, which reached its climax in the mid-60s, focused primarily on parochial schools; see Mary Perkins Ryan, *Are Catholic Schools the Answer?* (New York, 1964), and Harold A. Buetow, *Of Singular Benefit: The Story of Catholic Education in the United States* (New York, 1970), pp. 280-366.

¹⁴John Tracy Ellis, “American Catholics and the Intellectual Life,” *Thought*, 30 (Autumn 1955), pp. 351-388. For discussion, see Gleason, *Contending with Modernity*, pp. 287-296.

American Catholics, it was said, didn't know what scholarship was; their outlook was rigid, inhibited, unable to operate in the free-wheeling mode characteristic of modern intellectual life. But the problem was not simply that too many Catholics were "dependent, submissive, pietistic, and intellectually incurious." The later critics no longer felt the same as Ellis had about the validity and potential of the Catholic intellectual tradition itself. On the contrary, they noted with approval that it was under severe challenge in all its "theological, structural, and historic warrants." Not even Neoscholasticism, the bedrock of American Catholic thought for over a generation, escaped unscathed; by 1960 no great daring was required to dismiss it as a deadening form of indoctrination.¹⁵

Actually, Ellis's faith in the tradition attracted no notice at the time. What commentators stressed was his critique and diagnosis, the assimilationist implications of which accorded with the overall trend of American Catholic life in the 1950s. In the academic world, assimilation meant acceptance of professional standards, which was, as we have seen, already well under way in Catholic institutions. John D. Donovan, one of Ellis's successors in the genre of self-criticism, put the matter plainly: the intellectual quality of Catholic colleges would improve as a new generation, formed by modern professional standards, took their places as faculty members. This "coming of age," already in process, heralded the colleges' belated emergence from their "prolonged intellectual adolescence."¹⁶

Academic assimilationism likewise manifested itself when Catholic educators as a group were caught up in the "pursuit of excellence" that swept the country after the Russian launching of Sputnik. More than twenty speakers treated this theme at the NCEA's 1960 convention.¹⁷ But having made a noisy public confession of their intellectual shortcomings, Catholics were not in a

¹⁵ Gleason, *Contending with Modernity*, pp. 291-302.

¹⁶ John D. Donovan, *The Academic Man in the Catholic College* (New York, 1964), p. 193.

¹⁷ *National Catholic Educational Association Bulletin* (hereafter *NCEAB*), 57 (August 1960), *passim*.

position to *define* academic excellence. *Research* was the key, and here the models for emulation were places like Harvard and the University of California. To younger faculty members of the sort described by Donovan, that seemed exactly right. Many of them had gotten their degrees at “big time” institutions, and had thoroughly absorbed the research ideal. But the *research ethos* is fundamentally at odds with any curricular plan that aspires to harmonize religious truth with secular knowledge, which was, of course, what the Thomistic synthesis claimed to do. That explains, for example, why the Notre Dame faculty had by 1961 become quite restive under the integrated curriculum adopted only a few years earlier. Specialists in other fields might be personally devout, but they rejected the idea that their scholarly work had to jibe with a pre-determined Catholic worldview.

Two great events in the larger world added to and accelerated the assimilative tendencies already at work in Catholic higher education — the accession of Pope John XXIII and the election of John F. Kennedy, the first Catholic to hold the office of president of the United States. Pope John’s talk of *aggiornamento*, of opening the windows of the Church and letting in some fresh air, accorded beautifully with JFK’s challenge to advance to “new frontiers.” It was a time for looking forward, not backward. The older “Catholic Renaissance” vision, if anyone even remembered it, seemed embarrassingly parochial. But though the stream of self-criticism continued, Catholic educators never dreamed in 1960 that the coming decade would shatter the assumptions that had guided their thinking for at least two generations.

The Earthquake of the 1960s

This brings us to the second great upheaval of earthquake proportions — Vatican II and the Sixties. These are immense topics which it is impossible to discuss here in any substantive way. All I can try to do is indicate briefly how they affected the course of Catholic higher education.

Some have questioned whether Vatican II was really so important, since change was already under way. That is, as we have seen, true enough. But the Council was crucial because it *released* the built-up pressure for change — with results like those that follow when a dam gives way releasing a wall of water that smashes everything in its path. Before the Council, ordinary Catholics believed that their Church really had the truth and would never change its teaching. But the Council not only made changes, it *legitimated change itself!*¹⁸ This sudden and spectacular reversal gave rise to the so-called “postconciliar spirit,” the more extreme representatives of which rejected their religious past with near contempt and anticipated a future of on-going radical change. Moreover the *kind of changes* introduced by the Council validated the direction American Catholics were being carried by the assimilationist tendencies of the 1950s. For the Council endorsed religious liberty, emphasized ecumenism and better relations with non-believers; promoted a more democratic people-of-God ecclesiology, qualified the hierarchical model of ecclesiastical authority with the notion of collegiality, and called for greater openness to, and more active participation in, the modern world. All this unquestionably brought the Church more nearly into line with the American values of freedom, equality, tolerance, and self-government than it had been in the days of “Tridentine” Catholicism.

This profound reorientation of its teaching, punctuated as it was by dramatic clashes between liberals and conservatives, made turbulence within the Church part and parcel of the larger explosion of the Sixties. For the spiritual confusion that marked the release of pent-up Catholic energies was more than matched by the tumult set off in American society at large by a series of shocking assassinations, by racial violence, the Vietnam War and protests against it, the New Left, campus disturbances, the sexual revolution, women’s liberation, the drug culture, and other manifestations of social, political, and cultural radicalism. All these forms of protest were infused with an anti-traditional, anti-authoritarian — indeed,

¹⁸ Garry Wills stresses the importance of this point in *Bare Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion* (New York, 1972).

antinomian — spirit that powerfully abetted the unsettling effects of Vatican II, for the rhetoric of religious prophecy merged with that of revolutionary politics and gestures of ritual sacrifice accompanied anti-war demonstrations.¹⁹

Although it was not immediately obvious, the larger upheaval had the same kind of assimilationist influence on Catholics as the new spirit flowing from the Council. Why? Because despite its bitterly anti-American rhetoric, the massive eruption of Sixties “dissent” *actually assumed, built upon, and thereby reinforced the bedrock national values of individualism and freedom by discrediting inherited institutions, de-legitimizing established authority, and exalting personal conscience over existing law.* American Catholics could not help being shaken by this spiritual earthquake, and those who felt its impact most directly included two subgroups central to the life of Catholic colleges and universities — young people and religious professionals. And to make matters worse, Catholic educators, perennially short of funds, had also to deal with intensified competition from lower-priced public institutions that were expanding by leaps and bounds as the baby-boom generation reached college age.

A series of controversies over academic freedom in the mid-sixties first drew public attention to the incipient revolution in Catholic higher education, and prompted the most advanced thinkers to deny that the Church had any business at all running colleges and universities.²⁰ Not many Catholic academics went that far, but by 1968 the issue was pretty well settled as a practical matter. In the Land O’Lakes statement (1967), some two dozen leading Catholic educators and churchmen declared Catholic universities must have “true autonomy and academic freedom”; and the inability of ecclesiastical authorities to impose effective discipline upon the hundreds of theologians who publicly repudiated the teaching of *Humanae Vitae* in 1968 demonstrated that a radically novel degree of

¹⁹ For an essay, originally published in 1972, exploring the interaction discussed in this paragraph and the following one, see Gleason, *Keeping the Faith*, chap. 4.

²⁰ For details, see Gleason, *Contending with Modernity*, pp. 305-313.

academic freedom — even in theology — had taken root among Catholic educators. Rome, to be sure, objected, and the issue is still formally unsettled; but the practical situation in Catholic colleges and universities is entirely different from what it was even in the 1950s.

Besides confirming freedom as an academic norm, the *Humanae Vitae* crisis reinforced the new Catholic emphasis on personal conscience because the dissenting theologians argued that married couples who were conscientious Catholics should be left free to decide for themselves whether they could licitly practice artificial birth control. This was very much in keeping with the temper of the times, for the appeal to conscience over law had acquired great moral authority in the Civil Rights Movement, where it was deployed against Jim Crow statutes. Antiwar activists, among whom Catholics played a leading role, likewise stressed the priority of conscience over laws held to be unjust, including, most pertinently for male college students, the military draft.

In addition to these points — and its overall effect in weakening the respect of American Catholics for papal and ecclesiastical authority, which Andrew Greeley has emphasized²¹ — the controversy over *Humanae Vitae* hastened the complete collapse of Neoscholasticism. It had by then already lost its hegemonic place in Catholic higher education, but the dissenting theologians' unsparing attack on the role of natural-law reasoning in the Church's traditional teaching on contraception delivered the *coup de grâce* to the "perennial philosophy."

Although hardly noticed in the prevailing bedlam, the Neoscholastic meltdown was central to the "identity crisis" of Catholic higher education. For, unsatisfactory as it may appear in retrospect, Neoscholasticism's claim to reconcile religious faith with natural reason formed the cognitive cornerstone of Catholic higher education. As long as Catholic educators accepted that claim —

²¹ See Andrew M. Greeley, *The American Catholic: A Social Portrait* (New York, 1977), chap. 7.

which they did from the 1920s through the 1950s — they could rest in the conviction that their colleges and universities had a distinctive *intellectual* reason-for-being. But when the Neoscholastic system was first called into question then all but universally abandoned by Catholics themselves, their educational enterprise was left without solid grounding — it no longer possessed its own unique coin of vantage in matters intellectual. And why should a university, be it ever so good academically, exist as a *Catholic university* if its religious character did not somehow affect its mode of intellectual operation? That question, being asked in a tone of genuine puzzlement in the mid-1960s, was the crux of the identity crisis that all Catholic educators recognized by the end of the decade.²²

Institutional changes were intimately connected with these more basic shifts in ideas and outlook. The most self-consciously undertaken of institutional change was the transfer of juridical authority over colleges and universities from the sponsoring religious communities to independent boards of trustees, composed primarily of lay persons. Here I can only gesture toward a complicated series of events, the historical evolution of which Alice Gallin, OSU, has begun to unravel.²³ Many factors — from the laity’s enhanced status to the fear of being ruled ineligible for public funds, which had become a key source of income — contributed to the movement and it had many variations in detail. Worthy of note in this context are its unexpectedness and the rapidity with which it came about. For though criticism of undue “clerical control” was a longstanding grievance of lay faculty members (mostly unexpressed before the academic freedom eruptions), not even those who were to guide the process could have foreseen in 1965 how drastically the situation would be changed by the end of the decade. The change also removed almost overnight a highly visible and quite important mark of Catholic distinctiveness in higher education, for clergymen had been displaced as a significant element on the governing boards of

²² For the question’s being asked in the mid-1960s, see my essay in Hassenger, *Shape of Catholic Higher Education*, pp. 51-52.

²³ Alice Gallin, O.S.U., *Independence and a New Partnership in Catholic Higher Education* (Notre Dame IN, 1996).

leading Protestant institutions as part of a larger process of secularization that began in the late 19th century.²⁴

A far more important institutional change touching on the clerical dimension of Catholic higher education was the massive exodus from the priesthood and religious life, accompanied by the virtual cessation of new vocations, that began in the middle 1960s.²⁵ This pervasive crisis of confidence on the part of those regarded as specialists in spiritual matters delivered a body blow to the morale of the Catholic community generally. Its effects were devastating to the colleges, where the unprecedented phenomenon of wholesale resignations from the religious life was accompanied by a more diffuse sense that, in a world in crisis, religious professionals should devote themselves to work more "relevant" than delivering lectures to undergraduates of middle-class background.

Between 1965 and 1990, the leading American teaching order, the Society of Jesus, lost more than a third of its numbers, falling from over 8,000 to less than 5,000. The consequences were already obvious by 1969, when it was reported that the proportion of Jesuit faculty members ranged from 32% in their smaller schools to 5% in the large universities; by the 1990s, the Jesuit presence was so exiguous on many campuses that the discussion had turned to how the Jesuit mystique could be preserved in the virtually complete

²⁴ I noted this point in a 1968 article that drew attention to the parallels between the earlier secularization of Protestant institutions and current developments in the Catholic world; see Gleason, "Freedom and the Catholic University," *NCEAB*, 65 (November 1968), pp. 21-29. The standard work on Protestant secularization is George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York, 1994).

²⁵ According to the most recent study, 4,952 priests resigned in the years 1966-75; see Richard A. Schoenherr and Lawrence A. Young, *Full Pews and Empty Altars: Demographics of the Priest Shortage in United States Catholic Dioceses* (Madison WI, 1993), 206. Andrew Greeley, *The Catholic Myth: Behavior and Beliefs of American Catholics* (New York, 1990), 218, reports that the number of seminarians from 46,189 in 1962 to 7,510 in 1988; and Marie Augusta Neal, *Catholic Sisters in Transition from the 1960s to the 1980s* (Wilmington DL, 1984), reports vocations to the sisterhoods in the early 1980s was only 15% of what it had been in 1966.

absence of flesh-and-blood Jesuits.²⁶ Other men's communities were similarly affected. Thus at Notre Dame today approximately 3% of the full-time teaching and research faculty (26 of 731) are members of the founding religious community, the Congregation of Holy Cross, and their numbers are supplemented by only a handful of other priests and religious.²⁷ The same phenomenon is so far advanced in schools founded by women religious that Melanie Morey, a sympathetic analyst of these institutions, discusses that aspect of their situation under the heading "The Disappearance of Sisters." Noting that "a mixture of ambivalence and denial" keeps college presidents and religious superiors from facing up to the problem, she adds that "something of the quality of the Emperor's New Clothes" pervades all their brave talk about a school's preserving the distinctive character of its founding community though hardly any sisters are still teaching there.²⁸

The women's colleges were in fact hit harder by the exodus than other Catholic institutions because they were more dependent on religious as teachers and administrators. The number of nuns in the United States fell from 181,000 in 1966 to 89,125 thirty years later. Not only did communities of women religious lose more than half their members, those remaining were much older: in 1966, only 17% of American sisters were over 65 years of age; in 1993, more than half were.²⁹ These stunning shifts alone would have brought on a crisis, but they were abetted by the aforementioned loss of enthusiasm for the teaching apostolate, and by a trend away from single-sex institutions. In these circumstances, it is hardly surprising that some 42 Catholic women's colleges closed their doors by 1990;

26

15 others merged with, or were absorbed by, Catholic men's schools; and at least 9 severed all links with the communities that founded them.³⁰

Despite these losses, 118 colleges founded by women religious still exist, accounting for 53% of the 223 Catholic colleges and universities in the country. Moreover, enrollments in the women's schools grew faster in the past quarter-century than ever before.³¹ What accounts for this seeming paradox? As to the number of institutions, the upgrading of junior colleges to four-year status, and the acceptance of lay students at places founded as Sister Formation schools, largely offset the closings. Most remaining Catholic women's schools also "went coed," which accounts in part for the growth in enrollments. Much more important, however, was the imaginative way the women's colleges attracted "non-traditional" students by expanding their curricular offerings, primarily in vocational fields. In the most recent phase of this development, a number of Catholic colleges for women have expanded to the point they can plausibly claim to be universities, and have gotten themselves officially designated as such.

But the continuing decline of the sisterhoods, combined with the need for more teachers to handle new subject areas and larger enrollments, means that nuns are few and far between in the schools their communities founded. Moreover, their enlarged student bodies and teaching staffs are heavily non-Catholic. As a result, these schools are now quite different *religiously* from what they were at the close of the Second Vatican Council. At the College of New Rochelle, which was particularly aggressive in adding non-traditional programs, Ursuline sisters constituted 44% of the faculty in 1965; thirty years later, they made up only 3.9 % (3 of 77) of the faculty in

³⁰Thomas M. Landy, "A Demographic Snapshot: Catholic Higher Education, 1960-1990" (chapter of forthcoming book), 3; Morey, "Ties That Still Bind," pp. 11-12.

³¹Morey, "Ties That Still Bind," 6, says there were 114 women's colleges in 1996; according to information from the office of ACCU (phone call, February 26, 1999) there are presently a total of 223 Catholic colleges and universities, of which 118 are institutions founded by women religious; Landy, "Demographic Snapshot," pp. 5-6, for growth in enrollments.

its traditionally collegiate segment, 1.6% (2 of 128) of those teaching graduate courses, and 3.6 % (4 of 110) of the administration. The student body in traditional programs is still 55% Catholic (down from 94% in 1972), but those students account for less than a fifth of CNR's total enrollment; the religion of students in the non-traditional programs is not recorded, but Catholics are known to be much fewer.³²

There has also been a marked across-the-board decline in the proportion of Catholics as faculty members at Catholic institutions. However, neither its exact dimensions nor the degree of variation between different types of schools, can be firmly fixed because this information is no longer routinely collected or made public. Some non-Catholics have always been present, especially at universities with a variety of professional and technical programs. Indeed, a survey of Jesuit schools in the late 1940s revealed significant variations in their representation in different departments in the arts and sciences: non-Catholics constituted 10% or less of the faculties in history, English, and modern languages, but 23% in biology and 26% in mathematics.³³ Generally speaking, however, faculties were overwhelmingly Catholic in preconciliar days. And that, according to the prevailing assumption, was as it should be, since these were, after all, *Catholic* colleges and universities, which meant that, wherever possible, Catholics should be hired as professors.

Only recently has anyone seriously questioned the general proposition that Catholics should predominate on the faculties of Catholic institutions of higher education, but the practical corollary — Catholics should therefore be preferred in hiring — eroded very rapidly in the postconciliar era; it is now the minority position and is seen by many as an academic embarrassment. A number of factors interacted to produce this incongruous result.³⁴

³²Burtchaell, *Dying of the Light*, pp. 661-62.

³³Burtchaell, *Dying of the Light*, p. 579.

³⁴This discussion is based primarily on my experience and observation at Notre Dame, but see also Gregory F. Lucey, "The Meaning and Maintenance of Catholicity as a Distinctive Characteristic of American, Catholic Higher Education: A Case Study [of Marquette University]" (Ph.D. diss., University of Wisconsin-

In the first place, Catholics-only or Catholics-first hiring was redolent of the ghettoism, defensiveness, and academic inferiority that made Catholic intellectuals squirm even before Vatican II. The Council reinforced these feelings by calling upon Catholics to involve themselves more actively in the larger world and endorsing an ecumenical outlook that had obvious implications for hiring. Moreover, ecumenism meshed beautifully with “pluralism,” a prized American value that took on greater urgency than ever with the introduction of affirmative action in the early 1970s. In other words, the assimilationist quality of postconciliar *religious* currents worked both negatively and positively to weaken the assumptions that underlay traditional hiring practices.

Professional considerations served to reinforce the religious currents. Catholic institutions intent on achieving academic excellence naturally put a premium on that quality in hiring. This tendency was particularly marked in faculty members themselves, especially the younger cohort, which was expanding rapidly and included many who received their graduate training in leading secular universities. These younger scholars, even if Catholics themselves, were not, on the whole, predisposed to give religion equal weight with scholarly promise in evaluating prospective colleagues. Their feelings in the matter grew stronger over time and also had greater effect. They grew stronger because more individuals were hired who shared this professional outlook, and they had greater effect because, as Catholic institutions professionalized their operating procedures, the faculty’s role in governance expanded and hiring became an all-but-exclusive prerogative of departmental faculties. It was unusual for a departmental recommendation to be rejected by higher authority; and if a non-Catholic candidate was rejected, the mere suspicion that religion was involved caused indignation and nourished cynicism among the faculty.

Madison, 1978), pp. 255-256; and Joseph A. Tetlow, S.J., “The Jesuit Mission in Higher Education: Perspectives and Contexts,” *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 15-16 (November 1983-January 1984), p. 33.

A fortuitous *practical* development also helped in breaking down the old Catholics-first hiring pattern. After a quarter-century of fabulous expansion, American higher education went into a sudden slow-down in the early 1970s. All at once, academic job-seekers vastly outnumbered faculty positions open. In the resulting buyer's market — which has persisted to the present — Catholic institutions were deluged with applications from new Ph.D.s who had glowing letters from Harvard, Princeton, Stanford, and other highly prestigious graduate schools. Not many of these young scholars were Catholics, and even fewer (of whatever religion, or lack of it) would, in better times, have considered taking a teaching job at a Catholic college. Their unexpected but most welcome availability naturally added to the already existing pressure to hire the candidate “best qualified” *academically*, regardless of his or her religion. And that is now the prevailing practice: two-thirds of the Catholic colleges responding to a recent ACCU survey avow it, while fewer than one in ten reports a preference for hiring Catholics.³⁵

This combination of religious, professional, and practical factors, acting over the past thirty years, has produced the situation noted above — a hollowing-out of the Catholic character of the faculty, in numbers, self-identification, and group morale. An analogous slippage in morale is observable in the tendency to speak of a college as being “Jesuit,” or “Franciscan,” or “Benedictine,” rather than simply describing it as “Catholic.” Religious-order pride is, of course, nothing new, but the point of the newer rhetoric is to de-emphasize an institution's generically Catholic identity. At least one Jesuit document makes the Jesuit/favorable, Catholic/unfavorable contrast explicit, and Morey reports that the presidents of women's colleges she interviewed believe that stressing congregational identity “softens the more authoritarian aspects of Catholicism and makes the institutional Catholic connection more palatable to increasingly diverse college communities.” Faculties are certainly among those increasingly diverse communities, and it is a more than plausible hypothesis that they find a “Jesuit,”

³⁵Cited in Burtchaell, *Dying of the Light*, p. 712.

“Franciscan,” etc., identity “more palatable” because it is so empty of practical operational meaning.³⁶

Efforts to Deal with the Identity Problem

As noted earlier, the existence of an “identity crisis” was widely recognized by 1970. What reactions did it prompt, and what efforts have been made to deal with the continuing identity problem? Before attempting to answer those questions, I should state that I have not researched these developments systematically, but am depending primarily on my personal experience and a general acquaintance with the literature of commentary that has grown up around them. As a result, the answers I offer must be viewed as tentative, as well as being sketchy and schematic.

To say that the term “identity crisis” had become a cliché by 1970 does not mean that all observers viewed the situation negatively. On the contrary, there were many who believed that what was happening to Catholic colleges was good thing — a travail of liberation from which they would emerge better academically and more truly Catholic than ever. Other observers, while willing to grant that changes from the old system were overdue, were made uneasy by the parallels with what had happened to mainline Protestant institutions which had become effectively secularized by around 1900.³⁷ But the late 1960s were hectic days for all educators, and “confusion” was probably the term used most often to describe the Catholic situation.

By the early 1970s, however, administrators of Catholic colleges realized that the religious identity of their institutions needed explicit *reaffirmation*. That recognition resulted in the self

³⁶ Burtchaell, *Dying of the Light*, pp. 622, 628, for Jesuit examples; Morey, “Ties That Still Bind,” 42.

³⁷ Theodore M. Hesburgh, C.S.C., ed., *The Challenge and Promise of a Catholic University* (Notre Dame IN, 1994), presents a variety of assessments by thirty members of the Notre Dame faculty; see also David J. O’Brien, *From the Heart of the American Church: Catholic Higher Education and American Culture* (Maryknoll NY, 1994), esp. chap. 5-6

conscious drawing up of “mission statements” (documents previously rare, if not non-existent in Catholic institutions of higher education) which included such reaffirmations. At Notre Dame, for example, a series of institutional self-studies, beginning in 1973 and repeated at ten-year intervals, listed preservation of the university’s Catholic identity as its first and most important priority. Corresponding to those adopted by individual colleges and universities were collective declarations such as the Land O’Lakes statement and the series of IFCU documents that culminated in “The Catholic University in the Modern World,” issued at Rome in 1972.³⁸ These reaffirmations of purpose and identity constitute the first identifiable actions taken to deal with the identity problem. I will call this the *official response*, which, though formalistic, is quite important by reason of its public nature and symbolic value.

A second type, which might be called the *progressive response*, was not devised specifically for the purpose of dealing with the identity problem. I am thinking here of the emphasis on the ethical dimension of religious belief, particularly Catholic social doctrine, which emerged as a purposeful educational thrust in the late 1970s and has since inspired many curricular and extra-curricular programs in Catholic colleges. This approach is clearly related to Vatican II’s teaching on the relationship of the Church to the modern world, to the social concerns of the 1960s, and to liberation theology and other recent currents of religious thought. Those who champion it do so because they are convinced it flows organically from the Church’s teaching, and therefore represents what Catholics really ought to be doing in education. But they also perceive that its general adoption would provide a new *raison d’être* for Catholic colleges and thereby solve the identity problem. Thus in introducing a new program of this sort at Notre Dame this spring, its director

³⁸ For the Notre Dame documents, see *Notre Dame Report*, 3 (December 14, 1973), pp. 175-176; *ibid.*, 12 (December 24, 1982), pp. 255-278; and *ibid.*, 22 (June 18, 1993), special edition; for a case study of the mission statement of the College of the Holy Cross, see O’Brien, *Heart of the Church*, chap. 7; for Land O’Lakes, IFCU, and Roman documents up to and including *Ex Corde Ecclesiae*, see Alice Gallin, O.S.U., ed., *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990* (Notre Dame IN, 1992).

pointed out that, as a Catholic university, Notre Dame “should have programs that promote its Catholic identity such as the Catholic Social Tradition concentration.”³⁹

The third is the *conservative response*, which stresses the need for a reassertion of traditional Catholic teaching. As in the case of its progressive counterpart, it embraces a wide range of positions from moderate to extreme. It manifests itself in conservative campus publications such as Notre Dame’s *Right Reason*; in the formation of groups like the Fellowship of Catholic Scholars and the Cardinal Newman Society for the Preservation of Catholic Higher Education, and in the establishment of new institutions such as Christendom College in Virginia that make a special point of their doctrinal orthodoxy.⁴⁰ The conservatives support, and take encouragement from, Roman efforts carried out since the mid-1970s to establish closer ecclesiastical supervision over the teaching of theology and over Catholic higher education in general. In fact, the Cardinal Newman Society claims credit for letting Rome know that not all American Catholic educators endorse the position taken by the “establishment” ACCU, which it regards as unacceptably compromising.⁴¹

Hardline conservatives might be prepared to go all the way down the line with Roman prescriptions for loyalty oaths, direct episcopal oversight of theology departments, and so on. There are,

³⁹ *Notre Dame Observer*, February 25, 1999; for the approach in general, see David M. Johnson, ed., *Justice and Peace Education: Models for College and University Faculty* (Maryknoll NY, 1986); and O’Brien, *Heart of the Church*, chap. 10.

⁴⁰ Mary Jo Weaver, “Self-Consciously Countercultural: Alternative Catholic Colleges,” in Weaver and R. Scott Appleby, eds., *Being Right: Conservative Catholics in America* (Bloomington IN, 1995), chap. 12.

⁴¹ My information about the Cardinal Newman Society comes from its newsletter, *The Turnaround*, the July 1997 issue of which expresses gratification that Rome has sent back the American bishops’ first draft of “Ordinances” called for by *Ex Corde Ecclesiae*, and continues: “Throughout the dialogue and drafting of the ‘Ordinances’, CNS has tried to provide the bishops the support they need for a full and faithful implementation of *Ex Corde Ecclesiae*. We will continue to show that there is a significant portion of the Catholic higher education community which fully supports *Ex Corde Ecclesiae*.”

however, more moderate conservatives who think these actions would be misguided and self-defeating. Yet these moderates might also think — and I for one do think — that *Roman intervention provided a necessary religious counter-pressure to the assimilationist and secularizing forces acting so powerfully upon Catholic colleges and universities*. In other words, Rome’s actions required Catholic educators to confront and deal with issues they might otherwise have let slide because they go so uncomfortably against the grain of contemporary American higher education. Professor Hellwig will address the whole complex and controversial matter of Roman interventions, and I am glad to leave it to her. I mention it here only because it is so closely related to the conservative response to the identity problem, and because I wanted to put my own position on the record.

A fourth *response* comprises specialized programs aimed at promoting the study and teaching of the Catholic religion in itself and in its relation to the historical past and to issues of the present day. “Catholic Studies Programs” represent the most widely applied example of these efforts to address the intellectual dimension of Catholic identity in a systematic way. Formal undergraduate programs in Catholic Studies are quite new, but last fall the *National Catholic Reporter* ran a special feature on them, describing a dozen or so programs. Most offer course sequences that constitute a collegiate major or minor, but two or three also exist at the graduate level. Another project of a somewhat similar nature is “Collegium,” which organizes summer institutes for young faculty members interested in exploring the intellectual dimensions of their Catholic faith and its relation to their work as teachers and researchers. There are also a few specialized centers to encourage research and publication in Catholic history and theology, such as those at Boston College, Georgetown, and Notre Dame.⁴² In fact, there are two at Notre Dame: the Cushwa Center for the Study of American Catholicism, which has existed for over twenty years; and the newly-established Erasmus Center, which encourages work related to the

⁴² *National Catholic Reporter*, October 16, 1998; O’Brien, *Heart of the Church*, pp. 173-182.

Catholic intellectual tradition from early Christian times to the present. Another project still in the planning stage looks toward the establishment of a free-standing institute along the lines of Princeton's Institute for Advanced Study, but devoted to research in the Catholic tradition of learning.

Moderates among both progressives and conservatives can support initiatives like these, which are a source of encouragement to all for whom the preservation of Catholic identity is a prized objective. The same could be said of the grass-roots movement that emerged at Notre Dame in the early 1990s (and may have run its course), in which concerned members of the Notre Dame faculty, including non-Catholics as well as Catholics, organized a series of discussions of the university's religious identity and how it might best be manifested and preserved.

But encouraging as developments like these may be, and however much one may endorse what I have called the official, progressive, or conservative responses to the problem, the older pattern — "Catholic identity" as it existed before anyone thought of calling it that — is, in my opinion, gone for good. For that older pattern envisaged the entire experience of learning taking place within a cognitive framework based on religious faith and articulated by a philosophical system that harmonized faith and reason. While reality may never have conformed to the vision, and tension between the two increased sharply after 1955, the crisis of the Sixties shattered the social reality and intellectual assumptions on which the vision itself rested. There are, to be sure, those who still hold the older view, and institutions that try to realize it, but as the official consensus position of the enterprise as a whole, it is no longer operative. Indeed, the recent appearance of "Catholic Studies" implicitly confirms that fact, for these programs are modeled on, have the same kind of goal, and fit into the larger academic context in the same way as Black Studies, Ethnic Studies, Women's Studies, and so on. In other words, they are specialized programs designed to meet a need *not being met* by the Catholic college or university as such. The same is true, *mutatis mutandis*, of the research centers and other initiatives described above.

The passing of the older pattern does not mean Catholic institutions will inevitably follow the path of complete secularization that so many formerly Protestant institutions did. Indeed, this conference is dedicated to the search for a “new paradigm” for Catholic higher education. Historians claim no competence in prescribing for the future. We are, however, convinced that to do so effectively, one must understand the past, and I hope the foregoing sketch will have some value in that respect.

**THE AMERICAN CATHOLIC UNIVERSITY AND THE
APOSTOLIC CONSTITUTION
*EX CORDE ECCLESIAE***

Monika K. Hellwig

The relationship of the universities and colleges of the United States with the Apostolic Constitution *Ex Corde Ecclesiae* of 1990 is complex. It is best understood in the context of the institutional history set out in Professor Gleason's paper and in the wider context of what has happened on a global scale in society, church and academy. This paper will first set out the chronological sequence of events, adding a brief reflection on the global context in which this sequence unfolded, and concluding with some suggestions concerning the new paradigm which we seek.

The Sequence of Events while IFCU had the initiative

The sense that the catholicity of the Catholic university needed explicit definition did not arise out of the Second Vatican Council but preceded it. The International Federation of Catholic Universities was founded at the request of Pope Pius XII by collaboration between leading figures at the universities and members of the Sacred Congregation for Catholic Education (as it was then named). The Federation was given official church recognition in 1949. In 1963, with the blessing of Pope Paul VI, it was declared an independent and therefore autonomous association under the strong leadership of Rev. Theodore Hesburgh, C.S.C., president of the University of Notre Dame¹. In spite of the vigorous engagement of Father Hesburgh at this and subsequent phases, it does not appear that the US universities as a whole were actively involved. Moreover, the overwhelming majority of the Catholic institutions of higher education in the United States at this time were

¹ Information taken from Alice Gallin, *American Catholic Higher Education Essential Documents, 1967-1990*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1992. Introduction, pp. 1-3.

four-year undergraduate colleges which did not qualify for membership in IFCU.

The question of a definition of what made a Catholic university Catholic was raised explicitly at a meeting of IFCU in Tokyo in 1965. It was perhaps inevitable that this question would be raised once a federation had been formed and conditions for membership had to be formulated. However, the immediate stimulus appears to have been the promulgation of the Vatican II Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*². One may conjecture that new perceptions of the role of the Catholic university were opened up particularly by the acknowledgement of profoundly changed conditions in all aspects of human life, the spread of atheism, new contexts for understanding and promoting the common good, and the role of the educated Christian laity in relation to culture, economy, politics and social structures of all kinds. In any case, the initiative to undertake the formulation of a definition or description of the Catholic university seems to have come from the IFCU membership and not from the Holy See.

Pursuant to the Tokyo decision to work toward a common and agreed description of the Catholic nature of a Catholic university, four regional meetings were organized to draft proposals for such a statement. Among them was the North American meeting at Land o' Lakes, Wisconsin, USA³. Eight US Catholic universities were represented at that meeting, as were the Pontifical University of Peru, Laval University, Quebec, and the Faculty of Theology of Sherbrooke University, also in Canada. Also present and agreeing to adopt the document were Archbishop Paul J. Hallinan of Atlanta, Germain-Marie Lalonde, C.S.C., Superior General of the Congregation of Holy Cross, Howard J. McKenna, C.S.C., Provincial Superior of the Indiana Province of the Congregation of Holy Cross, and Vincent T. O'Keefe, S.J., Assistant General of the

² Cf. Joseph A. O'Hare, S.J., "The History of the Issue", *Update*, Volume XXVI, Number 4. March-April 1999.

³ For the text of this document and the list of signatories, see Gallin, *op. cit.*, pp. 7-12.

Society of Jesus. All were male and clerical. Noteworthy among the few lay participants were Daniel L. Schlafly, Chairman of the Board of Trustees of St. Louis University, and John Cogley, of the Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, California. The inclusion of these last two suggests that the clerical participants, at that time still so representative of their institutions, already saw the future of their universities being shaped in a different way.

The document that emerged from this conference is brief. It insists on the need to be a true university committed to academic excellence, and therefore having “true autonomy and academic freedom in the face of authority of whatever kind, lay or clerical, external to the academic community itself.”⁴ This was a formulation that would recur often in the subsequent discussion, would be a cause of contention, and would often be blatantly or subtly misrepresented. The document gives very careful utterance to the role that a theological faculty must play within its own field of expertise and in serious dialogue with representatives of other academic fields⁵. While nothing is said explicitly about the way academic freedom is understood, section 5 of the document emphasizes that the essential task of a university is critical reflection and adds that the Catholic university “has the added obligation of performing this same service for the Church.” The university, therefore, “should carry on a continual examination of all aspects and all activities of the Church and should objectively evaluate them.” To this is added the comment that in the recent past the Catholic universities had “hardly played this role at all” and that “it might well be one of their most important functions” in the future⁶. With all the wisdom of hindsight one can well imagine how this passage would have appeared to officials in the Sacred Congregation.

The remainder of this document suggests a focusing of research on “problems of greater human urgency or of greater Christian concern,” the need for the university to serve the public

⁴ *Ibid.* p. 7.

⁵ *Ibid.* pp. 7-9

⁶ *Ibid.* section 5.

good, the importance of focus and integration in undergraduate education, and the qualities of Christian community that should be found on the campus and in the administration⁷. Much, but by no means all, of this statement was later incorporated into successive drafts of the joint IFCU statement.

In September 1968 the Eighth Triennial Congress of the International Federation of Catholic Universities was held at the Lovanium University, Kinshasa, in what was then the Democratic Republic of the Congo. Represented at this congress were sixteen European, eleven Latin American, eight US, six Asian, five Canadian, two African and two Middle Eastern Catholic universities. Also present were Cardinal Gabriel-Marie Garrone, then Prefect of the Sacred Congregation for Catholic Education, a representative of the Pontifical Commission for Justice and Peace, and a number of representatives of national and international agencies for higher education and cultural affairs⁸. The document that this congress produced is even briefer than the Land o' Lakes statement. It is more general in what it says about teaching, research, service, the role of theology, the integration of knowledge, and the Christian quality of life on campus. It is more specific concerning ecumenism (paragraphs 5 and 7), the concern to assist emerging nations (paragraph 8), and the concern to prepare graduates who will be active in social development and the achievement of social justice (paragraph 9).

The most noticeable difference between the two documents is in the way the role of theology in the university is described. While there is much in common between the two accounts of the role of theology in a Catholic university, the Land o' Lakes document carefully uses language and vocabulary that would be understood correctly in higher education circles of the English speaking world, while the Kinshasa document uses a style and vocabulary more specifically that of the Catholic "insider." Thus the latter document

⁷ *Ibid.* sections 6-10.

⁸ The source of this information is Gallin, *op. cit.*, pp. 15-16, which also give the full text of the document produced by the congress, pp. 13-15.

speaks of the “integration of all knowledge in the light of the wisdom of Christian revelation” (paragraph 1), especially mentions “an institutional commitment which includes a respect for and voluntary acceptance of the Church’s teaching authority” (unnumbered paragraph immediately after paragraph 9), and describes the Catholic university as a “center for development and diffusion of an authentic Christian culture” (final unnumbered paragraph)⁹. It is clear that there were two quite distinct sets of sensitivities involved in the choice of language. In the one case it was the concern to protect an already flourishing network of Catholic colleges and universities by marking out their guaranteed space within the US constitutional separation of Church and State. In the other case it was to establish the necessary parameters for Catholic universities (especially those yet to be founded) in a possibly hostile, possibly intrusive political context.

The Sacred Congregation for Catholic Education began to take a stronger lead in the process when it sent out a questionnaire to the Catholic universities and other institutes of higher learning throughout the world in preparation for a congress to be held under its auspices. In May of 1969 an international congress of Catholic universities was held at the Vatican. It was attended by 30 elected delegates representing institutions or associations of higher education, and by a number of official observers and *periti*¹⁰. This congress produced a much longer and more legalistic document. That document became known as “The Catholic University and the Aggiornamento.” It was this congress that formulated the four essential characteristics of a Catholic university that were later incorporated into *Ex Corde Ecclesiae*, namely:

- a Christian inspiration not only of individuals but also of the university community;
- a continuing reflection in the light of Christian faith on the growing treasury of human knowledge;

⁹ Gallin, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁰ For full list see Gallin. *op. cit.*, pp. 34-35.

- fidelity to the Christian message as it comes to us through the Church;
- an institutional commitment to the service of Christian thought and education (later changed to read: “to the service of the people of God and to the human family in their pilgrimage to the transcendent goal which gives meaning to life.”)¹¹

There had been an attempt by the Congregation to classify Catholic universities according to their relationships to ecclesiastical authority. The preliminary survey showed that this could not be done as neatly as had been intended. This problem was acute in the case of the American institutions which had developed in a variety of ways unknown to the European system. The document published by the congress did, however, acknowledge the basic distinction between “those institutions which have a juridical bond to Church authority in one form or another and those which do not.”¹² Estimating that there were about 600 institutions involved of which 143 were thought to be full universities, the document acknowledged that any further classification would be complicated by the plurality of criteria. Nevertheless, this attempt at classification had resulted in one very important point: the acknowledgement that Catholic universities can exist without a juridical bond to the hierarchic authorities of the Church. It is an acknowledgement subsequently denied again and again in practice in attempts by officials of the Congregation to formulate new rules for those institutions that had existed without such juridical bonds – rules that would have assimilated them simply to the category of institutions with such bonds. This was a matter of great concern to the US institutions because of their already established pattern of existence which allowed them to flourish as Catholic institutions precisely under the constitutional principle of separation of Church and State.¹³

¹¹ For the two versions of the text, see Gallin, *op. cit.*, p. 17 and p. 396.

¹² *Ibid.*, p. 18.

¹³ Cf. Charles H. Wilson, “Catholic Colleges and Civil Law: Benefits and Burdens of Government Involvement in Higher Education,” *Current Issues*, Volume 18, Number 1, pp. 3-66.

Having broached the issue, this document then states at length how the necessary autonomy of a university is to be harmonized with the relationship of a Catholic university to ecclesiastical authority. The statement remains very theoretical, acknowledges that the business of a university is “pursuit of the truth without conditions...freedom of research and teaching...limited by no other factor than the truth it pursues.” Moreover, “academic autonomy normally entails administrative autonomy in such things as the selection of faculty...” Pointing to the social responsibility of universities, the document makes the special point that theology as a discipline rests on “the datum...of a revealed message entrusted to the Church... the magisterium as such can intervene... where the truth of the revealed message is at stake,” adding the proviso that such intervention “should respect the statutes of the institution as well as the academic procedures and customs of the particular country.”¹⁴ It is clear that this last proviso was and continues to be of maximal importance to the Catholic institutions of the US where academic customs and procedures were well established on a broad ecumenical basis, and where Catholic and other religiously oriented private institutions were participant in determining them. In discussing in some detail the relationship between the individual theologian and the *magisterium*, the document again acknowledges the special situation of universities without statutory relationships with ecclesiastical or religious superiors, and provides that any intervention must be by due process according to the statutes of the institution and according to the law and usage in higher education in the local setting¹⁵. The remaining sections of this document echo closely the concerns relating to education and culture expressed by *Gaudium et Spes* of Vatican II, especially the freedom needed from intrusive controls by totalitarian regimes.

As though to pursue this theme, a second international congress was held in Rome, again under the joint auspices of the Congregation for Catholic Education and the International Federation of Catholic Universities, in November of 1972. This

¹⁴ Gallin, *op. cit.*, pp. 18-20.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

Congress issued a statement entitled “The Catholic University in the Modern World,” evidently echoing the title “The Church in the Modern World,” which had come to be the commonly used designation for *Gaudium et Spes* of Vatican II. Reiterating the four essential conditions of a Catholic university, this document states explicitly that “All universities that realize these fundamental conditions are Catholic universities, whether canonically erected or not.”¹⁶ The following paragraph fleshes out this claim by describing the institutional commitment to the Christian message, the attitudes, ideals and principles that should inform university activities, and the vitality of Catholicism operative in the university scholarly community, all without specifying any juridical bond to the hierarchy.

Besides repeating much material from *Gaudium et Spes*, the document discusses governance and autonomy, emphasizing the need to adapt to “wide diversities, the laws of various states, and to local conditions.”¹⁷ Concerning relations with the Catholic hierarchy, it is stated that in view of the service they render to Church and society, the Catholic universities can expect inspiration, encouragement and support from the hierarchy in carrying out their difficult task. The universities on the other hand will try to promote frank and confident collaboration with the Church.¹⁸ It is noteworthy that the choice of terms here anticipates the later discussion of the relationship with the hierarchy as *communio*, the sharing of a common task or responsibility in which the partners have their various particular competences to contribute to a common goal. There follows a more particular discussion of the relationship of theology in the universities to the *magisterium* of the Church, acknowledging the delicacy and complexity of this relationship and quoting Pope Paul VI:

The Magisterium knows that without the help of theology it could no doubt preserve and teach the faith,

¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

but it would hardly attain to that degree of richness and depth which it needs in order to accomplish its task fully.¹⁹

The document notes that in teaching Catholic theology, theologians must present the authentic doctrine of the Church, and take account of the maturity and previous preparation of the students, but in research they must be able to “pursue their discipline in the same manner as other research scholars.” They must be free “to publish and defend their research on a scholarly level, and to study theological sources, including pronouncements of the teaching Church, with the full freedom of scholarly research.”²⁰ It is noteworthy that while much else in the document was later to be incorporated into the canons of the 1983 Code and into the text of the Apostolic Constitution of 1990, no subsequent official document has explicitly acknowledged such a clear statement of the academic freedom of the theologian. Even when defining conditions for episcopal intervention in the next several paragraphs, the text states,

...unless statutory relationships permit it, this will not involve a juridical intervention, whether direct or indirect, in the institutional affairs of the university, whose responsibility it is to take necessary and appropriate means to maintain its Catholic character.²¹

All of this corresponded not only with the expectations and claims of the US colleges and universities, but also with the actual practice of relationships between the institutions and their local ordinaries. The document was, however, less than satisfactory to the Sacred Congregation. A 1973 letter was sent from Cardinal Garrone “To Presidents of Catholic Universities and Directors of Catholic Institutions of Higher Learning.” The thirty seven cardinals and bishops, who met in plenary assembly of the Congregation in April of that year, had found the 1972 document “a considerable

¹⁹ Quoted *ibid.* p. 54, from AAS 58 (1966) 892-893.

²⁰ Gallin, *op. cit.*, pp. 54-55.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

improvement” on the document of 1969, and considered it “valid but needing improvement.” The document was to be more explicit on two specific points:

(1) on the necessity for each Catholic university to set out formally and without equivocation, either in its statutes or in some other internal document, its character and commitment as “Catholic”;

(2) on the necessity for every Catholic university to create within itself appropriate and efficacious instruments so as to be able to put into effect proper self-regulation in the sectors of faith, morality and discipline.²²

While these were scarcely the central issues that proved so intractable for the US schools, the requirement of a clear constitutional statement that the institution is Catholic does touch on the difficulties of the New York schools in the context of the Blaine amendment and McGeorge Bundy criteria for the receipt of public funds by private institutions of higher education. Four further points were made by the Congregation: (1) the official version is the French, (2) the document must be taken as a whole, autonomy of teaching and research not being taken out of context, (3) the document was not to be circulated without the Cardinal’s letter attached, and (4) institutions without statutory bonds are by no means “removed from those relationships with the ecclesiastical hierarchy which must characterize all Catholic institutions.”²³

While none of the parties would have denied this last point, the issue that was emerging as central in the discussion was the nature and parameters of those relationships with the ecclesiastical hierarchy. This was what was left undefined and therefore open to very varied interpretations. In fact, the very vagueness of the statement about relationships with the ecclesiastical authority was

²² *Ibid.*, p. 60.

²³ *Ibid.*, pp. 59-60. Cf. also the comment on this in O’Hare, *op. cit.*, p. 2.

satisfactory in the US context, because it matched the unspoken understandings in place. The Catholic universities and colleges were well content to leave the matter there. In 1974, however, a further letter from Cardinal Garrone inquired officially what was being done about the required further improvements to the document on the Catholic universities. In 1975 the schools, even those who had no ecclesiastical faculty, also received a request for help in formulating a new academic law for ecclesiastical faculties, which later resulted in the Apostolic Constitution *Sapientia Christiana*.²⁴ This was in relation to the projected revision of the Code of Canon Law, and seemed to carry an implication that non-ecclesiastical theology faculties were going to be involved in the legislation in some way. This was troubling on the American scene, given the legal context with relation to constitutional separation of Church and State.²⁵ At this stage a statement was made on behalf of the College and University Department of the National Catholic Educational Association (which later returned to its original name, Association of Catholic Colleges, adding the universities into the title, Association of Catholic Colleges and Universities). This statement by Msgr. John F. Murphy, then executive director of the association, set out the “Relations of American Catholic Colleges and Universities with the Church” in the context of the civil laws governing higher education.²⁶

Developments after the Congregation took the Initiative

Meanwhile, in 1974 Cardinal Garrone had also written to the US bishops’ conference about the movement among the institutions to set up separate corporations for the sponsoring congregations and for their colleges, the college property being vested in most cases in the governing board of the college or university. This letter inquired why religious colleges were being “given away,” and whether the transfer to boards that were increasingly composed of lay members

²⁴ For full text, see Gallin, *op. cit.*, pp. 87-127

²⁵ See Gallin, *op. cit.*, pp. 63-64 for the implications and the sensitivities expressed at the time.

²⁶ *Ibid.*, pp. 71-86.

meant the colleges were no longer Catholic.²⁷ This was seen in the US as offensive. Reflection on *Gaudium et Spes* of the Second Vatican Council had prompted vigorous development of lay leadership and keen awareness of the baptismal vocation to be active in the world. This had influenced the various drafts concerning the nature of a Catholic university. It seemed very strange in the US that transfer of leadership to the laity should be equated by the Roman Congregation with secularization or loss of the Catholic identity.²⁸

In response to this inquiry, Cardinal Bernardin as president of the NCCB appointed an LCWR/CMSM/bishops' committee to survey the colleges and universities and assess what was happening. The committee met once. Because the institutions were not directly represented but only indirectly through the major superiors of the sponsoring congregations, Msgr. John F. Murphy, as executive director of the college and university association, asked to be included. Though he was told he might be there as an observer, in fact the committee never met again. In 1977 Cardinal Garrone's letter of inquiry was referred to the Institute for Constitutional Affairs at the University of Notre Dame. In a 1979 address at the Catholic University of America, Pope John Paul II, after the conventional remarks one would expect on such an occasion, made a point of repeating the admonition from Garrone's 1973 letter: "the Church asks these institutions, your institutions, to set out without equivocation your Catholic nature."²⁹ Among those who had followed events closely, he caused more than a little consternation by backing this up with a reference to *Sapientia Christiana*, the document governing seminaries. The next sentence, while sufficiently general, nevertheless underscores the continuing preoccupation of the Holy See:

²⁷ Oral testimony of Alice Gallin, OSU.

²⁸ For an account of the reasons for the move to separate incorporation and more lay membership on the boards of trustee, see Alice Gallin, OSU, *Independence and a New Partnership in Catholic Higher Education*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1996, *passim*.

²⁹ Gallin, *American Catholic Higher Education*, p. 131.

If then your universities and colleges are institutionally committed to the Christian message, and if they are part of the Catholic community of evangelization, it follows that they have an essential relationship to the hierarchy of the Church.³⁰

It would have been difficult no doubt for the pontiff or those who wrote his speeches to have any sense of the impression that might be given to non-Catholic America by the expressed assumption that Catholic universities “are part of the Catholic community of evangelization.” To many Americans that would class the Catholic institutions with fundamentalist bible colleges that might forbid, for instance, discussion of evolution in biology courses. This particular speech of Pope John Paul II demonstrates the importance or rhetorical nuances in the entire negotiation between Rome and the US on the definition of the Catholic university and its relationship with the hierarchic Church.

Two years after the Holy Father’s visit to the Catholic University of America, the US bishops issued a statement on *Catholic Higher Education and the Pastoral Ministry of the Church*.³¹ Recognizing that the challenges of maintaining the religious identity of institutions of higher education are shared by colleges of other Christian and other religious affiliations, this statement addresses the pastoral dimension of the Catholic higher education effort. It refers with approval both to the 1972 Congress document and to the 1976 ACCU statement. It makes a point of the responsibility of trustees, administrators and Catholic faculty members for maintaining the Catholic character of the institutions, within guidelines provided by the Second Vatican Council, adapting the exercise of that responsibility to modern circumstances and acknowledging academic freedom.³² The document identifies as one of the key components of Catholic higher education the maintaining

³⁰ *Ibid.*, p. 132.

³¹ *Ibid.*, pp. 137-138.

³² *Ibid.*, pp. 139-143.

of the liberal arts for “ an integral view of human existence” against the erosion caused by early professional specialization.

In relation to theology it is noteworthy that the emphasis in the bishops’ document is not on orthodoxy but on the more basic challenge of keeping the Catholic theological tradition present in the curriculum. This touches the core of what is characteristically valuable in the American four-year baccalaureate pattern in the Catholic colleges and universities. Unlike the European and Commonwealth patterns, this structure enables the Catholic institutions to offer a philosophical and theological formation to all students, whether their career goals are in medicine, law, engineering, politics, economics or any other field. The bishops’ pastoral concern is that this precious asset not be lost under pressure of increasing time demands from the specializations, or under the influence of the major prestigious graduate schools where theology was more and more giving way to religious studies seen as a branch of the social sciences. When, therefore, the bishops’ exhortation touches the question of orthodoxy and communion with the hierarchic Church, they are content merely to quote from the earlier documents.³³

All the documents and discussions of this period concerning the Catholic university in the US were permeated with the keen awareness that the new code of canon law was in process of preparation and that there was a proposal to add a section governing Catholic universities. There had been no such section in the Code of 1917. When the first official draft was circulated in 1978, ACCU commissioned a critique by American canon lawyers and sent it to Cardinal Garrone with the endorsement of the ACCU board. The revisions made in response proving unsatisfactory, ACCU sent a second critique in 1980. The critique of 1978 made the points that:

- there was no evident need to introduce these new canons into the code;

³³ *Ibid.* pp. 141-143

- in reiterating the teaching of Vatican II's *Gravissimum Educationis*, no. 10, the new Canon 58 (as it was then numbered) conspicuously omitted the reference to academic freedom;

- Canon 59 (as it was then numbered) contravenes the principle of subsidiarity by ruling that a university may only bear the name "Catholic" if erected by hierarchic authority or explicitly granted the name by hierarchic authority;

- proposed Canon 60 does not acknowledge the primary responsibility and co-responsibility with the bishop of those in the university for its Catholic character (another formulation of the *communio* issue):

- the requirement of a "canonical mission" in proposed Canon 64 was uncertain in its import, could be "an intolerable intrusion into the ordinary academic governance of Catholic institutions of higher studies," would be impossible to implement in the process of hiring, and was in any case quite unnecessary as the bishop has the authority without this canon to declare someone "unsuitable for teaching the Catholic faith"³⁴.

The recommendations sent to Rome by ACCU in 1980 begin by describing the diversity of the US higher education institutions and state further:

The present and traditional relationships of the Catholic colleges and universities to the local churches and the religious institutes largely avoid the formalities of direct juridical and canonical bonds. Over several generations the present relationships have proved to be practically desirable and exceptionally fruitful. In the past few years these relationships have been strengthened, and the service of the institutions to the Church and their communion with the Church have been deepened. This has come about because of the clearer definitions of purpose and identity and the greater dialogue with the bishops, both in the local churches or provinces or

³⁴ *Ibid.*, pp. 162-164.

states and at the national level, in the Committee of Bishops...and Presidents³⁵...

Having set the stage in this way ACCU's response to Rome of 1980 repeats the earlier critique:

- the canons are inadvisable (with the addition that "the entire academic enterprise of the 211 member institutions – and thus their Catholic witness and presence in American society – will be needlessly placed in jeopardy by the proposed chapter of canons," which several paragraphs then explain in detail);

- the proposed canon (now numbered 763) restricting the use of the title Catholic to ecclesiastically sponsored or formally designated institutions subverts not only the present established pattern but the principle of subsidiarity;

- the proposed Canon 765, n° 2, "introduces direct and formal intervention of extrinsic ecclesiastical authority into the internal governance of the institution in order to dismiss a professor from office, without any indication of a procedure, administrative or judicial, to be followed." This is simply impossible because in the US customary law regulates such matters in some detail;

- the innovation of requiring a *missio canonica* for professors of theology in non-ecclesiastical faculties (now numbered Canon 767) contradicts the requirement of Canon 765, n° 1, which directs that the appointment of professors should follow the particular statutes of the individual institution; it was, moreover, unnecessary because adequate provision for guarding orthodoxy was already made by proposed Canon 765, n° 2³⁶.

As it became clear that no serious consideration was being given to the American responses of 1978 and 1980, a five-person delegation from ACCU went to Rome to seek audience with Pope John Paul II in person. Those involved were: Alice Gallin, OSU, then Executive Director of ACCU, who headed the delegation; Bishop James Malone, then vice president of the NCCB and acting as their representative on the delegation; Theodore Hesburgh, CSC, of the

³⁵ *Ibid.*, pp. 167-168.

³⁶ *Ibid.*, pp. 168-172.

University of Notre Dame; Rev. Frederick McManus, who was then chair of the ACCU board; and William Byron, s.j., at that time president of Scranton University. They went to Rome prepared each to present a different portion of the report they had already sent in writing to the Congregation and to the Holy Father. On arrival on March 13, 1982, they were told that their appointment with the Holy Father for March 15 was not confirmed, and that they should arrange a prior visit with Cardinal Felici, who was then head of the commission for the revision of the code of canon law. They did this, but were told they must first talk to Cardinal Felici's assistant, Bishop Lara, which they did, receiving a very cool hearing. In response to their explanations of the American system and the difficulties there would be in the implementation of the canons, they were simply told, "Oh, you'll manage somehow." By March 17 they still had no word of their meeting with the Holy Father. Hesburgh had to leave at that point, being one of those designated to witness the elections in El Salvador to ensure honesty in the process. On that same evening they received word that the Holy Father would see them the next morning at 11.30 a.m.³⁷ The visit proved less than satisfactory in that they had no opportunity to present their case to the Holy Father in person because he anticipated them, saying he had learned all about the matter from Cardinal Felici.³⁸ In any case the text they had sent ahead to the Holy Father had not been passed on to him.

After the new Code of Canon Law

In 1983, the Revised Code of Canon Law was promulgated still containing the problematic canons, with the change from *missio canonica* to *mandatum*, a term that had no specific definition. In the US colleges and universities few people paid much attention to the new canons as they were so alien to the system and had no advocates for their enforcement. The major new US commentary on the new

³⁷ From personal notes and recollections of Alice Gallin, OSU.

³⁸ From personal recollections of Frederick McManus.

code³⁹ carried an unsigned introductory article to these canons, now numbered 807-814. Though unsigned, the article claims to be based on a memorandum prepared for college presidents by Frederick McManus and other canonists at the request of ACCU.⁴⁰ It began with the question whether they were applicable to most of the colleges and universities of the US. The article gave three reasons for raising the question:

(1) The canons were evidently designed for a system of higher education very different from that in the US;

(2) The canons, especially C. 812, were based on nineteenth century European needs to protect theology faculties from hostile government interference whereas in the US that protection is provided by the constitutional separation of Church and State;

(3) With no juridical or canonical ties to the hierarchy, the US institutions of higher education are not public juridical persons according to the definitions of the Code itself. The article does not answer its own question but suggests a good case can be made for non-applicability.⁴¹

In practice, the colleges seem to have assumed non-applicability.

Meanwhile, since 1980 the Congregation for Catholic Education had been developing its own document to define the Catholic university. After the promulgation of the new code this document began to be referred to as implementing the new canons. After a 1983 preliminary draft circulated to a limited circle of *periti*, a 1985 *schema* was sent to all bishops and university presidents. In the US, ACCU collated the responses from the presidents and USCC collated the responses from the bishops. The standing committee of

³⁹ *The Code of Canon Law: a Text and Commentary*, ed. James A. Coriden, Thomas J. Green and Donald E. Heintschel. NY: Paulist Press, 1985.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 572.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 571-572.

bishops and presidents, which had been formed in 1974 at the initiative of ACCU, offered a forum where the two sets of responses could be exchanged and discussed. In 1986 the responses were submitted to the Congregation which received 650 responses from various parts of the world. A new draft was circulated in 1988 and a meeting of ninety university presidents and forty bishops was convened in Rome for eight days in April, 1989. The board of directors of ACCU selected the eighteen presidential representatives from the US and the NCCB designated four bishops. There were also *periti* present.⁴²

The *schema* of 1985 introduced the idea that the document to be produced must be divided into two parts, a preamble and a set of norms, “as is generally expected of pontifical documents of this kind.”⁴³ It also proclaims itself a pure working document and invites “comment in full freedom on its effective suitability,” acknowledging the need to take into account the diversity of situations and experiences, and expressing optimism about “a qualified and public presence of Catholic thought in the modern world.”⁴⁴ While describing the “ecclesial” (not the ecclesiastical) function of the Catholic university, it is quick to find a “particular relationship with the pastors of the Church who have the task of being authentic teachers of the faith for their faithful.” On the other hand this is the first time in the sequence of documents here reviewed that a bond with the People of God and the Christian vocation in the world (two favorite phrases of Vatican II) are mentioned.⁴⁵ The task for promoting and safeguarding the Catholic character of the institutions is here presented as equally the task of members of the institution and of the pastors of the Church, quoting a saying of Pope Paul VI on the *magisterium*.⁴⁶ The document discusses the role of the university in the mission of the Church and its role in society, the latter in terms of dialogue between faith and

⁴² Gallin, *American Catholic Higher Education*, pp. 189-190.

⁴³ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 191-195.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

science and between faith and culture, and in terms of promotion of values.

The norms in this document are in 49 articles, many of them subdivided, in eight chapters on the nature and objectives, the relationship to the hierarchic Church, the classification of Catholic universities, the academic community, the curriculum, pastoral care, inter-institutional planning and cooperation, and Catholic presence in the university and cultural world in general. As the document itself acknowledges,⁴⁷ many of the items in this very long list of norms come directly or indirectly from the document of 1972. Others, however, would clearly not have encountered general agreement among those who gathered in the Congress in Rome which produced that earlier document. For example, the classification of Catholic universities into those erected by the Holy See, those approved officially by episcopal conferences, those run by a religious congregation or other canonical entity, those “which are Catholic by reason of a common decision by those concerned,” and other institutes of higher studies, insist that the penultimate category are Catholic “on condition that they have a juridical connection with the diocesan Ordinaries concerned.”⁴⁸ Another example is the requirement that teachers must be “distinguished by integrity of doctrine and uprightness of life” and are to be dismissed if this is not the case, according to juridical procedures to be put in place in the statutes or equivalent documents of every Catholic university.⁴⁹

Altogether these norms cover everything from the attitudes to be expected of non-Catholic students to the encouragement of eminent Catholic scholars to undertake research and teaching in non-Catholic universities. The norms cover both general principles and some regulations in minute detail. Comment on them and the collating of comments from various sources was a vast undertaking. In 1986 the US institutions sent three sets of comments: a synthesis of the responses received from Catholic college and university

⁴⁷ *Ibid.*, p. 213, *endnote 1*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 207-208.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

presidents prepared by Alice Gallin, OSU, a response of the Board of Directors of ACCU, and a statement of the presidents of 14 leading US Catholic universities to which the rector of Laval University in Quebec also added his endorsement.

The first of these three documents explained first the demographics, finances and legal status of the American institutions, with special reference to the existing case law, concluding:

You will understand from the above description of our situation in the United States why most of those responding would find it more advantageous to the work of the Church in American Higher Education if this kind of juridical document were not issued at all.⁵⁰

The summary refers to the general satisfaction with the document of 1972, the ACCU statement of 1976, and the American bishops' pastoral letter of 1980, *Catholic Higher Education and the Pastoral Mission of the Church*. On the norms proposed in the 1985 document, the replies point to a number of items that are either unnecessary or unenforceable. They point out that by the definitions the norms give of the various categories of universities hardly any of the 235 US Catholic colleges and universities then in existence would qualify as Catholic, although all were *de facto* recognized by their bishops. Objections are raised to the required dismissal of teachers found lacking in orthodoxy or uprightness of life and to the hiring and firing of theologians on different criteria from those in use in other academic fields. Similar objections are raised to the requirement that the presidents of the institutions must be Catholics. Finally, some of the responses found the ecclesiology of both the Preamble and the Norms inadequate and unclear, the ecumenical dimension notably absent, and the spirit and content of *Gaudium et Spes* effectively ignored.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 268-272.

The response submitted by the Board of Directors of ACCU, makes the following points:

- there is inadequate acknowledgement of what a university is;
- there is inadequate acknowledgement and appreciation of the role of the religious congregations in the colleges and universities;
- the categories of Catholic universities are described so that none of the US institutions fit into them;
- the specific context of Catholic higher education in the US needs to be taken into account.⁵²

The statement by the fifteen presidents of leading universities made the principal point that the *Schema* published in the form it then had would not promote its stated objectives, which objectives these presidents heartily endorsed. One reason for this was the way it would be perceived by outsiders to the Catholic tradition; direct ecclesiastical control would lead to a question whether these institutions were authentic universities, and in particular whether academic freedom could truly be assumed in them. Granting the right and duty of vigilance of the local ordinary and of the episcopal conference concerning orthodoxy and the Catholic character, these presidents maintain that it is more effectively exercised in the existing system. This group also concludes that the document of 1972 provided a better instrument for the purpose in mind.⁵³

Two years later, in February 1988, a summary of the global response was circulated. According to the tabulation in that summary, 32 responses from presidents expressed general agreement, 53 expressed general agreement with some indication of changes needed, 20 were ambiguous in their evaluation, 136 were critical and had suggestions for major changes (US and Canada together accounting for 85 of these, Asia and Oceania for 25, Latin America for 10 and Europe for 6), 36 urged that no document be

⁵² *Ibid.*, pp. 276-277.

⁵³ *Ibid.*, pp. 279-283.

published (US and Canada accounting for 27 of these (Asia and Oceania, Europe, and Latin America for three each). Among the episcopal conferences which responded, 13 had serious criticisms and 9 were favorable with minor suggestions. Among responses received from individual bishops, 16 were largely favorable, 2 assumed the *Schema* referred only to canonically erected institutions, and 38 had serious concerns. Few religious congregations responded corporately, but the majority of those who did had serious concerns.⁵⁴

Noteworthy among the responses received from bishops are:

- the need to allow the Catholic universities truly to be in the full sense universities;
- an expression by many that they favor an exercise of “vigilance” that fully respects the autonomy of the institutions rather than any juridical link;
- the desire that the norms in the final document should enunciate general principles, leaving specific application to episcopal conferences.⁵⁵

In November of 1988 a revised draft was circulated incorporating some of these responses. It was very much longer than the first (almost three times as long) and the norms now contained 72 articles with innumerable subsections. This draft states that the Church can:

Recognize as Catholic those universities established by religious institutes and other juridical persons, or by associations of lay people, whether public or private (Norms, Chapter II, Art. 8).

What this recognition means in practice is further clarified:

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 293-299.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 317-319.

No university, even if it is in fact Catholic, may have the phrase “Catholic University” in its official title except by consent of the competent ecclesiastical authority (Norms, Chapter II, Art. 10, N° 1)⁵⁶.

This caused no concern in the US because the only university with the word “Catholic” in its title is The Catholic University of America, which is pontifical. Nevertheless, the following sections, dealing with universities “Catholic in inspiration” but not canonically established, contain considerable ambiguity concerning the relationship with hierarchic authority. In the chapter dealing with the Catholic university within the Church, two new articles were introduced:

The primary responsibility for maintaining and promoting the Catholic identity of the university rests with the university itself. While this responsibility is entrusted principally to university authorities, it is shared in varying degrees by all members of the university community (Chapter III, Art. 27, N° 1).

Should problems arise concerning the Catholic identity of the University, whether doctrinal, disciplinary, or pastoral, the ecclesiastical authority will confer with the university authorities, along with the major superiors of any religious institutes involved, in order to find a satisfactory solution (Chapter III, Art. 28, N° 2)⁵⁷.

The following paragraph is careful to guarantee on the one hand that, if a solution cannot be found, the bishop has the right and duty to intervene; and on the other hand, that this intervention must take into account the type of institution and its statutes and regulations as well as the established academic practices.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 356.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 362.

This draft, which so obviously made accommodation to many of the responses that had been sent in, was circulated in its turn and discussed by six separate groups around the world, whose summaries were then brought to an international meeting convened in Rome by the Congregation, attended by ninety presidents (including eighteen from the US, selected by the ACCU board) and forty bishops (including four from the US designated by the NCCB). Significant recommendations of this international meeting were:

- that any norms to be included in the final document be few and general, leaving specific application to bishops' conferences;
- that freedom of research and teaching be respected, and especially that the distinction between evangelization and the work of a Catholic university be recognized;
- that the document should follow *Lumen Gentium*, not equating the Church with the hierarchy;
- that the Catholic identity of the institution is primarily the responsibility of the university itself, and that the document should be reviewed by both canon lawyers and civil lawyers appointed by bishops' conferences in each region;
- that relationships between the universities and Church authorities should be pastoral and characterized by trust, cooperation and continuing dialogue;
- that nothing in the document should extend the scope of the existing canons and that it would be inappropriate to repeat the canons in this document;
- that fidelity to the *magisterium* does not preclude speculative theology even in the theological formation of lay people;
- that indoctrination and proselytism must be avoided.⁶³

A papal address to this assembly concerned the broad cultural and social issues facing the Catholic universities, located the challenge within the parameters of the two great constitutions of Vatican II on the nature and role of the Church, and expressed general encouragement. The only more specific note in that address was the repetition of the statement the Holy Father had made at the

⁶³ *Ibid.*, pp. 381-383.

Catholic University of America in 1979, that the Catholic universities have an “essential relationship with the hierarchy of the Church”. Neither on this occasion nor in the earlier address did he specify how that essential relationship plays out in practice.⁶⁴ This address avoids the term “juridical.”

Three months later a further revised *Schema* was circulated. It was barely eighteen pages long, including three pages of footnotes referring to ecclesiastical documents and some canons. The document is in two parts, a discursive part and a set of norms. Part I describes in a broad sweep the identity of a Catholic university, the role of the Catholic university in society and its role in the Church and, finally, the mission of the Catholic university. The general norms have only seven articles. While remaining for the most part very general, they do indeed address the concerns that prompted the vast elaboration of articles in the two earlier drafts. There is nothing in this draft that would be unworkable in the US context. Canon 812 is conspicuously absent from the text of Part I, from the General Norms of Part II, and from the footnotes, in other words from the whole document.⁶⁵ It is clear that this final draft of the *Schema* responded fully to the comments synthesized from the worldwide consultation of both bishops and presidents, giving a sober assessment of what would be in the best interests of the Church in their countries.

The Apostolic Constitution and the Local Ordinances

This draft disappeared without a trace, and one year later the Apostolic Constitution, *Ex Corde Ecclesiae* was promulgated. Although more legalistic in tone and substance than the last, ill- fated draft, the Apostolic Constitution was relatively short (24 pages). Part I incorporates much of the earlier refinements and amendments. Part II contains only seven General Norms (though these are extensively subdivided) and four Transitional Norms. The mandate, however, is back in the text (General Norms, Art. 4, N° 3), with a footnote

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 385-393.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 395-412.

referencing Canon 812.⁶⁶ For the English speaking world the style and tone of the document is alien. It does not reflect reality in this culture as did the penultimate draft. Nor does it have the elegant simplicity of that draft.

In spite of this, when the Apostolic Constitution was promulgated it met a fairly enthusiastic reception in the US. Conferences were held about it⁶⁷, lectures were given, groups studied it. Moreover it prompted a fresh round of studies and discussions about the Catholic character and identity of Catholic universities.⁶⁸ The general consensus was that the philosophy of Catholic higher education and of the research potential of the institutions as presented in Part I was very positive and inspirational and would be helpful to the institutions. There was also an optimistic sense that the General Norms posed no threat to the institutions because according to Article 1, N° 2, they were to be applied concretely at the local and regional levels by episcopal conferences, taking into account existing statutes of the institutions and civil law. This seemed to provide adequately for the adaptation to the situation of US Catholic colleges and universities.

Meanwhile, under pressure from Rome, the NCCB established an *ad hoc* committee of six bishops and eight college presidents with some resource persons and staff under the chairmanship of Bishop John J. Leibrecht of Springfield Cape Girardeau. This committee was to draft the US ordinances to be presented, after wider consultation, to the general assembly of the NCCB for a vote, and after a positive vote to be sent to the Congregation for Roman approval. Only the bishops on the

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 430, 437.

⁶⁷ E.g. the Georgetown University conference which gathered representatives from various universities and from the professions and public life, issuing in the publication, *Catholic Universities in Church and Society. A Dialogue on Ex Corde Ecclesiae*. Ed. John P. Langan. Washington, DC: Georgetown University Press, 1993.

⁶⁸ E.g. those at the University of Notre Dame, which issued in the volume, *The Challenge and Promise of a Catholic University*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.

committee could vote, according to NCCB and canonical requirements, but the presidents had the right of voice on the committee and were indeed both vocal and active. The pattern of this committee was taken from the already existing standing committee of USCC known as the Bishops and Presidents Committee, which had been the point of contact between the universities and colleges on the one hand and the bishops' conference on the other.

A first draft of ordinances in 1993 had met such general disapproval that it was promptly dropped by the committee, and it was evident that a great deal of dialogue between bishops and presidents was necessary before there could be a realistic drafting of ordinances which the presidents would see as workable and the bishops would be prepared to present to Rome. To aid this process Terrence Toland, s.j., who had not only been a president himself but had very extensive experience of Catholic higher education, was appointed as the principal staff person to the implementation committee. Father Toland took the initiative to travel to the Catholic colleges and universities all around the country, persuading bishops and representatives of the institutions to meet in a friendly context to talk about the Apostolic Constitution and the situation of the American schools. At first these meetings took place only between each diocesan ordinary and the presidents of institutions in that diocese. Gradually it became evident that more of the leadership of each institution needed to be involved, and this seemed to add some warmth and reduce the tension in the meetings. It also became evident that it was helpful in some places to group several ordinaries and the institutions in their diocese.

For several years, Father Toland was constantly on the road fostering these meetings. They became very productive in building a high level of mutual trust based on better understanding. It became evident that communication between the bishops and the colleges since the Second Vatican Council had left much to be desired. This was not a matter of deliberate avoidance, but rather one of everyone concerned being extremely busy, and no one realizing the extent of the changes in society and Church with consequent challenges to Catholic higher education that had never been met before.

On the basis of this groundwork a new draft for the ordinances was produced with much consultation and trial and error, finally resulting in the Application presented to the bishops' assembly in November 1996, and passed by them in a vote of 224 to 6, known to be the largest majority they had ever attained. This was due in large measure to the tireless diplomacy and skill of Bishop Leibrecht who negotiated compromises and adjustments until a general consensus of presidents and bishops was achieved. The document⁶⁹ was pastoral in tone, very brief, and reflected in part the final draft of the *Schema*. It was not divided into two parts, nor did it have a list of ordinances in juridical form. At the end of each section it incorporated the expectations that followed from the understanding of what that section had described as constitutive of the Catholic university or college. After quoting the key issues of the Apostolic Constitution, the Application deals with trust between university and Church authorities, close and consistent collaboration between the two, and continuing dialogue between the two.

The concession that achieved such a high majority positive vote in the bishops' conference was the insertion at the insistence of Cardinal Bevilacqua of Philadelphia (who was not at that time on the committee) of footnote 7, which indicated that the mandate of canon 812 would be the subject of further study by the NCCB. When the document was passed and sent to Rome, there was general celebration over the successful conclusion of the process in a manner that would not prejudice the standing and survival of the US Catholic institutions. The celebration was premature. In the early summer of 1997, the NCCB received an answer from Rome, thanking them for the "first draft", and setting out a rather lengthy list of items to be covered in juridical ordinances that should form a second part of the Application. Special attention was drawn to Canon 812, but reference was also made to a broad network of canons not actually referenced in the Apostolic Constitution itself. Especially troublesome among these was the requirement that presidents and

⁶⁹ 'Ex Corde Ecclesiae': An Application to the United States", *Origins*, November 28, 1996. Vol. 26, N° 24, pp. 331-334.

theology teachers make the profession of faith and take the oath of fidelity that Canon Law requires of Church officials.⁷⁰

This last mentioned addition caused particular concern in the US because of the terms of the constitutional separation of Church and state as they apply to public funding for private institutions of higher education, both at the federal and at the state level. The implication of such a public profession by the incoming president would be that that individual functioned as a church official, causing a range of problems with respect to public funding that differ in their exact specification from state to state in the US.⁷¹

In face of the many problems caused by this 1997 answer from Rome, the NCCB now appointed, at the request of Bishop Leibrecht, a canonical subcommittee to submit a report to the implementation committee setting out how the Roman requirements might best be met with the least damage to the status of the US schools. The subcommittee was headed by Cardinal Anthony Bevilacqua of Philadelphia. It included Cardinal Adam Maida, who was also a member of the implementation committee, two other bishops and one monsignor. All held degrees in canon law and had some experience of Roman procedure. Two had the double qualification in canon law and American civil law. This subcommittee worked on successive drafts, in consultation at intervals with the implementation committee, to produce a proposal for a new application document incorporating all the Roman requirements of 1997 in as "benign" a form as possible for the context of the American institutions.

It became well known that considerable pressure was being exerted by officials not only of the Congregation for Catholic Education headed by Cardinal Pio Laghi, but also by the Congregation for the Doctrine of the Faith headed by Cardinal Josef

⁷⁰ See Canon 833 and commentary in Coriden *et. al.*, *op. cit.*, pp. 585-586.

⁷¹ Cf. Blaine amendment, McGeorge Bundy funds and case law, as summarized in Charles H. Wilson, "Catholic Colleges and Civil Law", *Current Issues in Higher Education*, Vol. 18, Number 1, Fall 1997, pp. 3-66.

Ratzinger, to persuade the American Bishops to vote on this proposal and pass it in November 1998. With the full backing of the implementation committee, Bishop Leibrecht did not present it to the administrative committee of NCCB as an agenda item for a vote, because there had been no time for consultation with the colleges and universities on this draft. He did, however, present it as an information item.

At the November meeting it was explained by Cardinal Bevilacqua. Seventeen bishops had notified their intent to speak to it, though only thirteen of them had an opportunity before the discussion was cut off for lack of time. Almost all of those who spoke maintained that this type of juridical implementation would not be workable in the American context. In particular, Bishop D'Arcy of South Bend declared that the mandate was simply not appropriate, claiming that Cardinal George of Chicago (who was in the hall when this was said) had privately agreed with him on this. Archbishop Weakland of Milwaukee proposed that instead of further rounds of consultation on issues which had all been thoroughly discussed before, the bishops should simply say to Rome once again in November 1999 that this juridical approach is not the right way to achieve the professed purpose in the US. Archbishop Quinn, retired archbishop of San Francisco, referred to precedents in US Church history of bypassing the Congregations by a direct appeal to the Holy Father. Several other bishops expressed their satisfaction with what had been achieved by the ongoing dialogues between the bishops and the institutions, and said emphatically that nothing should be allowed to destroy or undercut the trust and collaboration now in effect.⁷²

In February 1999, the board of ACCU passed a resolution asking the implementation committee to propose that the NCCB resubmit the document of 1996 requesting approval for a five year *ad experimentum* use of this application. At the annual meeting, which followed the board meeting, a presentation of Cardinal George and the subsequent discussion both suggested another approach, so that at

⁷² Personal notes of Monika K. Hellwig, verified by comparison with others also present.

the business meeting of the Association the board resolution was not put to the membership. Instead the Association, through its executive director, Monika Hellwig, and the executive committee of the board began to develop suggestions for an alternative way of responding as closely as possible to the Roman requirements while avoiding the problems inherent in the Bevilacqua proposal.

As this was happening, a storm of inaccurate reports came out in the press and media, causing not a little trouble to all concerned. The Bevilacqua proposal was distorted in these reports to portray an imminent take-over of the governance of the colleges and universities from their boards of trustees. Less well-informed faculties, board members, benefactors of the colleges and well-wishers rang the telephones off their hooks with anxiety. In some places non-Catholic board members resigned or offered to resign quickly to save the schools embarrassment. Representatives of secular faculty associations made unsolicited offers of help in defending the Catholic schools against inroads on their academic freedom. It was necessary for the ACCU staff to spend a good deal of time trying to set the record straight with the media and with people who called from the schools themselves.

At this time the steady progress of the negotiations was also greatly hampered by voices and pens of the extreme right within the American Catholic population. Many of them could not accept that the Bevilacqua draft was a report to the implementation committee, not a proposal by the committee for a vote of the NCCB. Although comments on this draft had been requested by Bishop Leibrecht on behalf of the committee as part of the process, the ACCU board resolution and the subsequent responses sent in by presidents and others were all dubbed acts of rebellion, infidelity and anti-clericalism by the right wing religious press.

In the midst of this, a formula of implementation was drafted that received the virtually unanimous assent of the ACCU membership, was endorsed by several bishops, heads of sponsoring congregations, and officially by the Catholic Theological Society of America, the College Theology Society, the Catholic Biblical

Association, and the Association of Jesuit Colleges and Universities. The text of this proposal is attached as an appendix to this chapter. In April of 1999, Monika Hellwig as representative of ACCU, accompanied by Charles Currie, s.j., as representative of AJCU, visited the Congregation for Catholic Education to explain the reasons for submitting this proposal. They were graciously received by Cardinal Pio Laghi and Archbishop Giuseppe Pittau in the presence of one Italian and two American staff members who took notes. With strong emphasis on the fact that this was an entirely unofficial encounter, Cardinal Laghi gave the visitors his assurance that their concerns had been heard. It was also evident, however, that opinion in Rome had been heavily influenced by the more extreme opinions expressed in the press both of the right and the left.

In June of 1999 the NCCB implementation committee reviewed all the comments that had been submitted to it as part of the consultation on the third sub-committee draft for a new set of Ordinances. This material included the ACCU proposal and many comments on it from various parties. The agenda of the meeting, however, was the discussion of the sub-committee draft. For the final day of discussion and decision, only the episcopal members of the committee and the members of the canonical sub-committee were present. It was decided that the sub-committee would produce yet another draft, which would be submitted to the Administrative Committee of NCCB in mid-September of 1999. That committee would decide whether this draft should be offered to the general assembly of the US bishops at their November 1999 meeting. The outcome of the process is not yet determined at the time of writing.

The Global Context of these Developments

The tensions constantly expressed in the exchanges between the Roman Congregation and the colleges and universities of the United States must be understood in the context of the historical circumstances of the US schools. They changed early in the twentieth century from a pattern that was essentially a European pattern familiar in Catholic circles to a pattern that integrated them into the American system. This was necessary step in order that

degrees granted by the Catholic institutions would in fact qualify their holders for professional positions in the society. With the enthusiastic blessing of their bishops they grew rapidly, especially after the Second World War. They were able to offer a post-secondary education to many Catholic students who would otherwise not have had the opportunity, and thereby they helped the Catholic community to come into the mainstream of American professional, political and business life. Moreover, by raising their academic standards according to American expectations, these schools were also able to attract more of the Catholic students from privileged and financially successful families. These students had always tended to go to the older and more prestigious universities where their Catholic faith and values would be at risk as they tried to acquire the suave airs and fashionable sophistication of the privileged classes, by which they would be tempted to despise their own Catholic tradition and upbringing. The bishops had reason to be well content with the strenuous and self-sacrificing efforts of the religious communities that founded, supported and conducted these colleges.

Especially after the establishment of the regional accreditation associations, this major achievement of the Catholic colleges and universities was only possible on condition of conforming to academic standards, including the autonomy of the institutions, the freedom of research, non-discrimination in hiring and admission policies, appropriate developments in curricula, and so forth. None of this prevented the institutions from being thoroughly Catholic in character and operation and in the values of those who taught in them or administered them. Nor did any of these generally expected standards prevent the teaching of Catholic theology, the selection of theology professors who were orthodox in their writing and teaching, the conduct of Catholic worship on campus, or the presence of Catholic literature in the libraries. When questions about the Catholic character in higher education arose in the 60s, these were not due to the particular characteristics of the American system, but clearly were global and rested on the enormous changes that the whole human race was undergoing in the twentieth century. There were technological developments moving so rapidly that they changed inter-generational relationships as

children became at home with the technology more rapidly than their parents and teachers. Communication media developed in such ways that young people learned from many sources which their parents and teachers did not control. Respect for the wisdom of elders was greatly eroded with a sense that the past had nothing to teach that would be useful in the future. Moreover, the actual mingling of populations as well as the ready global patterns of communication meant the established values and traditions could no longer be taken for granted and no longer seemed to have the solidity that was experienced in the past.

In this context of universal and rapid change, instrumental values and criteria took on an importance that seemed to swamp substantive values and criteria. In education the humanities were devalued in favor of extensive training in how to get things done, whether in technology, or in social engineering, or in the economic and political realm. Secularization which had largely been a European phenomenon became global, reaching into all aspects of human life. In the United States, however, church membership and regular church attendance among both Protestants and Catholics remained extremely high compared with Europe. Catholics continued to value and support Catholic education at all levels at considerable financial cost. The colleges and universities continued to expand their enrollments, and became by far the largest group of Catholic institutions of higher education in the world.

Meanwhile, profound changes in the Church were initiated by the Second Vatican Council. A rethinking of our understanding of the Church and its role in the world arose out of a return to Scripture, to the Church Fathers, and to the core of the liturgy. The image of Church that predominated in Vatican II was not that of a hierarchy with extensive control over Christian people, but that of the People of God with their mission to transform the world in all realms of human endeavor. The nature of the Church was seen in these documents as defined by its goal and purpose and not by the establishment of the past. The laity were seen, and saw themselves, as having an active and prophetic role, in which they had their own

kinds of competences for the evangelization and transformation of human society, and in which they were invited to take initiatives.

In the US substantial numbers of laity began to study theology and Scripture seriously for higher degrees. Many of them entered into various Church ministries and into leadership in Catholic higher education as in other realms. Building in many cases on the Sister Formation Movement of the fifties, women in particular became active in many fields in the Church. Their studies brought them a profound understanding of the changes that had been begun in Vatican II, and they embraced those changes with enthusiasm. Nevertheless, there was another side to this. The rapidity, unexpectedness and extent of the changes also brought about a reaction of fear in some who could not cope with change at such speed, and various reactionary groups were formed as self-appointed censors of developments in the American Church. It is well known that such groups assiduously cultivated their contacts in Rome, reporting what they saw as scandalous or heretical, and sowing distrust of the American Church, even of the American bishops, among their contacts in Rome. Consequently many matters in which Rome trusted to the pastoral discernment of bishops in other parts of the world became, in relation to the Church in the US, matters of intense scrutiny, constant intervention, long series of negative judgements and responses from Rome.

The Key Issues in the Implementation of *Ex Corde Ecclesiae*

From the very beginning of the global discussion of the nature of the Catholic university, the key issue has been the question whether there can be an institution which is Catholic although not related by juridical bonds with the hierarchy. The fact is that many such institutions have arisen in the course of the ages. It is, however, also true that since the early centuries of the Constantinian establishment of the Church the existence of such institutions has been contested by Church authorities who have at all times sought to bring these institutions under direct hierarchic control. This has been

true not only of concrete institutions but also of movements such as the Waldensian, which resisted and was excommunicated. It was true of the Franciscan movement, which adapted and thereby was radically changed. It was true of the many religious communities of women who gathered first quite informally in the nineteenth and twentieth centuries and were made to conform to existing patterns and controls. In the earlier half of the twentieth century the same shift took place with the Catholic Action movement. This last was promptly instructed that Catholic Action as lay outreach had no standing of its own but was legitimate only as a share in the apostolate of the hierarchy. More recently the American bishops were instructed by Rome that the laity were not to consider their service in the Church as ministry, and that all titles that might suggest that their service was ministry were to be discontinued promptly. The relationship of all these groups with the hierarchy was not in question. The issue was precisely whether there ought to be juridical bonds ensuring control. This emerged as the key question in relation to the Catholic universities. The multiple accountability of institutions in modern society made this an extremely urgent question. Moreover, the US pattern of higher education with its state charters, regional accreditation, contractual obligations, context of separation of church and state, liability under state and federal legislation, and answerability in courts of law, raised the stakes for the American institutions.

Ancillary to this basic question has been the issue of Canon 812, namely whether there is any legitimacy within the Catholic community for the teaching of theology without a hierarchic mandate. This is not the same as the issue of orthodoxy as a requirement in the teaching of Catholic theology. That is adequately safeguarded by Canon 810.2, because a bishop who finds fault with what is taught in his diocese can act without any recourse to a mandate or the lifting of a mandate. What seems to be at stake is rather whether the function of teaching theology can be seen as an academic task for which academic credentials and academic honesty in dealing with the subject matter are the essential requirements, or whether it must be seen as subsumed under the hierarchic functions of the Church. This question has particular relevance to the US

situation. In the four-year college program, theology and philosophy are the core of the liberal arts component. Many classes are concerned with foundational questions that would apply to any tradition, and in fact they are taught to students who come from various traditions and are together in the same classroom. Those who teach them are ordinarily not engaged in clerical education or in the training of religion teachers for the schools. These are professors who are expected to engage young people of quite varied cultural and religious backgrounds in a reflection on ultimate human questions. While courses dealing with specifically Catholic content will be offered, they will be only some in a much wider selection.

Underlying these two issues is a matter of basic ecclesiology. If the Church is in the first place the community of the baptized, a people on pilgrimage through history, called to be prophetically discerning and active, then what these people do in seeking to act redemptively in the world is the action of the Church, and may be called Catholic until proved heretical or otherwise subversive of the goals of the Church. The laity act in virtue of their baptism and their communion in and with the Church. In this understanding of Church the hierarchy may indeed intervene to guide and correct, but the ordinary vocation and apostolate of the baptized in their professional work and impact on society does not derive from hierarchic mandate but from their discipleship and communion in the Church. If, however, the Church is understood as essentially the *societas perfecta*, subsisting principally in its authoritative structures, then perhaps only those activities directly legislated, administered and controlled by the authoritative structures must be called Catholic. From the perspective of the United States, and perhaps of the whole English speaking world, this latter view is related to the fear of Catholicism that reigned since the Reformation, namely the fear that wherever a Catholic is in charge of anything, that person will operate only as a puppet of Rome. It has been a liberating experience for the Catholic community in the US to come to understand the vision of Church that was reasserted by the Second Vatican Council. It has been a puzzling and frustrating experience for the same community to find that that vision has not fully penetrated the Roman curia, and that painful polarizations have resulted for the local churches.

There are, of course, many more specific issues that have been at stake throughout the discussion of the nature of the Catholic university, and in relation to the fashioning of local ordinances for the implementation of the Apostolic Constitution *Ex Corde Ecclesiae*, but the two flash points mentioned here and the underlying ecclesiological question seem to be at the heart of the whole story.

APPENDIX

EX CORDE ECCLESIAE STRUCTURES FOR IMPLEMENTATION

Suggested alternative wording
Submitted to the NCCB *Ex Corde* Implementation Committee
April 28, 1999

In response to the invitation to comment on the sub-committee draft of 1998, ACCU respectfully submits to the implementation committee the following suggestions:

I. To leave the text of the 1996 document already passed by the NCCB intact, appending to it proposed structures to ensure the practical realization of what is listed in the General Norms of the Apostolic Constitution itself.

The rights and responsibilities which form the juridical framework are set out below (part III), following the order and content of the General Norms themselves, without adding further rules or regulations from other sources.

II. In formulating the suggestions that follow, we are especially mindful:

- that the Apostolic Constitution itself requires that the *norms given therein should be adapted* by the bishops' conferences to the circumstances in each country; that in the case of the United States the Catholic institutions are governed by state charters and civil laws; that fiduciary responsibility for the financial and general well being of the institutions is vested by civil law in the boards of trustees; that there are conditions to qualify for the public funds needed for the very survival of the institutions; that the institutions are subject to criteria for accreditation established by the regional accrediting

associations; and that there are other academic requirements and expectations related to the universities and colleges of the United States;

- that ECE, II. Art. 1, 3 requires incorporation of the General Norms and the regional application into the governing documents only in the case of institutions established or approved by the Holy See, an episcopal conference, another assembly of Catholic hierarchy or a diocesan bishop, and that the great majority of our US Catholic institutions do not fall into this category;

- that Canon 810, N° 2 adequately provides for the bishops' right and duty of vigilance that principles of Catholic doctrine are faithfully observed in the Catholic universities.

III. We suggest the following structures as a juridical framework:

1. It is understood that the general norms are to be applied concretely by the episcopal conference, adapted to take into account existing university and college statutes and other constraints and demands of civil law and customary academic organization (ECE II, Art.1, 1 & 2).

2. Recognizing that the US Catholic institutions are incorporated under civil law with charters from the States or the Congress, are governed by boards with fiduciary responsibilities under the civil law, and in most cases depend for their continued existence on conditions of eligibility for public funding, each institution shall clearly state its identity in its documents, following the norms for this as far as possible (ECE II, Art.1, 3).

3. Institutions not linked with the Church by a formal, constitutive and statutory bond shall make clear their relationship with the Church by the institutional commitment expressed by those responsible for the institution. This commitment includes Catholic ideals, principles and attitudes in the carrying out of research, teaching, ministry and other activities (ECE II. Art. 2, 1 & 2).

4. Each institution is to set out the practical implications of its Catholic identity in a mission statement or equivalent document (ECE II, Art. 2, 3).

5. Acknowledging that both the faculty and the student body on most Catholic campuses include members of various religious backgrounds and affiliations, those responsible for each institution shall make its Catholic principles clear in institutional structure, strategic planning and financial allocation, while respecting individual freedom of conscience and academic standards of research and teaching (ECE II, Art. 2, 4 & 5).

6. Any university or college to be established in the future shall call itself Catholic only with the consent of the local ordinary or other competent ecclesiastical authority (ECE II, Art. 3).

7. Each Catholic university or college is to include in its hiring process and orientation a clear explanation to all candidates of the Catholic character of the institution and the expectation that the mission of the institution will be respected and fostered. Reference may be made to the mission statement or other document, which sets the matter forth in more detail (ECE II, Art. 4, 2).

8. The administration has the immediate responsibility to see that the principles and values of a Catholic institution are respected by all. In particular, those who teach Catholic theology should do so in fidelity to the magisterium. It is understood that both positive and speculative theology have always had rightful place in the Catholic tradition, that there is a difference between catechesis and theology, and that it is the function of a university to conduct research and critical reflection. All shall, however, be mindful of the age and degree of maturity of the students in each class when raising new and critical issues (ECE II, Art. 4, 1 & 3).

9. Each university or college is to make all reasonable efforts to attract faculty members who are both fully competent in their fields and committed to maintaining the specific Catholic

identity of the institution. Sustained efforts should be made to engage and develop persons in leadership positions who are able and willing to promote and sustain the Catholic character of the institution (ECE II, Art. 4, 4).

10. It is the responsibility of those who determine curricula of instruction to ensure that all undergraduate students, but especially Catholic students, are offered the opportunity to study not only religious questions in a general or ecumenical context, but also Catholic doctrinal, sacramental and moral theology, including the social teaching of the church. While respecting freedom of conscience and the religiously varied composition of the student body, those responsible should exert every effort to make these courses attractive, academically excellent and readily available to all. Those responsible for professional schools and departments shall ensure that appropriate ECE courses in ethics are integral to the professional programs (ECE II, Art. 4, 5).

11. To enhance communion with the universal Church and the Holy See, each Catholic university or college should be alert to current documents of the Holy See and arrange public lectures, colloquia or seminars from time to time at which the teaching in these documents can be presented and discussed. The same attention should be paid to pastoral letters of the US bishops' conference. To strengthen communion with the local Church, each institution shall invite the local ordinary to the campus from time to time to engage in formal or informal dialogue with administration, faculty and students. All these initiatives will contribute to the broader dialogue between faith and culture (ECE II, Art. 5, 1).

12. The local ordinary and the president of each institution shall structure an appropriate periodic dialogue concerning the state and activities of the institution, especially as to its Catholic character.

If at any time there are problems that touch on the Catholic character of the institution, these should be resolved as far as possible between the president and the local ordinary. If they cannot

be resolved in this way, either party may refer the matter to the NCCB/ACCU Bishops and Presidents Committee (ECE II, Art. 5, 2 & 3).

13. Each institution shall ensure that adequate pastoral care is provided for all its members, especially those who are Catholic, and that those who are charged with this are competent to assist faculty and students to integrate professional and intellectual life with religious faith (ECE II, Art. 6, 1).

The pastoral care of the university community shall be conducted according to the norms of the local church. Both faculty and students shall be encouraged to be active in their home parishes. Liturgies on campus shall be celebrated according to the norms of the Church (ECE II, Art. 6, 2).

14. Catholic colleges and universities of the US shall collaborate to the best of their ability among themselves, with institutions overseas, and with governmental and non-governmental organizations on behalf of peace, justice and development for the poorer populations of the world. The research universities more especially shall promote collaboration in research and service for the betterment of the human situation on a global scale (ECE II, Art. 7, 1 & 2).

UNIVERSITÉS ET COLLÈGES CATHOLIQUES AU CANADA DEPUIS 1945

Pierre Hurtubise

Le monde et l'Église ont été profondément affectés par les nombreux changements politiques, sociaux et peut-être surtout culturels qui ont marqué l'après-deuxième guerre mondiale. Le Canada et plus particulièrement le Canada français n'ont pas échappé à ce processus de transformation, l'ont même sur certains points vécu plus intensément, plus fébrilement qu'ailleurs au point où, au Québec notamment, on n'a pas hésité à qualifier ce processus de «révolution»¹. Chose certaine, plus on prend conscience de l'ampleur et du caractère irréversible de ces changements, plus il apparaît évident que le demi-siècle qui nous sépare de la fin de la Deuxième Guerre mondiale représente non plus seulement une transformation, mais, au sens fort, une «mutation» de l'univers socio-politico-culturel dans lequel nous vivons². Aussi rien de surprenant à

¹ On qualifie habituellement cette révolution de «tranquille» en ce sens qu'elle n'engendra pas de violence, du moins de violence physique, mais à y regarder de plus près, on est en droit de se demander si, psychologiquement ou moralement parlant, cette révolution ne mériterait pas un autre qualificatif. Elle ne fut pas nécessairement vécue «en douceur» par tous ceux et celles qui en furent, à quelque titre que ce soit, partie prenante. Pour une bonne vue d'ensemble sur ce phénomène et sur les conséquences qui s'en suivirent pour l'Église du Québec, voir J. Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, III/2, Montréal 1984, p. 213 et suiv. Pour une analyse plus poussée faite à partir de l'expérience d'une communauté religieuse enseignante québécoise, cf. P.A. Turcotte, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal 1981.

² Une bonne vue d'ensemble sur ces changements à l'échelle planétaire dans M. Crouzet, *Le monde depuis 1945* («Peuples et civilisations», XXII/1-2), Paris 1973. Sur les effets que ces changements ont eu sur le «vécu religieux», on peut se référer avec profit à M. Clévenot, éd., *L'état des religions dans le monde*, Paris-Montréal 1987. Sur les réactions que suscite, au sein du catholicisme surtout, la prise de conscience de ces changements, voir, entre autres, J.L. Schlegel, «Revenir de la sécularisation ?», dans *Esprit*, avril-mai 1986, p. 9-23 et C. Dagens, «La proposition de la foi dans la société actuelle», dans *Documentation catholique*, XII (1994), no 2085, p. 1042-1059. En ce qui concerne le Canada, d'utiles indications dans R.W. Bibby, *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto 1987. Pour le Québec, voir F. Dumont et al., *Situation et avenir du catholicisme québécois, II. Entre le temple et l'exil*, Montréal 1982.

ce que bon nombre des convictions, des pratiques, des fonctionnements appartenant à l'univers d'avant 1945 aient eu et aient encore aujourd'hui à subir l'épreuve des révisions, déchirantes parfois, qu'impose une mutation historique de cette importance.

Lieux de transmission du savoir, lieux de réflexion critique, mais lieux également de service à la communauté, les institutions d'enseignement supérieur catholique, au Canada comme ailleurs, ont été et sont de plus en plus confrontés à cette redoutable épreuve. Le cas canadien auquel nous nous intéressons plus particulièrement ici est un bel exemple de ce qui peut arriver et de ce qui arrive de fait à des communautés, à des institutions soumises à pareille épreuve et obligées de faire des choix en conséquence, choix qui dans certains cas mettent en cause leur existence même. Cette expérience, le Canada n'a pas été le seul à la vivre, loin de là, mais certaines particularités de l'histoire et de la géographie canadiennes font qu'il l'a vécue d'une façon qu'on peut à juste titre qualifier d'originale, pour ne pas dire inédite. D'où l'intérêt que ce cas représente pour l'histoire de l'enseignement supérieur catholique depuis 1945.

1. Les leçons du passé

Mais avant d'entrer dans le vif de notre sujet peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ce qu'était l'enseignement supérieur, surtout l'enseignement supérieur catholique au Canada avant 1945. Si l'on excepte le Collège des Jésuites fondé à Québec en 1635 et le *King's College* créé à Windsor, Nouvelle-Écosse, en 1789, force est de constater que cet enseignement se réduisait, avant le XIX^e siècle, à bien peu de choses. Il faut de fait attendre les années 1820-1830 pour voir apparaître de premières institutions universitaires dignes de ce nom. Modestes établissements au départ, pour la plupart d'ailleurs liés aux Églises qui leur ont donné naissance, ils forment en 1867, au moment de la création de la confédération canadienne, un ensemble de quelque dix-sept institutions – quatre non confessionnelles, treize confessionnelles, dont quatre catholiques – s'étendant de la Nouvelle-Écosse à l'Ontario et regroupant un peu plus de 2000 étudiants.

L'avenir de bon nombre de ces établissements reste à l'époque incertain, faute de ressources, mais aussi d'étudiants – la majorité d'entre eux en comptent à peine une centaine – et le passage au nouveau régime confédératif, surtout le fait que l'éducation relève désormais des provinces ne sera pas sans ajouter à cette incertitude, surtout dans des provinces comme l'Ontario, plus tard celles de l'ouest canadien, où les gouvernements, soucieux d'assurer la viabilité de tels établissements, chercheront à imposer un modèle à l'anglaise ou à l'américaine plus près de l'université «publique» que de l'université «privée», modèle bien entendu, non confessionnel, mais auquel on cherchera, promesses de subventions gouvernementales à l'appui, à associer sinon assujettir les établissements confessionnels existants. Assurés de pouvoir conserver leur caractère propre et une certaine autonomie administrative, voire académique, plusieurs de ces derniers finiront par se rallier au modèle imposé, non sans réticences parfois. Leurs homologues du Québec et des Maritimes n'auront pas à subir les mêmes pressions, jouiront même d'un certain appui financier de l'État, mais n'en traverseront pas moins, eux aussi, des heures difficiles où leur existence même paraîtra menacée. Côté catholique, les établissements qui réussiront le mieux à franchir le cap – entre autres Laval (Québec, 1852), Ottawa (1866), St Francis Xavier (Antigonish, 1866), plus tard, Montréal (1920) – le devront en grande partie aux ressources en argent et en personnel que leur fournissaient les diocèses ou les communautés religieuses dont depuis le début ils dépendaient.

En 1939, le Canada compte 28 universités ou ensembles universitaires regroupant quelque 40 000 étudiants. Sept de ces institutions sont catholiques, mais, à part Laval, Montréal et, jusqu'à un certain point, Ottawa, elles représentent bien peu de choses, numériquement et académiquement parlant, face à leurs homologues non confessionnels, en particulier les «géants» que sont déjà à l'époque Toronto et McGill (Montréal). Il existe bien dix-neuf autres institutions catholiques d'enseignement post-secondaire, mais toutes dépendent de l'une ou l'autre des vingt-huit universités plus haut mentionnées avec lesquelles elles ont des contrats d'affiliation et toutes se limitent à un enseignement de premier cycle. Seules Laval,

Montréal et Ottawa sont alors en mesure d'offrir des programmes de deuxième et troisième cycles et seules les deux premières de ces institutions offrent en plus des programmes complets de médecine et de droit.

Qui pouvait à ce moment imaginer ce que réservaient les années d'après-guerre, marquées par une augmentation considérable des effectifs étudiants, à commencer, dès 1945, par l'arrivée en masse de soldats démobilisés auxquels le gouvernement fédéral offrait de généreuses bourses d'études, marqués aussi par la prospérité économique, une valorisation sans précédent des diplômes universitaires, la participation directe entre 1951 et 1967 du gouvernement fédéral au financement des établissements d'enseignement supérieur, établissements confessionnels y compris, financement qui permettra à certaines institutions catholiques de reprendre vie, à d'autres de se permettre des audaces jusque-là hors de portée ? Mais qui surtout pouvait imaginer l'envers de ce décor : l'érosion progressive des valeurs dont avaient vécu jusque-là la société canadienne en général, le Québec en particulier et la baisse concomitante de la pratique religieuse, au Québec surtout, puis la cessation des octrois fédéraux en 1967 et le retour à des systèmes de financement de nouveau contrôlés par les provinces et, dans certains cas, tout aussi sinon plus «discriminatoires» qu'auparavant, enfin au Canada comme ailleurs, la fin des «trente glorieuses» et le début d'une crise économique qui allait mettre en péril les acquis, sinon l'avenir même de plusieurs établissements d'enseignement supérieur³ ?

Avec pareille toile de fonds, on comprend que le demi-siècle nous séparant de la fin de la Deuxième Guerre mondiale ait été pour le monde universitaire catholique au Canada pour le moins

³ Sur cette évolution, voir R.S. Harris, *A History of Higher Education in Canada, 1663-1960*, Toronto 1976; L.K. Shook, *Catholic Post-Secondary Education in English-Speaking Canada. A History*, Toronto 1971; L.P. Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec, 1608-1971*, Montréal 1971; *The Canadian Encyclopedia*, Edmonton 1985, III, p. 1871-1877 et *passim*.

ambivalent. Quel bilan pouvons-nous de fait dresser de ce long après-guerre ?

2. Le dernier demi-siècle

Commençons par un certain nombre de données factuelles. En 1945, le Canada comptait 27 institutions d'enseignement supérieur (17 anglophones, 11 francophones) se définissant comme catholiques et l'étant de fait de par leurs chartes ou statuts respectifs⁴. En 1999, 12 de ces institutions (10 anglophones, 2 francophones) ont conservé cette appellation d'une façon ou d'une autre⁵, 11 nouvelles ont entre-temps fait leur apparition dont 8 subsistent toujours (5 anglophones, 3 francophones) pour un total de 20 (16 anglophones, 4

⁴ Ces institutions étaient les suivantes: 1) de langue anglaise : St Dunstan's (Charlottetown 1831, 1917), St Mary's (Halifax 1802, 1841), St Francis Xavier (Antigonish, 1853, 1866), Mount St Vincent (Halifax 1872, 1925), St Thomas (Chatham 1910, 1934), Loyola (Montréal 1896), Marionopolis (Montréal 1908), St. Michael's (Toronto 1852, 1958), St Patrick's (Ottawa 1929), Assumption (Windsor 1857, 1953), King's (London 1942), Brescia (London 1919), St Jerome's (Kitchener 1864, 1959), St Paul's (Winnipeg 1926), Campion (Regina 1917), St Thomas More (Saskatoon 1936), St Joseph's (Edmonton 1926); 2) de langue française ou bilingues : Ste Anne (Pointe-à-l'Église 1892), Memramcook (1864), Bathurst (1921), Laval (Québec 1663, 1852), Montréal (1878, 1922), Ottawa (1848, 1866), Sudbury (1913, 1957), St Boniface (1871), Gravelbourg (1920), St Jean (Edmonton 1943). Dans le cas des institutions où une seconde date est indiquée, cette date correspond à l'obtention d'une charte civile autorisant lesdites institutions à offrir leurs propres programmes et/ou diplômes. Le cas de St Michael's est particulièrement complexe. À ce propos, voir L.K. Shook, *op.cit.*, [129]- 209.

⁵ C'est-à-dire, d'une part, St Francis Xavier, St Thomas, St Michael's, Assumption, King's, Brescia, St Jerome's, St Paul's, St Thomas More, St Joseph's; de l'autre, Ottawa et Sudbury. À noter toutefois qu'Assumption, Ottawa et Sudbury ont entre-temps changé de statut, passant au cours des années 60 d'un statut d'institution autonome à un statut d'institution «fédérée» avec des activités et des pouvoirs passablement réduits. Dans le cas d'Ottawa, cela a impliqué un changement de nom; l'université «fédérante», nouvellement créée, ayant retenu ce nom, obligeant par le fait même l'ancienne à s'en trouver un nouveau qui sera celui d'Université Saint-Paul. À ce propos, voir L.K. Shook, *op.cit.*, p. 250-251, 290-292. Également *Répertoire des universités canadiennes / Directory of Canadian Universities, 1986-1987*, Ottawa, AUCC, 1986.

francophones)⁶. Par contre, sept ou possiblement huit institutions ont renoncé à leur statut confessionnel, mais n'en continuent pas moins à se dire plus ou moins explicitement d'inspiration catholique et nous en avons pour preuve que certaines faisaient encore récemment partie de la Fédération internationale des universités catholiques (Laval, Sherbrooke), que d'autres ont conservé leur faculté de théologie catholique (Laval, Montréal, Sherbrooke) avec un statut canonique approprié, que d'autres enfin ont tenu à maintenir un service d'aumônerie à dominante catholique financé par l'institution⁷.

Le cas le plus original est celui de l'Université de Sherbrooke qui, bien que détentrice d'une charte pontificale (comme autrefois Montréal et Laval), ne s'affiche pas pour autant comme catholique si ce n'est au titre de sa Faculté de théologie et donc, à toutes fins pratiques, doit être considérée comme faisant partie de la catégorie des institutions d'inspiration ou de tradition catholique⁸.

⁶ Les onze nouvelles institutions créées après 1945 sont : 1) côté anglophone : Regis (Toronto 1957), St Augustine's (Toronto 1964), Newman (Edmonton 1969), St Mark's (Vancouver 1956), Notre Dame (Nelson 1950, 1963), Prince George (1963, 1966), St Mary's (Calgary, 1996); 2) côté francophone : Edmunston (1947), Sherbrooke (1954), le Collège dominicain (Ottawa 1967) et le Grand Séminaire de Montréal (1978). Notre Dame et Prince George ont depuis disparu et Edmunston est devenu une constituante de l'Université de Moncton créée en 1963. Cf. L.K. Shook, *op.cit.*, p. 229-241, 369-391, 395-407 et le *Répertoire des universités canadiennes* cité à la note précédente. Pour ce qui est du Grand Séminaire de Montréal redevenu en 1978 maison d'enseignement autonome après avoir été pendant plusieurs années résidence de séminaristes fréquentant la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, voir *Le Grand Séminaire de Montréal de 1840 à 1990*, Montréal 1990, p. 348-379.

⁷ Les sept institutions se présentant comme étant «d'inspiration catholique» sont St Mary's, Mount St Vincent, Ste Anne, Moncton, Laval, Montréal et Saint-Boniface. Au sujet du nouveau statut de Laval et Montréal, voir P. Gaudette, «Par-delà l'université catholique ? Regards sur l'expérience québécoise», dans *Défis présents et à venir de l'université catholique / Present and Future Challenges Facing Catholic Universities*, Ottawa, 1990, p. 65-70. Pour ce qui est du cas particulier de Sherbrooke, voir la note suivante.

⁸ La situation de l'Université de Sherbrooke est très particulière. Elle a conservé jusqu'à ce jour et sa charte pontificale et sa charte civile, mais à toutes fins pratiques, elle considère que sa charte pontificale ne s'applique qu'à la Faculté de théologie (comme à Montréal et à Laval). Pourtant, lors de la révision de sa charte

Autre donnée factuelle révélatrice des changements intervenus depuis 1945 : l'ensemble des institutions s'affichant comme catholiques ne représentait plus en 1998 que 2% des effectifs étudiants de niveau universitaire au Canada, soit quelque 15 000 étudiants et étudiantes sur un total de plus de 800 000⁹, alors qu'aussi tard qu'en 1960 cette proportion était de 31%¹⁰. Les universités et collèges catholiques du Canada sont aujourd'hui des institutions de petite taille – 4 000 étudiants et étudiantes au maximum, moins d'une centaine au minimum¹¹ – ce qui n'est pas sans influencer sur la perception qu'elles ont d'elles-mêmes, mais également sur la perception qu'on a d'elles dans le grand public.

D'un poids numériquement beaucoup plus faible qu'autrefois, le réseau universitaire catholique n'a plus au Canada la visibilité ou le prestige dont il pouvait encore se réclamer il y a près de quarante ans, même si le nombre total d'institutions catholiques est resté relativement élevé (20 en 1999 contre 27 en 1945). Cette perte de visibilité et de prestige tient sans doute aussi au fait qu'aucune de ces institutions catholiques ne compte de grande école professionnelle (médecine, droit, pharmacie) et très peu offrent des programmes de deuxième ou de troisième cycle¹². Face à un nombre grandissant d'universités «séculières» ou «publiques» comportant de

civile en 1978 elle décidera de retenir comme chancelier *ex officio* l'archevêque de Sherbrooke et de reconnaître l'autorité de ce dernier en toutes matières concernant l'Université au titre de sa charte pontificale. Cf. *Répertoire des universités canadiennes ... 1986-87* et J. McConica, "The Catholic University and Canadian Society", dans *Défis présents et à venir ...*, p. 50 de même que, P. Gaudette «Par-delà l'université catholique ...», *Ibid.*, p. 68.

⁹ Nos données sont fondées sur les statistiques fournies par *The Directory of Canadian Universities / 1999 / Le répertoire des universités canadiennes*, Ottawa, AUCC, 1999.

¹⁰ Cf. *Canadian Universities and Colleges / 1960 / Universités et collèges canadiens*, Ottawa 1960.

¹¹ À titre d'exemples, St Francis Xavier University compte près de 4000 étudiants, St Michael's, plus de 3000, mais le Grand Séminaire de Montréal et Newman College d'Edmonton, moins d'une centaine chacun.

¹² À notre connaissance, seuls St Francis Xavier (Antigonish), St Michael's (Toronto), Regis (Toronto), Saint-Paul (Ottawa) et le Collège dominicain (Ottawa) offrent des programmes de 2e et 3e cycles.

telles écoles et offrant de tels programmes, on comprend que le réseau catholique fasse en 1999 figure de parent pauvre.

Mais les chiffres ne disent pas tout. Il faut aller au-delà du portrait «physique» que nous venons de tracer pour mesurer toute l'ampleur des changements intervenus depuis 1945 et les conséquences qui s'en sont suivies pour les institutions concernées.

Ces conséquences, disons-le tout de suite, ne sont pas que négatives. Si certaines institutions souffrent de ne pas (ou de ne plus) faire le poids face à leurs homologues «publiques», d'autres au contraire se réjouissent de cet état de fait qui leur permet, en raison justement du nombre limité de leurs étudiants, d'offrir à ces derniers un cadre de vie plus humain, plus chaleureux, mieux à même de répondre à leurs besoins autres que simplement académiques (bien entendu, sans exclure ces derniers).

Small is beautiful. Si, à la faveur de ce slogan popularisé par E. F. Schumacher¹³, cette conviction est aujourd'hui celle de bon nombre d'institutions universitaires catholiques au Canada, il faut honnêtement reconnaître que, dans bien des cas, elle résulte moins d'un choix initial délibéré que d'une rationalisation après coup de décisions prises au départ plutôt à contre-cœur, en d'autres mots, imposées par les circonstances. Ces circonstances, quelles étaient-elles et en quoi ont-elles affecté les institutions en question?

La première était d'ordre économique et elle avait trait aux problèmes de financement qu'avaient dû affronter nombre d'universités ou de collèges catholiques à partir des années 60. En 1945, la composante salaire se réduisait à assez peu de choses dans la plupart des budgets de ces institutions, les personnels administratifs et enseignants étant composés dans une très grande majorité de prêtres, religieux et religieuses à qui on se contentait de verser des salaires largement symboliques. Les quelques laïcs employés dans ces maisons faisaient l'objet de rémunérations plus substantielles, mais qui restaient tout de même relativement faibles. Cinquante ans

¹³ E.F. Schumacher, *Small is Beautiful*, Londres, 1973.

plus tard, ces mêmes institutions, à quelques exceptions près, n'ont pas d'autre choix que de verser des salaires comparables à ceux des universités et collèges «publics» pour des raisons tout d'abord de justice sociale, mais également par suite de l'arrivée en masse dans ces institutions d'administrateurs et de professeurs laïcs venus prendre la relève des prêtres, religieux et religieuses aux effectifs défallants. Les budgets dans ces institutions ont, par le fait même, augmenté de façon vertigineuse¹⁴, augmentation qui n'a pas été sans influencer sur les décisions prises à partir des années 60 par plusieurs d'entre elles concernant leur avenir «confessionnel». Nous y reviendrons plus loin.

En 1945, les universités et collèges catholiques du Canada vivaient, pour la plupart, de leurs propres ressources et des frais de scolarité de leurs étudiants auxquels venaient parfois s'ajouter des subventions gouvernementales chichement mesurées et souvent arbitraires. On réussissait en général à se tirer d'affaire, mais souvent au prix d'assez lourds sacrifices. En 1999, les besoins en argent de ces mêmes institutions ont à ce point augmenté qu'elles ne peuvent plus se permettre de fonctionner de la sorte. De fait, à quelques exceptions près, elles émargent toutes aujourd'hui au budget de l'État sous forme de subventions gouvernementales qui leur sont versées dans certains cas, directement, dans d'autres, indirectement par le truchement d'institutions avec lesquelles elles ont des contrats de fédération ou d'affiliation. Ces subventions varient d'une province à l'autre, les plus généreuses se situant dans les Maritimes,

¹⁴ Ce constat vaut pour l'ensemble des universités canadiennes. Il a été établi que du début des années 50 au début des années 90, les coûts d'opération des institutions canadiennes d'enseignement post-secondaire calculés en dollars constants de 1986 ont été multipliés par 21. Cf. *Profil de l'enseignement postsecondaire au Canada*, Ottawa 1994, p. 28-29. La plupart des institutions ont dû de ce fait trouver de nouvelles sources de revenus, les subventions gouvernementales permettant de moins en moins depuis les années 90 surtout de faire face à un tel accroissement des dépenses. Les institutions catholiques à quelques exceptions près se sont retrouvées dans une situation encore plus difficile en raison de leur accès limité à ces mêmes subventions gouvernementales. Le cas du St Michael's College est de ce point de vue exemplaire et on ne peut plus typique. À ce sujet, voir A. Redford, "St. Michael's College of the University of Toronto, 1958-1978", dans *Historical Studies* (The Canadian Catholic Historical Association), Ottawa 1995, p. 171-194.

les moins généreuses à l'autre extrémité du pays dans une sorte d'ordre décroissant correspondant en gros au nombre de catholiques vivant dans chacune de ces régions. Mais dans de très nombreux cas, ces subventions ne suffisent pas et les institutions concernées doivent faire appel pour survivre soit à des bienfaiteurs institutionnels (diocèses, communautés religieuses), soit à l'entreprise privée, soit à des fondations, soit au grand public. Sans cet appui du secteur «privé», la plupart des institutions catholiques ne pourraient subsister. L'exemple de la Notre Dame University de Nelson est de ce point de vue éloquent, comme l'est celui du Prince George College, obligés tous deux, faute de ressources adéquates, de fermer leurs portes après quelques années d'existence¹⁵. Mais il y a aussi le cas, sur lequel nous reviendrons plus loin, d'institutions qui, pour cette raison entre autres, ont fini par renoncer à leur caractère confessionnel. Universités et collèges catholiques du Canada savent depuis les années 60 au moins que plaie d'argent peut être et est de fait mortelle.

Le besoin de recourir à des sources de financement externes, en particulier étatiques, n'a pas été sans affecter par ailleurs le degré d'autonomie dont jouissent les institutions catholiques. Dans plusieurs provinces, notamment l'Ontario et les provinces de l'Ouest, seules les institutions fédérées ou affiliées, c'est-à-dire «parrainées» par une institution «publique» financée entièrement par l'État, peuvent compter sur une aide gouvernementale substantielle. Aussi rares sont les institutions catholiques au Canada pleinement autonomes. De fait, il n'en reste plus que trois, soit la Saint Francis Xavier University à Antigonish, le Collège dominicain à Ottawa et le Newman College à Edmonton et seule la première de ces institutions reçoit de l'État une aide digne de ce nom. Leurs homologues sont toutes de par leurs statuts d'institutions affiliées ou fédérées soumises à des normes, règlements et contrôles de la part des universités dont elles dépendent, limitant par le fait même leur marge de manœuvre. Mais leurs besoins financiers étant ce qu'ils sont, ces institutions savent qu'elles ne peuvent faire autrement et qu'il leur

¹⁵ L. Shook, *Catholic Post-Secondary Education ...*, p. [395]-407.

faut se résigner à ce type d'arrangement malgré tout ce qu'il peut comporter de désavantageux, voire d'onéreux.

Autre trait caractéristique et, à vrai dire, inédit de l'université et du collège universitaire catholique au Canada en 1999: alors qu'il y a cinquante ans les institutions existantes étaient toutes, sans exception, dirigées par des ecclésiastiques ou encore des religieux ou religieuses, aujourd'hui, exception faite des institutions type séminaire ou école de théologie¹⁶, la moitié d'entre elles ont un recteur ou président laïque¹⁷. Et il semble bien que ce *trend*, à vrai dire relativement récent¹⁸, va aller s'accroissant en raison de la diminution rapide des effectifs cléricaux et religieux dans le monde de l'enseignement supérieur au Canada.

Les institutions universitaires catholiques au Canada ont donc subi au cours des cinquante dernières années, pour les diverses raisons évoquées plus haut et sans doute d'autres tenant à l'histoire particulière de chacune d'entre elles, des transformations majeures en termes quantitatifs aussi bien que qualitatifs. Elles sont d'ailleurs elles-mêmes de plus en plus conscientes de ces transformations et des effets qui s'en sont suivis pour elles-mêmes et pour les communautés qu'elles étaient traditionnellement appelées à desservir. Leurs «discours» en font foi, leurs «gestes» également, surtout lorsque, sous la pression des événements, elles se voient acculées à des choix dramatiques relatifs à leur identité, voire même à leur existence. Au sortir de l'épreuve qu'ont représentée pour la plupart d'entre elles les changements surtout des toutes dernières années, quelle perception ces mêmes institutions ont-elles d'elles-mêmes et surtout comment envisagent-elles désormais leur avenir? C'est la question à laquelle nous voudrions maintenant essayer de répondre.

¹⁶ C'est-à-dire le Grand Séminaire de Montréal, le Collège dominicain (Ottawa), St Augustine's et Regis (Toronto) de même que Newman College (Edmonton).

¹⁷ Très exactement huit sur quinze.

¹⁸ King's College (London) se vit doter d'un président laïque dès 1968. L. Shook, *op.cit.*, p. 298. Mais il faut attendre les années 80 et surtout 90 pour voir cet exemple suivi ailleurs.

3. Évolution du «discours» sur l'université catholique au Canada

Jusqu'à la fin des années 50, le caractère confessionnel de la plupart de ces institutions était très marqué avec, chez certaines, un fort accent clérical et une certaine méfiance, pour ne pas dire hostilité à l'endroit des institutions homologues non confessionnelles ou non catholiques. Ces dernières servaient d'ailleurs assez souvent d'utiles repoussoirs permettant aux institutions catholiques d'affirmer ou d'afficher nettement, voire agressivement, leur «différence». On n'était pas comme les «autres» et cela devait se voir à l'intérieur comme à l'extérieur de l'institution. Personne n'aurait songé à remettre ce modèle en cause, d'autant plus qu'il était celui que proposaient les autorités ecclésiastiques de l'époque considérées comme seules habilitées à le faire et à en fixer le mode d'emploi ou de réalisation. Ce paradigme s'est maintenu en gros jusqu'au début des années 60 avec un certain nombre de variantes tenant aux facteurs culturels, politiques ou économiques avec lesquels devaient composer certaines institutions, surtout en dehors du Québec.

À partir de 1960, une évolution se dessine qui va d'ailleurs s'accélérer à partir du milieu de cette même décennie sous l'impact combiné de changements politiques, sociaux, économiques et religieux qui vont rapidement obliger la plupart des institutions catholiques à repenser le paradigme dont elles s'étaient jusque-là inspiré et à se demander si le temps n'était pas venu de le modifier, voire de le remplacer par un autre mieux adapté aux circonstances et aux exigences nouvelles devant lesquelles se retrouvaient la plupart d'entre elles. Résultat? Un certain nombre d'institutions, au Québec, en Ontario, plus tard dans les Maritimes, optèrent très tôt pour la déconfessionnalisation totale ou partielle. Ce fut le cas de l'Université Laval, de l'Université de Montréal, du Loyola College et, jusqu'à un certain point, de l'Université de Sherbrooke, au Québec; de l'Université d'Ottawa, de l'Université de Sudbury et de l'Assumption University (Windsor), en Ontario; des universités Saint Dunstan's (Charlottetown), Saint Mary's et Mount Saint Vincent (Halifax), dans les Maritimes, auxquelles il faudrait sans doute

ajouter les collèges de Memramcook, Bathurst et Edmunston devenus en 1963 l'Université de Moncton¹⁹.

Deux facteurs en particulier intervinrent dans les décisions prises par la plupart de ces institutions. Le premier était, comme nous l'avons indiqué plus haut, d'ordre strictement économique. Incapables de répondre, sans une aide considérablement accrue de l'État, aux attentes de clientèles étudiantes de plus en plus nombreuses et de plus en plus exigeantes, elles n'avaient d'autre choix que de se plier aux conditions dont l'État entendait bien assortir ses promesses d'aide. Or, dans bien des cas, une de ces conditions était que l'institution renonce à son caractère confessionnel.

Le deuxième facteur, tout aussi, sinon dans certains cas, plus déterminant, au Québec notamment, fut la prise de conscience dans beaucoup d'institutions de la désaffectation grandissante des étudiants et étudiantes et de leurs professeurs vis-à-vis de l'Église, pour ne pas dire vis-à-vis de la religion et donc de la situation de porte-à-faux devant laquelle risquaient de se trouver à plus ou moins brève échéance nombre de ces institutions. L'étiquette confessionnelle ne correspondait plus vraiment à la réalité que vivaient ces dernières: ne valait-il pas mieux dans ces circonstances renoncer à être ce qu'on n'était plus vraiment? L'argument était de poids et il explique sans doute que même les autorités ecclésiastiques responsables des institutions en question, notamment au Québec, aient fini par s'y rallier, voire, dans certains cas, s'en faire les défenseurs.

Le cas de l'Université de Montréal est de ce point de vue, tout à la fois significatif et éclairant. À l'origine simple succursale de l'Université Laval, l'établissement montréalais avait obtenu en 1920 son entière autonomie, sanctionnée cette même année par une charte civile et, sept années plus tard, par une charte ecclésiastique. L'une et

¹⁹ Pour les données essentielles sur le parcours de ces diverses institutions, voir les ouvrages cités à la note 3 de même que *The Directory of Canadian Universities / 1999 / Le répertoire des universités canadiennes*, Ottawa, AUCC, 1999.

l'autre de ces chartes affirmaient le caractère confessionnel de l'Université, statuant clairement que l'enseignement s'y ferait «conformément aux principes catholiques» et que l'archevêque de Montréal y exercerait les fonctions de chancelier incluant celle d'approuver les nominations des doyens de facultés, des présidents d'écoles et des professeurs.

De 1920 à 1950, l'Université connut une considérable expansion et on décida de modifier la charte civile en vue de l'adopter aux circonstances et aux besoins nouveaux nés de cette expansion, mais aussi de l'après-guerre. Mais les modifications apportées, de nature surtout administrative, ne touchèrent en rien au caractère confessionnel de l'institution qui restait aussi clairement affirmé qu'en 1920. À peine dix années plus tard, confrontée à une situation de nouveau changée sur les plans politique, économique, social, culturel, mais surtout religieux – ce qu'on allait bientôt appeler la «Révolution tranquille» –, l'Université en était à se demander s'il ne faudrait pas à nouveau modifier la charte, mais cette fois, sans excepter les clauses touchant à la confessionnalité.

Le cardinal Paul-Émile Léger qui était alors chancelier de l'Université et qui allait bientôt s'illustrer au deuxième concile du Vatican finit par se rendre à l'évidence que les changements en cours étaient irréversibles et qu'il faudrait donc renoncer à maintenir coûte que coûte le caractère confessionnel de l'institution. En 1967, il intervient lui-même en ce sens auprès de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités dont dépendait alors, canoniquement parlant, l'Université de Montréal. Sa lettre mérite d'être citée presque en entier:

Au cœur de l'évolution qui marque profondément notre milieu depuis sept ans, l'Université s'est révélée l'objet d'un vif intérêt de la part de tous les groupes de la société. On considère, en effet, que le développement de l'éducation et de la recherche dont l'Université est à la fois le haut-lieu et le symbole constitue un facteur décisif dans l'effort entrepris pour assurer la promotion de la société canadienne-française. Notre communauté

isolée et peu nombreuse tient à l'éducation et à la recherche comme aux facteurs essentiels d'une survie culturelle et ethnique sans cesse menacée. C'est ainsi que l'éducation est devenue la préoccupation première du gouvernement, qui y consacre la plus grande partie de son budget; dans ce contexte, l'éducation universitaire est le lieu d'une transformation vraiment exceptionnelle.

Puis, concentrant toute son attention sur Montréal, le cardinal ajoute:

On sait les transformations et les développements rapides et étonnants qu'ont connus la ville et la région de Montréal depuis quelques années. Ces transformations ne concernent pas seulement les aspects physique, économique, culturel et intellectuel de ce milieu, mais aussi la vie religieuse. La ville et la région de Montréal sont désormais un milieu cosmopolite et pluraliste où l'éventail des options religieuses s'étend de plus en plus et où, malheureusement, l'incroyance n'est plus un fait isolé.

C'est toute cette société pluraliste que l'Université de Montréal est dans l'obligation de desservir, car elle demeure la seule institution universitaire d'expression française dans un rayon de cent cinquante kilomètres et elle reçoit de l'État des subsides qui lui fournissent la presque totalité de ses moyens financiers. Le monopole de fait que l'Université se trouve à exercer lui confère une vocation sociale, lui impose des obligations envers toute la population et l'empêche d'exercer des exclusives qui seraient motivées par un idéal religieux.

On doit remarquer d'ailleurs que le pluralisme de notre milieu et le devoir qu'a l'Université de se mettre au service de tous, sans distinction de convictions religieuses, a déjà entraîné des répercussions autant dans l'engagement des professeurs que dans le recrutement des étudiants. Aussi bien, l'Université de Montréal

n'est-elle déjà plus, dans les faits et par la force même des réalités dans lesquelles elle baigne, une université catholique.

Faut-il, malgré cette situation nouvelle, conserver à l'Université de Montréal son statut juridique d'institution confessionnelle?

Je répondrai, sans l'ombre d'un doute, que ce maintien serait impossible. Il faudrait s'opposer à une volonté commune et une telle entreprise serait vouée à un échec certain. J'ajouterai qu'il serait imprudent de vouloir maintenir le régime juridique actuel et conserver entre les mains ecclésiastiques l'administration de l'Université. Une protestation et une requête de l'Église à cette fin engendreraient certainement un important conflit qui ne pourrait que nuire à l'Église et paralyser pour longtemps son influence pastorale au Québec.

La déconfessionnalisation réclamée par le cardinal n'était toutefois pas totale puisque l'Université acceptait de maintenir le statut canonique de la Faculté de théologie qui continuerait ainsi de dépendre de l'archevêque de Montréal à titre de modérateur.

Les arguments du cardinal, sinon le prestige dont il jouissait à Rome eurent tôt fait de convaincre les autorités romaines qui, très rapidement, déclarèrent ne pas s'opposer aux transformations proposées à la charte et aux statuts de l'Université. Le 12 août 1967, une nouvelle charte civile était approuvée et sanctionnée par l'État, abolissant le caractère confessionnel de l'Université et définissant cette dernière comme «une institution universitaire du caractère public» où régneraient «les libertés de conscience, d'enseignement et de recherche».

Rupture dramatique, pour ne pas dire radicale avec le passé, mais que les autorités ecclésiastiques du temps, y compris les autorités romaines considéraient comme inévitables, voire même, dans les circonstances, à l'avantage de toutes les parties concernées. À peine deux ans après l'adoption de la nouvelle charte, une commission d'études mise sur pied par l'Université recommandera

d'aller jusqu'au bout de la logique de la charte en question et de déconfessionnaliser même la faculté de théologie²⁰. Cette recommandation ne sera pas retenue, de sorte que les clauses relatives au caractère canonique ou ecclésiastique de cette Faculté seront maintenues et restent d'ailleurs encore aujourd'hui en vigueur.

Mutatis mutandis, le scénario que nous venons de décrire sera repris ailleurs au Québec, mais aussi en dehors du Québec, et aboutira au même processus de déconfessionnalisation, une déconfessionnalisation qui prendra toutefois diverses formes selon les institutions et les provinces concernées.

L'option retenue par un certain nombre d'autres institutions – en général de taille plus modeste – fut de rester fidèles à leur vocation initiale, mais en étant bien conscientes du fait que ce choix n'était pas sans comporter des risques et que, de toute façon, il les obligerait tôt ou tard, elles aussi, à un certain repositionnement stratégique aussi bien qu'identitaire. Ce repositionnement, le facteur économique, à lui seul, n'allait pas tarder à l'imposer même aux plus réticentes d'entre elles. La plupart durent en effet, dès les années 60, renoncer en bonne partie à l'autonomie que leur garantissaient jusque-là leurs chartes et passer des contrats d'association (de type fédératif ou affiliatif) avec une université «publique» avoisinante, seul moyen dans de nombreuses provinces (l'Ontario notamment) de se voir assurer l'aide de l'État, aide dont elles avaient dès cette époque absolument besoin pour survivre²¹.

Mais là où la transformation fut la plus marquée ce fut au niveau identitaire suite à la métamorphose du paysage culturel et religieux à l'intérieur duquel ces mêmes institutions avaient jusque-là œuvré et donc de la nécessité de se doter d'un paradigme adapté à ce paysage, jusqu'à un certain point, inédit. Or, ce paradigme existait

²⁰ Les renseignements et les citations qui précèdent sont tirés de *L'Université, son rôle, le rôle de ses composantes, les relations entre ses composantes* (Rapport de la Commission conjointe du Conseil et de l'Assemblée universitaire, Université de Montréal, 3 novembre 1969), Montréal 1970, p. 247-255.

²¹ Pour l'Ontario, voir L. Shook, *Catholic Post-Secondary Education ...*, p. [129]-209, [229]-251, [275]-313.

déjà, du moins à l'état embryonnaire, en Europe et allait bientôt recevoir des lettres de créance au deuxième concile du Vatican avec ce que l'on pourrait appeler le passage d'un catholicisme de confrontation à un catholicisme de dialogue.

Nul n'a mieux décrit ce passage et, par le fait même, illustré le paradigme correspondant que le P. Pedro Arrupe, ancien général des Jésuites, qui, il y a une vingtaine d'années, invitait «prophétiquement» le catholicisme de son temps à «passer d'une vie chrétienne vécue en forteresse à une vie de levain dans la pâte; d'une priorité de l'autorité à une priorité de service et de dialogue [...]; d'un régime de secrets à un régime de communications [...]; d'une formation par transmission à une formation par réinterprétation; d'une formation dans l'isolement à une formation par le contact de la vie quotidienne; d'une exigence d'unanimité à une large acceptation du pluralisme²²».

Il n'est que de considérer l'itinéraire emprunté au cours des vingt ou trente dernières années par la plupart des institutions universitaires canadiennes restées fidèles à leurs origines catholiques pour se rendre compte à quel point elles se sont très tôt ralliées à ce nouveau paradigme et à quel point surtout elles ont fait leurs l'interprétation et l'application que leur en proposait le P. Arrupe.

Les contrats de fédération ou d'affiliation signés par plusieurs de ces mêmes institutions avec des universités non confessionnelles «publiques» constituent un premier indice en ce sens même si dans de nombreux cas, au départ du moins, ces contrats, comme nous l'avons souligné plus haut, résultaient d'impératifs d'abord et avant tout économiques. À noter que dès les années 30 la formule de l'affiliation avait été envisagée par certaines institutions restées jusque-là autonomes avec la bénédiction des autorités vaticanes de l'époque – le pape Pie XI, grand promoteur de l'enseignement supérieur catholique voyait peut-être là un possible moyen de relever le niveau (trop bas, à ses yeux) des institutions

²² Cité par R. Gagné, «Un cri au coeur du monde : Espérance !», dans *CRC—Bulletin*, XXIII (1993), no 2, p. 4.

dispensant ce type d'enseignement – mais la farouche opposition de certains évêques canadiens avaient obligé à renoncer, pour le moment du moins, à cette formule²³. Il est intéressant de constater que, trente ans plus tard, de nombreuses institutions catholiques aient repris (sans le savoir) l'argument de Rome pour justifier leur changement de statut ou d'orientation.

De fait, que les institutions catholiques canadiennes, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, aient choisi, les unes de se déconfectionnaliser, les autres de se «repositionner», leurs décisions s'appuyaient de part et d'autre sur la prise de conscience et surtout la prise au sérieux de la vocation de l'université catholique comme université et du contexte nouveau à l'intérieur duquel cette vocation devait désormais être vécue, tout particulièrement au Canada.

Michel Falise, ancien recteur de l'Université catholique de Lille et ancien président de la Fédération internationale des universités catholiques, croit que cette prise de conscience est étroitement liée au fait que les institutions catholiques se sont ces dernières années rendues à l'évidence – une évidence qui jusque-là semblait avoir échappé à certaines d'entre elles – que dans l'expression «université catholique», il y avait d'abord un substantif: «université», puis un qualificatif: «catholique», et qu'il ne pouvait donc y avoir d'université catholique digne de ce nom qui ne fût d'abord «université» au sens fort du terme. En d'autres mots, ce serait rendre un bien mauvais service à l'Église et à la société que de créer ou de maintenir des universités catholiques qui n'auraient de l'université que l'apparence ou l'appellation²⁴.

On ne saurait mieux décrire le dilemme auquel eurent à faire face nombre d'institutions canadiennes au milieu des années 60. D'où la solution extrême adoptée par certaines de renoncer au

²³ L. Shook, *op.cit.*, p. 412-413.

²⁴ M. Falise, «L'université catholique dans le monde contemporain», dans *Défis présents et à venir de l'université catholique / Present and Future Challenges Facing Catholic Universities*, Ottawa 1990, p. 22-23.

qualificatif «catholique» pour assurer le substantif «université»; d'où les solutions moins extrêmes, mais néanmoins audacieuses, voire dans certains cas risquées, retenues par d'autres, confiants de pouvoir à la longue, grâce à ces solutions et malgré les inconvénients qu'inévitablement elles comportaient, rester fidèles à leur mission de toujours.

4. Et l'avenir ?

La confiance des secondes était-elle à l'époque et est-elle encore aujourd'hui fondée ? Et, si oui, quel type d'université ou de collège universitaire catholique espérait-on à l'époque et espère-t-on trente ans plus tard voir se constituer sur la base des formules de «survie» retenues par la plupart d'entre elles? En d'autres mots, était-il il y a trente ans et est-il encore aujourd'hui réaliste de penser que les «repositionnements» décidés ou consentis à l'époque permettent d'éviter ce contre quoi justement on entendait, grâce à ces «repositionnements», se prémunir au départ, soit la déconfessionnalisation ?

Si certaines institutions catholiques croient devoir aujourd'hui se poser à nouveau ces questions, c'est qu'elles sont à leur tour aux prises avec des difficultés fort semblables à celles qui il y a trente ans avaient poussé leurs homologues à renoncer au qualificatif «catholique». Difficultés financières, tout d'abord, qui dans certains cas paraissent presque impossibles à surmonter; difficultés «contextuelles» surtout, car elles aussi font désormais face au phénomène de la désaffectation religieuse évoqué plus haut, un nombre grandissant de leurs étudiants et étudiantes, mais également de membres de leurs personnels enseignants et de soutien ne se réclamant plus du catholicisme ou n'entretenant plus avec ce dernier que des rapports «distants», «hésitants», voire «méfiants». Difficultés, dans ce dernier cas, d'autant plus incontournables que les chartes des droits et libertés adoptées ces dernières années au Canada de même que le poids considérable accordé au principe de liberté académique dans les milieux universitaires nord-américains rendent quasi impossibles, si tant est que la direction de l'une ou l'autre institution catholique le voulût, le recours à des mesures

d'«homogénéisation» visant à contourner cette difficulté. Certaines de ces institutions, particulièrement sensibles aux problèmes de justice sociale et au discours officiel de l'Église sur le sujet, hésiteraient d'ailleurs, au nom précisément de ce discours, à tenter quoi que ce soit en ce sens. Mais ces mêmes institutions ne sont-elles pas par le fait même condamnées sinon à disparaître, du moins à cesser d'exister comme institutions catholiques?

Fait significatif, ces difficultés et ce dilemme ne sont pas propres au Canada et, depuis les années 70 déjà, s'est mise en place au sein de la Fédération internationale des universités catholiques (FIUC) une ample réflexion sur le sujet, réflexion qui a donné naissance à toute une série de déclarations, de rapports, d'études consacrés tout à la fois à l'analyse du phénomène en question, mais surtout aux diverses et possibles façons de relever les défis, pour certains inédits, qu'il pose à l'université catholique aujourd'hui²⁵. À noter que cette réflexion a servi de base au cours des années 80 au dialogue, parfois difficile, voire tendu, mais néanmoins fructueux entre les universités catholiques et le Saint-Siège dans le cadre des travaux préparatoires à la publication d'une nouvelle charte des universités catholiques, charte qui prendra éventuellement la forme d'une constitution apostolique promulguée en 1990 sous le nom d'*Ex Corde Ecclesiae*²⁶.

Les institutions canadiennes, non seulement ont été partie prenante de cette réflexion, mais à plus d'un titre et en plus d'une occasion l'ont enrichie de problématiques et d'exemples tirés de leur propre expérience. Il faut dire que, depuis 1967 au moins, les universités et collèges catholiques du Canada s'étaient à plusieurs reprises interrogés collectivement et individuellement sur leur identité et leur mission dans un monde et une Église soumis à des «mutations» et des «questionnements» de toutes sortes. À lire

²⁵ À ce sujet, voir L. Michaud, *Connaître et croire. Essai d'histoire de la Fédération internationale des universités catholiques, 1924-1994*, Paris 1996, p. 53-57. L'auteur fournit en annexe une liste des publications concernant la réflexion en question.

²⁶ M. Falise, «Rome et les universités catholiques, un dialogue réussi», dans *Études*, Paris, mai 1991, p. 687-695.

l'imposante littérature née de cette interrogation, on finit par se rendre à l'évidence que pour toutes ces institutions le temps n'était plus, déjà à la fin des années 60, où l'on pouvait vivre et affirmer son catholicisme en vase clos et qu'il leur faudrait désormais apprendre à le faire selon des règles et dans un environnement en bonne partie définis par d'autres, avec tous les risques et surtout les défis que cela comportait.

Déjà, en 1967, l'année même où l'Université de Montréal choisissait la voie de la déconcessionnalisation, des représentants des universités et collèges catholiques anglophones du Canada réunis à Toronto à l'initiative de la Commission de l'éducation de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC) s'interrogeaient sur l'avenir de leurs institutions face à un contexte ecclésial et sociétal nouveau, mais face également à des problèmes très concrets de sous-financement liés à leur statut même d'établissements confessionnels²⁷. Un rapport préparé par le recteur du St Paul's College de Winnipeg, tout en s'efforçant de démontrer la raison d'être et la pertinence de tels établissements et donc leur droit à un financement public, n'en admettait pas moins que l'idéal dont s'inspirait son réquisitoire ne correspondait pas toujours à la réalité de ce qui se vivait à l'intérieur des établissements en question et que les mutations sociétales et culturelles en cours obligerait à redoubler d'ardeur et de vigilance pour échapper à la médiocrité qui guettait bon nombre d'institutions catholiques, une médiocrité qui, à son avis, pourrait à la longue s'avérer mortelle²⁸.

Le problème de la liberté académique soulevé lors de la même réunion fera l'objet d'âpres débats – l'affaire Curran était alors à son paroxysme aux États-Unis –, mais avec, à la fin, un assez large consensus autour de l'idée que cette liberté était inséparable du concept même d'université et que les établissements catholiques, sous peine de perdre leur crédibilité, étaient eux aussi tenus de défendre et de faire respecter la liberté en question, sans en faire par

²⁷ *Meeting of Universities and Colleges (Catholic - Church - Related)*, Toronto May 22-24, 1967, Ottawa 1967.

²⁸ *Ibid.*, p. 49-58.

ailleurs un absolu²⁹. Le futur cardinal Flahiff, présent à la réunion, ira même jusqu'à suggérer que cette idée et l'obligation qui en découlait étaient parfaitement compatibles avec le nouveau concept de magistère né de Vatican II, mais également avec les enseignements subséquents d'un Paul VI sur le sujet³⁰.

Les inquiétudes exprimées par le recteur de St Paul's au sujet d'un glissement possible vers la médiocrité ne furent sans doute pas étrangères à la mise sur pied en 1968, à l'initiative de l'Association des universités et collèges du Canada (AUCC), d'une commission d'enquête sur les institutions d'enseignement supérieur catholiques du Canada. Le volumineux rapport soumis deux années plus tard par les neuf commissaires chargés de cette enquête³¹ faisait état d'un certain nombre de points positifs: la présence dans la plupart des établissements visités de personnes-clés croyant en la mission particulière de leur institution et travaillant à la promotion des valeurs et à la réalisation des objectifs propres à cette mission; la conscience et la volonté largement répandues aussi bien chez les professeurs que chez les administrateurs de ces établissements de services à rendre à l'Église et à la société, services d'ordre surtout éducatif, mais ne se limitant pas à ce seul domaine; le haut degré de liberté académique assuré au corps professoral dans l'ensemble des établissements en question; enfin les dimensions restreintes de ces derniers et, par le fait même, la possibilité pour eux d'accorder plus d'attention aux personnes et de mettre ces mêmes personnes au centre de leurs stratégies éducatives. Par contre, les commissaires déploraient l'absence quasi complète d'activités de recherche dans la plupart des établissements visités et, partant, le caractère «limité» et «incomplet» du service rendu à l'Église et à la société par ces mêmes établissements, d'où, selon eux, le risque encouru par certaines institutions de ne pas être en mesure de rencontrer les critères d'excellence qui, de plus en plus, avaient cours dans le monde universitaire. Il fallait trouver le moyen de remédier à cette situation.

²⁹ *Ibid.*, p. 39-48.

³⁰ *Ibid.*, p. 60-62.

³¹ *A Commitment to Higher Education in Canada. The Report of a Commission of Inquiry on Forty Catholic Church-Related Colleges and Universities*, Ottawa 1970.

Autrement, non seulement la société, mais l'Église elle-même risquaient d'être perdantes³².

Lorsque, seize ans plus tard, dans le cadre de l'enquête instituée par la FIUC sur les universités catholiques dans le monde, John Morgan, président de King's College (London, Ontario), publie son rapport sur le Canada, la situation n'a apparemment pas tellement changé, bien que l'enquête révèle l'existence dans certaines institutions et autour d'elles de tensions concernant la liberté académique, les critères d'embauche du personnel enseignant, la place faite à la théologie, la définition du rôle propre à une université ou à un collège catholique, en tant que catholique, tensions s'expliquant en grande partie par le fait que les attentes et les perceptions ne sont pas les mêmes dans le monde académique et dans le monde ecclésiastique à l'interface desquels se situent les institutions concernées, par le fait aussi qu'à l'intérieur même de ces institutions n'existent plus, aussi bien dans le corps professoral que dans le corps étudiant, les «belles unanimités» d'autrefois. Mais le rapport Morgan n'en conclue pas moins que, dans leur ensemble, ces établissements ont conscience d'un rôle spécifique à jouer, rôle, bien entendu, d'abord et avant tout éducatif, mais également social et pastoral, et que de toute évidence les dirigeants de ces mêmes établissements prennent ce rôle très au sérieux, même si, faute de moyens, il leur faut souvent se résigner à ne le remplir qu'imparfaitement. À ce propos, le rapport signale le peu d'espace de manœuvre dont disposent certaines institutions catholiques affiliées ou fédérées, mais il fait aussi état du peu de compréhension et de l'appui mitigé que certains dirigeants disent trouver non seulement auprès de leurs coreligionnaires, mais auprès des évêques de leurs diocèses respectifs³³.

De toute évidence, depuis les années 60, un vaste débat est en cours au Canada sur la nature de l'université catholique, sur ses perspectives d'avenir, sur la pertinence du rôle qu'elle pourrait être

³² *Ibid.*, p. 43-74, 172-206, 225-264.

³³ J. Morgan, "The Status of Catholic Higher Education in Canada", dans *Catholic Higher Education in North America*, Paris, IFCU, 1987, p. 9-39.

appelée à jouer dans le Canada de demain et donc sur les obstacles à surmonter, les lacunes à combler, les nouveaux consensus à bâtir en vue de permettre à cette université de trouver sa place et de jouer pleinement son rôle dans un environnement social et culturel profondément modifié.

Résultat? Nombre d'institutions ont senti le besoin, ces dernières années, de se redéfinir en fonction de ces exigences et de ces impératifs nouveaux. Exercice qui a conduit d'une part, à se doter, dans certains cas pour la première fois, d'énoncés de mission exprimant clairement les fins et les objectifs de l'institution aussi bien comme institution universitaire que comme institution catholique, d'autre part, à élaborer des stratégies visant à assurer, dans un contexte changé et changeant, la réalisation des fins et objectifs en question. Dans ce dernier cas, forts de leurs propres lectures des «signes des temps» ou de lectures proposées par d'autres au Canada ou ailleurs, la plupart des universités et collèges concernés semblent s'être inspirés des normes et critères suivants, seuls capables à leurs yeux de leur permettre de survivre comme institutions universitaires catholiques, soit: 1) un noyau solide de professeurs et d'administrateurs croyant en la vocation particulière de l'institution; 2) la présence d'un enseignement et d'une réflexion théologique de qualité; 3) un engagement social marqué; 4) une structure d'accompagnement pastoral et spirituel au service de l'ensemble de la communauté universitaire; 5) un dialogue constructif avec les autorités ecclésiastiques locales, nationales, voire internationales, mais dans le total respect de l'autonomie de chaque institution³⁴.

³⁴ À titre d'exemple, voir en annexe le texte d'énoncé de mission de l'Université Saint-Paul (Ottawa). Mon expérience de recteur, de conseiller de la FIUC, d'observateur intéressé de la scène universitaire catholique à l'intérieur comme à l'extérieur du Canada, puis surtout ma participation active au Congrès d'avril 1989 à Rome, Congrès dont devait sortir la constitution apostolique *Ex Corde Ecclesiae*, m'inclinent à penser que les normes et critères dont s'inspirent aujourd'hui les institutions canadiennes sont aussi ceux à partir desquels un nombre grandissant d'universités catholiques dans le monde cherchent à se redéfinir et à se repositionner dans un contexte profondément changé et changeant.

Mélanges étudiés de réalisme et d'idéalisme, ces normes et critères, puis surtout les stratégies qu'ils sous-tendent réussiront-ils à protéger les institutions universitaires catholiques canadiennes contre le phénomène d'érosion qui depuis les années 60 – et avec quelle efficacité, nous l'avons vu – les menace? Il est difficile, ou pour le moins hasardeux, de le dire. Le facteur économique pourrait à lui seul, malgré toutes les précautions prises, conduire à la déconfessionnalisation ou à la disparition pure et simple de bon nombre d'institutions. Chose certaine, celles qui réussiront éventuellement à passer le cap ressembleront assez peu à leurs homologues des années 40 et 50.

Faudrait-il en conclure que l'enseignement supérieur catholique au Canada est, à plus ou moins brève échéance, menacé de disparaître ou, pis encore, condamné à vivoter tant bien que mal à l'ombre de grandes institutions «publiques», bien entendu, non confessionnelles, désormais seules capables de relever les défis et de répondre aux exigences d'un enseignement et d'une recherche universitaires dignes de ce nom? Il ne manque pas d'observateurs de la scène universitaire canadienne pour opiner en ce sens. Comment en effet imaginer, à la lumière des données et de la conjoncture décrites plus haut, que l'enseignement supérieur catholique puisse un jour retrouver la place qui était autrefois la sienne surtout dans l'est du pays.

Mais c'est peut-être là mal poser le problème. Sans doute n'existe-t-il plus de grande université catholique type Laval ou Montréal ou encore Ottawa, mais le fait que les deux premières de ces universités, de même que l'Université de Sherbrooke, s'inspirant du modèle allemand aient conservé leurs facultés de théologie catholique, le fait également que, s'inspirant cette fois du modèle anglais, une quinzaine d'institutions d'enseignement supérieur catholique, au titre de leurs contrats de fédération ou d'affiliation avec certains grands établissements «publics» non confessionnels, entretiennent d'étroits rapports avec ces mêmes établissements, parfois même vivent en symbiose avec eux: ces deux faits, à eux seuls, montrent bien que l'enseignement supérieur catholique au Canada n'a peut-être plus la visibilité et le prestige d'il y a une

quarantaine ou une cinquantaine d'années, mais qu'il n'en reste pas un maillon « discret » certes, mais néanmoins tenace et, dans plusieurs cas, influent du réseau universitaire canadien.

Verrons-nous se constituer ou se reconstituer un jour une, voire deux ou trois grandes universités catholiques canadiennes sur le modèle d'autrefois? Il est permis d'en douter. Le *trend* « associatif » né à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, dominant depuis les années soixante semble là pour rester avec ses désavantages et ses risques – nous les avons évoqués plus haut – mais aussi, il ne faudrait pas l'oublier, ses nombreux avantages tout aussi bien financiers qu'académiques, entre autres, celui d'être constamment mis au défi de répondre à certaines normes d'excellence au niveau et de l'enseignement et de la recherche. Si le statut d'institution fédérée ou affiliée a été assez souvent au départ imposé par les circonstances et donc, dans plus d'un cas, accepté à contrecœur, voire perçu comme une forme de tutelle, ce même statut apparaît aujourd'hui à la plupart des institutions concernées comme une « chance », la chance d'être par ce biais inséré dans de grands ensembles universitaires polyvalents et de pouvoir, grâce à cette insertion, d'une part, profiter des ressources matérielles, mais surtout intellectuelles de tels ensembles, d'autre part, faire profiter ces derniers, pour peu qu'ils le veuillent, d'un regard « autre » sur les objectifs poursuivis et les réalités explorées par eux.

Manifestement, à peu d'exceptions près, les institutions d'enseignement supérieur catholiques au Canada ne sont plus ce qu'elles étaient et surtout ne se voient plus comme elles se voyaient il y a à peine quarante ans. Leur conversion à un nouveau paradigme, c'est-à-dire ce passage décrit plus haut d'un catholicisme de confrontation à un catholicisme de dialogue, n'est sans doute pas encore tout à fait achevée, mais elle est en voie de l'être et c'est peut-être de leur capacité à mener à bien cette conversion que dépendra en fin de compte leur survie comme institutions universitaires, mais surtout comme institutions universitaires catholiques.

ANNEXE

Énoncé de mission de l'Université Saint-Paul Ottawa (Canada)

L'Université Saint-Paul d'Ottawa est une institution catholique et bilingue confiée depuis plus d'un siècle à la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Dotée d'une charte civile (1866) et d'une charte pontificale (1889), elle est fédérée avec l'Université d'Ottawa depuis 1965.

Institution catholique, l'Université Saint-Paul se consacre principalement à l'intelligence de la foi chrétienne et à son intégration dans la vie. Elle entend le faire dans un esprit d'ouverture oecuménique et avec le souci de prendre en compte les formes existantes de la vie chrétienne et celles qui sont en train de surgir au coeur des sociétés et des cultures contemporaines.

Institution bilingue, l'Université Saint-Paul souhaite être un milieu propice à la compréhension et à l'enrichissement mutuels des communautés d'expression française et anglaise, tout en demeurant attentive à la diversité culturelle du pays.

Institution universitaire, elle cherche à promouvoir, de concert avec les autres universités ou institutions de haut savoir, tant au plan international, national que local, l'excellence dans l'enseignement, la recherche et la formation professionnelle. Elle entend également se mettre au service des diverses communautés chrétiennes et collectivités socio-culturelles qui l'entourent et collaborer avec elles à relever les défis auxquels l'Église et la société ont à faire face actuellement.

Ainsi, par sa contribution évangélisatrice à la mission du Christ, elle compte faire oeuvre unique d'humanisation de la société.

Objectifs

1. Promouvoir, dans un contexte de liberté académique et d'échanges interdisciplinaires, un milieu favorable à un travail universitaire marqué par le souci de prendre au sérieux les acquis et l'évolution actuelle des sciences et des savoirs.

2. Favoriser, à la lumière de la foi et dans le plus grand respect des personnes, le développement intégral des membres de la communauté universitaire.

3. Assurer les ressources humaines et matérielles nécessaires au maintien et à la croissance d'un milieu universitaire dynamique.

4. Se doter de moyens permettant de communiquer les résultats de ses propres recherches et de recevoir en retour ceux d'autres institutions ou chercheurs.

5. Établir et maintenir des liens avec les organismes ecclésiastiques et sociaux appropriés.

6. Être un lieu de rencontre et surtout de dialogue entre l'Église et les cultures, religions et savoirs contemporains.

7. Affirmer et protéger par des mesures appropriées le caractère bilingue de l'Université.

8. Favoriser la réflexion sur les enjeux éthiques actuels.

9. Contribuer à une plus grande sensibilisation aux problèmes de justice sociale tels qu'ils se posent dans le monde d'aujourd'hui.

10. Être à l'écoute des besoins exprimés par les personnes et les groupes qu'elle est appelée à desservir et répondre à ces besoins le plus adéquatement possible.

11. Maintenir et créer au besoin des programmes d'enseignement et de recherche pertinents.

A RESPONSE

Alice Gallin

The theme of searching for a new paradigm for the Catholic University in the modern world as we find ourselves on the brink of the 21st century is indeed a challenging one. The three papers that I have been asked to comment on give the needed background for such a search. The history of Catholic higher education in North America since Vatican Council II is not one of uniformity of purpose or of method in either Canada or the United States. Contrasts are even more pronounced when we consider the two countries together.

The tremendous work that Dr. Gleason has done in his recent book, *Contending with Modernity*, in describing the history of over 250 institutions in the United States during the twentieth century can only be glimpsed in the paper we have before us. Yet, the main developments are clear in the overview of this particular period that he has presented here today. Of central importance is the context within which revolutionary changes have occurred, and he identifies two major events: World War II and Vatican Council II. The pressures thus experienced in the world of higher education and in the church did much to change the way that Catholic colleges and universities viewed their mission. The theological foundation for their new understanding was *Gaudium et Spes*, the document of Vatican Council II that altered the way Catholics regarded the world around them. In the words of the Jesuit Father General, Pedro Arrupe, the time had come to move "from a theology of confrontation to one of dialogue."

Dr. Gleason sums up well the situation where we are now when he states that the older pattern of Catholic identity is gone for good because it "envisaged the entire experience of learning taking place within a cognitive framework based on religious faith and articulated by a philosophical system that harmonized faith and reason." The crisis of the Sixties "shattered the social reality and intellectual assumptions on which the vision itself rested". This is the reality with which Catholic higher education in the USA has been dealing, and any paradigm for the future must begin with an

acceptance of this altered social context as well as with the change in self-understanding of the Church after Vatican Council II.

Why is this so important to understand? In *Ex Corde Ecclesiae* we are told that the mission of the Catholic university is to mediate faith to cultures. Indeed, it is this central message that is crucial to our current search for a way to express our identity. But the task of mediating faith to cultures requires a solid understanding of Catholic faith and a deep study of all that comprises each culture. Multicultural societies exist now on our campuses as well as in our cities, and since many cultures are rooted in a faith tradition, our campus ministers are struggling to find ways of responding to faculty and students who come from traditions other than that of Roman Catholicism. The same problem confronts those who teach theology and/or religious studies; how do they translate the truths revealed in Jesus Christ to the students who are, in many cases, alienated from the Church and even from religion of any kind?

Dr. Gleason has made it clear that theology and philosophy were central components of the curriculum of both colleges and universities before the rush to make choice by students more important than wisdom of faculty in the designing of curricula. The demise of neo-scholasticism was crucial in the loss of the Catholic intellectual tradition, a tradition that upheld the mutuality of the contributions of faith and reason. Nothing has yet replaced it as a tool for integrating the educational experience of the students in our colleges and universities.

The Canadian situation, on the other hand, is a more complex one. The multiple ways in which the Catholic component of the Canadian university has come into being has, no doubt, affected the present arrangement. How are Catholic colleges related to the secular universities with which they are affiliated? The governance structure which supports each arrangement is not clear to me, but the way the institutions identify themselves suggests diversity. Among the nineteen members of IFCU, there are variations in the titles: St. Joseph's College in Edmonton is listed without any university affiliation; St. Michael's is listed as the University of St. Michael's

College while our host is listed as University of St. Paul (University of Ottawa); and then there is the Faculty of Theology (University of Montreal). Where the college is affiliated with a university, who makes decisions regarding curriculum, hiring and firing, policies regarding campus life? To what extent are the faculty and administrators of the Catholic affiliated college involved in the overall educational planning?

Father Hurtubise speaks of a loss of prestige suffered by the Catholic universities while during the same 40 years the Catholic universities in the United States have actually grown in prestige. Why the difference? Of the 19 Catholic universities in Canada today, twelve existed in 1945 and seven have been more recently established. Within the nineteen, seven or eight have overtly renounced their character as Catholic while others have kept only a theology faculty or a chaplaincy. Was the arrangement in Canada, that is, focusing the Catholic college on certain important disciplines such as theology and philosophy, seen as the best way to influence university education as such? Hurtubise suggests that Pius XI envisioned this model as one that would promote an important role for Catholic universities in Canadian higher education; the point is made, however, that the Canadian bishops opposed the idea. It would be helpful to know more about the bishops' position regarding this crucial question. It would also be helpful to have an evaluation of the model adopted and the successes or failures among the nineteen survivors. And is there a difference between the seven who have renounced their Catholic character and those that still uphold it? It raises for us the question of the role of theology in denoting the Catholicity of the institution since all of these affiliated colleges seem to have theology faculties.

In the USA, on the other hand, the Catholic universities fought strongly against separating theology from the general curriculum and still continue to maintain that such a separation would damage the fundamental nature of their institutions. Father Timothy Healy, S.J., president of Georgetown University at the time the new Code of Canon Law was being proposed, insisted that the suggested ecclesiastical control over theologians would achieve what

three centuries of anti-Catholicism and biased accrediting agencies had not achieved, i.e. the removal of theology from the university. Catholic universities in the United States have, from their beginning, struggled to combine the requirements of state law and the prescriptions of accrediting agencies for the entire college or university with insistence on maintaining some requirements for all students (Catholic or non-Catholic) in religion or theology as a *sine qua non* for an academic degree in any discipline.

Another interesting point of contrast between the USA and Canada is the governing structures of the colleges and universities. Prior to the 1960s in the United States the religious communities that had founded the colleges governed them under whatever regulations for private higher education the states imposed. Trustees were members of the religious community and very often members of the governing council of the community. In those institutions which had lay trustees it was still the case that decisions were made by the religious community structure. The change by which the colleges were given into the legal and fiscal care of lay trustees (1967 and the following decade or so) was a significant one, and the resulting expansion and development of the Catholic sector of higher education was one of the results of this new and meaningful partnership between lay and religious. However, some Catholics have bemoaned this change and speak of it as “secularization” when in fact it was a process of “laicization.” They regard it as a loss of Catholic identity. Yet, the active role played by the lay trustees in fund raising and in public relations and their contribution of a lay perspective to board decisions have been crucial in assuring continued viability for these institutions. It would be interesting to hear more about the governing structure of Canadian Catholic colleges and universities and the part played by trustees. It may be that the inter-relationship of the Catholic faculties to the state or provincial universities and the history of government financial support has not called forth the same response from the lay Catholic community. But Father Hurtubise’s emphasis on the financial stress now being experienced would suggest a need to cultivate such support today.

For both Canada and the United States, the importance of the laity in the governance and administration of the Catholic colleges and universities has a significance in the on-going dialogue with Rome about the Catholicity of our institutions. No longer identifiable as a public juridic person of a religious community, the link to the Church is questioned. The visible presence of religious was a sign of the Catholic campus; now we look in vain for such a symbol. But if the Church is the whole people of God, then are members of religious communities necessary to make a college Catholic? The difficulties which surfaced when the revised code of canon law was promulgated in 1983 have, at root, the perplexing issue of the rights and duties of laity. No longer able to control Catholic institutions through Fathers or Mothers General of the sponsoring religious community, the Congregation for Catholic Education seeks some other way to assure orthodoxy of theologians and Christian moral behavior of faculty and students.

Dr. Hellwig's treatment of *Ex Corde Ecclesiae* raises this problem but, of course, cannot propose an easy solution. It is, at the moment, a question of great debate. The whole long discussion of "What does it mean to be a Catholic university," which she has carefully outlined, has focused on definitions and power. The question is, "Who's in charge here?" The *communio* that she speaks of is a different kind of question: "How, together, can universities and Church leaders promote the inculturation of faith in different societies?" Indeed this is the important task of the Catholic university which *Ex Corde Ecclesiae* places on our shoulders. It is also the task which gives us inspiration and courage for the educational work ahead of us. What had been a Catholic intellectual tradition arising out of a single culture -- that of Christian Europe -- has now to be inculturated in a splendid variety of cultural homes. This cannot be achieved by the mere assertion of canonical norms. It must be nurtured by an open approach to the values of other cultures and an honest dialogue with those who can articulate those values. Respect and modesty are needed on both sides.

The institutions Father Hurtubise and Dr. Gleason have described for us are not similar in educational philosophy or

curriculum, to say nothing of other aspects of campus life. Catholic colleges and universities in Canada had a place within the wider university world supported by the State. In the United States they developed in opposition to the state and secular schools from kindergarten through university. Only in the post Vatican II period has governmental aid been given to private, and especially denominational, colleges and it still is not given to Catholic primary or secondary schools, except for a few programs designed for the very poor students. Whereas Hurtubise points to a lack of professional schools, the Catholic universities in the States had professional schools from their earliest days; engineering at both Notre Dame and Dayton were recognized as comparable to peer institutions in the private sector while their graduate programs were far from flourishing until after World War II; Georgetown's law school and Saint Louis' Medical school had national reputations before their undergraduates competed for Rhodes scholarships. It may have been the professional schools, especially law and medicine, which gained public respect for the Catholic universities. (This, of course, does not deal with football or basketball where they were winning high honors!). They graduated thousands of students who went on to influence hospitals, medical schools, courts, government and family life. And because those students had requirements to fulfill in philosophy and religion, they graduated with a sense of the Catholic intellectual tradition and the ethics arising from it. Even if such assertions are hard to support with scientific evidence, the goal of the university was seen as promoting such integration of science and faith, of educating for life and not just for making a living.

Today about a dozen Catholic universities in the States have become recognized for their research activities. The development of graduate education, when seen as research-oriented, is a post World War II phenomenon, but it has certainly changed the environment of the university.

One cultural aspect not developed by the speakers is that of women's education. Dr. Gleason pointed out that almost half of the colleges and universities in the States were founded *for* women, and I

would add *by* women. They were independent and generally emphasized the liberal arts as the best preparation for teaching or for raising a family. The number of these single-sex colleges has gone from 115 to 26; the single sex men's college has disappeared except for St. John's in Collegeville, MN. Father Hurtubise did not mention the gender issue, so I'm not sure whether we are similar or different in that regard.

What the institutions in Canada and the United States do have in common are the circumstances today which Hurtubise describes: tremendous economic problems; a whole new cultural context; predominance of lay persons, Catholic and non-Catholic, in administration, faculty and governing bodies who do not come from a coherent educational background such as characterized the earlier clerical and religious core of the university, and a general ambiguity about ecclesial realities. Gleason describes some efforts being made to deal with the identity problem, solutions he identifies as official, progressive, or conservative. He is not sanguine about any of them if what we seek is the Catholic identity familiar to the fifties. However, he concludes with a suggestion that they will not *inevitably* follow the path of complete secularization.

All three speakers agree, I believe, that the quest for a clear mission will not be found in some canonical formula. It will be worked out by those who truly believe in the Catholic intellectual tradition, who refuse to discard either faith or reason, who wish to be part of the modern world and its educational institutions but seek to make their presence in that world not only one of acculturation but also one of transformation. I think they would all agree that the foundational document as we attempt to reaffirm our mission is *Gaudium et Spes* and, as Father Brian Hehir has put it, we must use it as a lens through which to read *Ex Corde Ecclesiae*. As Dr. Hellwig has pointed out, the search, through hundreds of meetings and a score of documents, for an appropriate way of implementing that apostolic constitution has not yet been concluded. This is indeed true of the norms, but perhaps the main thrust of *Ex Corde* is already having an effect on Catholic campuses. I think that our experience in both Canada and the United States has taught us that the central

purpose of the Catholic university as described by Pope John Paul II -- i.e. the mediation of the faith to cultures -- has been and is the object toward which we should address our energies. In debating so much about the norms, especially the mandate for theologians, we need to be careful not to lose the crucial message of *Ex Corde*. Our task as universities is to mediate faith to cultures, and do note the plural, "cultures." According to the highly-regarded theologian, John Courtney Murray, s.j., the "task" of the Catholic university is "to be the bearer of the new movement that will transcend the present dichotomy of sacral and secular, and it is to be the artisan of their new unity." (Convocation address, Fordham University, printed in *The University in the American Experience*, Fordham University Press, NY, 1966, p. 9). When Murray spoke these words it was 1966; in 1999 we are experiencing the pains of trying to carry out that task and to do so precisely as university and Catholic. Our three speakers have all contributed to our understanding of the task. While not designing a new paradigm, they have illuminated the path to it. I think they have also demonstrated the probable impossibility of finding a single paradigm for "a Catholic university."

V.
AMÉRIQUE LATINE
LATIN AMERICA
AMÉRICA LATINA

CATHOLIC HIGHER EDUCATION IN BRAZIL

Norberto Francisco Rauch

Introduction

Before approaching the specific theme of Catholic higher education in Brazil, I would like to introduce, in a very brief and general way, the Brazilian Higher Education System.

On April 22 of the year 2000 Brazil will celebrate the 500th anniversary of its discovery by Portuguese navigators. Until 1500 the vast Brazilian territory was the exclusive domain of a great number of indigenous tribes. The Portuguese presence left deep marks on the country, marks that are still visible today, but that unfortunately I do not have time to analyze here.

The Brazilian University System is a very recent one. The first university was created in 1920. Until then, across the vast Brazilian territory, existed only a small number of Colleges that followed the French model of the “Grandes Écoles”. Law, Medicine, Engineering and Pharmacy were the most common ones. Up to 1822, during the colonial period, the policy of the Metropolis was that the higher education of the Brazilian elites take place in Portugal. Elementary and Middle public schools were established in the middle of the XVIIIth century. Until then, the strongest formal education promoter had been the Catholic Church through diocesan schools, seminaries and houses of study of religious orders.

The Brazilian Higher Education System, besides being recent, is extremely heterogeneous in terms of juridical status, structure, quality, financing, size and institutional make-up. There are federal, state, and, in smaller numbers, municipal public or government institutions of higher education. These do not charge tuition fees. Private institutions are of three types: foundational, associative or enterprise-like. Many of them are non-profit, above all the denominational and community ones. Their largest source of revenue is tuition fees because no public subsidies are available to them. From the point of view of social justice, the system is unjust,

or, at least, inadequate to fulfill the needs of students and their families. Theoretically, all institutions can compete for financial support in the area of research projects.

Access to any one of these institutions is through an entrance exam called “vestibular”. All programs have a previously determined number of vacancies (*numerus clausus*). In the last few years, in order to improve the quality of the system as a whole, government has imposed national tests to evaluate courses. Local verifications are conducted periodically by groups of specialists. Diplomas or titles awarded by recognized institutions, either public or private, have the same national or professional recognition. Universities, University Centers, Federations of Colleges and self-standing Colleges form the Brazilian System of Higher Education. Universities enjoy larger autonomy. University Centers created by law in 1996 are devoted to the formation of professionals but are not formally committed to research.

The system comprises approximately two million students, an enrolment which represents only 12% of the population ranging from 17 to 24 years of age. This is a very low percentage considering the modern demands and needs of the country.

1. Catholic Higher Education: Development and Current Status

São Bento Philosophy College, founded in 1908 in the city of São Paulo, in association with the University of Louvain, was the first Catholic higher education institution in Brazil. It is now part of the Catholic University of São Paulo.

The important contribution of seminaries should be noted, though it cannot be considered here because of the fact that, strictly speaking, these institutions did not correspond to the standard higher education model.

From 1930 on, and more intensely after 1940, bishops, laymen, religious orders and institutes started giving greater attention to Catholic higher education. It must be said that Elementary and

Secondary Catholic schools were at the time very prosperous. It is only after World War II that the first Catholic Universities will be officially established: Rio de Janeiro (1946), São Paulo (1946) and Rio Grande do Sul - Porto Alegre (1948). The first two were created by the dioceses in which they were situated and the third, by the Marist Brothers. Soon after, all three were promoted to the rank of Pontifical Universities.

A steady flow of new Catholic Universities and Colleges followed. In 1961 there were already eleven Catholic Universities. Most of them had been founded as Colleges. For example, PUC of Rio Grande do Sul opened its first College in 1931, the second in 1940, and so on. Because of the small number of existing universities in the country, the government favoured Catholic Universities at the time and even supported them financially. After this initial expansion period, new Institutions were created at a slower pace. In 1978, ABESC (Brazilian Association of Catholic Higher Education Schools) grouped 13 Universities and 43 Integrated or self-standing Colleges, for a total of 56 institutions. Today there are 18 Universities, 5 University Centers, 5 Integrated Colleges and 11 self-standing Colleges, for a total of 39 institutions. The reduction in number is due to the incorporation of self-standing Colleges into Universities or University Centers (8), the closing down of some Colleges (4) or the fact that some institutions gave up their Catholic label (5). In 1997, there were in the 39 Universities and Colleges mentioned above 272,853 students, representing 13.6% of the total number of the university students in the country, 16,559 professors and 15,312 employees, making up the support staff.

Although the main concern of Brazilian Catholic Universities is to prepare professionals through corresponding undergraduate programs, the three oldest Catholic Universities also offer graduate programs and are very active in various fields of research. Several other Catholic Universities are now moving in that direction. Extension activities, as an effort to provide university level services to the community, are also a major concern and, this, in line with the well known Brazilian Church's preferential option for the poor.

Catholic higher education is highly regarded in Brazil for the seriousness of its commitment to sound education and good academic quality.

2. A Changing Situation: From 1945 to the End of the XXth Century

In the last half century, Brazilian Catholic Higher Education went through numerous and profound changes. Four will be considered here, namely those: 1) of a socio-political nature; 2) of an internal structural nature; 3) of a financial nature; 4) of an ecclesial nature.

Socio-Political Aspects

From 1945 to 1961 the country lived under a stable democratic regime with good development perspectives. Universities profited by this stability and internal tranquility.

From 1961 to 1964 the democratic regime weakened and the country experienced crucial moments that affected its social stability. Social demands soared and so-called left-wing movements multiplied rapidly. Universities, as sound boxes of social conflicts, were not immune. In 1963, there were widespread waves of student strikes. The basic demand of the students was that they be given 1/3 of all positions on university boards.

With the growing instability of the democratic regime and the increasing social demands, a favorable climate was created for military intervention. Thus the 1964 Revolution and the establishment of a strong military regime that lasted until 1985. Leftists were the object of continuous pursuit, particularly during the 1968-1974 period. The military regime also strongly repressed students' manifestations. Censorship was everywhere and there was no freedom of expression left. Professors considered leftists lost their rights. They were expelled from the universities and frequently forced to go into exile. Some Catholic Universities were centres of resistance to the regime and even sheltered professors expelled from public universities.

In 1979, the country's redemocratization process began. It was like removing the cover off a pressure cooker. The period from 1979 to 1986 was especially difficult with many social and political upheavals. Strikes by workers, university staffs and students were common. At Catholic Universities especially, all kinds of reasons were put forward to justify these strikes. In some cases, it was tuition fees, in others, the quality of teaching. The most important demands concerned the right to elect those who occupied certain university positions and a larger representation of the students on university boards. Students' strikes, with very clearly defined political objectives, particularly in 1983, were marked with violence and even aggression towards constituted authorities. Need it be reminded that Latin-American students are often strongly politicized and party oriented. Some Catholic Universities, giving in to the demands of the strikers, adopted direct elections for some of their staff positions.

Whatever the merits of the changes made during those years, from a financial point of view, it was a disaster. As a result, serious unbalances occurred, forcing many institutions into unbearable financial situations. Some of them have not yet recovered.

The student crisis was slowly overcome and a constructive dialogue with students reinstated. With democracy reestablished in the country in 1985, it seemed that the socio-political climate within the institutions would improve. But rigid tuition fee controls on the part of government prevented an appropriate readjustment in salaries during periods of very high inflation with which the country had to cope during the 80s. As a consequence, in 1990, professors' and employees' wages were very low and unsatisfactory and this resulted in long strikes by these same professors and employees. Fortunately, these difficulties have since been resolved and today wages are appropriate, and in many cases higher than those paid by public universities.

Internal Structural Changes

Brazilian legislation has always guaranteed freedom of teaching and the existence of private educational institutions.

The entire private system of higher education in the country falls under the jurisdiction of the federal government. In the middle of this century three important laws determined the direction of Brazilian education. Law number 4,024 of December 20, 1961, established the Guidelines and Foundations of National Education. Law number 5,540, of November 28, 1968, also known as the law of University Reform, defined the norms pertaining to the organization and operation of higher education and its link with the Middle School system. Law number 9,394, of December 20, 1996, substituted and revoked the above mentioned laws and a few others.

For Catholic Universities the law that affected them most was the one issued in 1968. Up to then, Brazilian higher education and the Universities in general had adopted European, particularly French and German, teaching patterns. The 1968 Reform put an end to this model and introduced a new one strongly influenced by the North American model. The semester regime was adopted and this in turn affected both the academic and administrative aspects of university management. While the previous model consisted in a mere juxtaposition of self-sufficient colleges, the new model followed the principle of non-duplication of resources. Departments were created which brought together related disciplines and formed Academic Units within which were taught besides the courses belonging to a specific discipline, certain courses pertaining to disciplines common to several professional areas. This resulted in a much greater integration of the various fields in which universities offered programs.

Many universities ended up adopting a mixed model, maintaining certain traditional structures combined with elements of the new model. Presently some universities are engaged in a “reform of the reform”, looking once again for new organizational patterns.

The Brazilian Universities’ autonomy is guaranteed by the Nation’s Constitution, but a constant flow of laws, ordinances, temporary measures and regulations enacted by the government have

tied up the educational system so much that one wonders to what extent the Universities are truly autonomous.

Law number 9,394 of 1996 introduces innovative demands in relation to higher education. Article 46 foresees that “the authorization and the recognition of courses, as well as the accreditation of institutions of higher education will be limited in time, renewed periodically, after regular process of evaluation. Therefore definitive recognition does not exist anymore. This law also increases the duration of the school year from 180 to 200 days; it grants the universities the right to award their own diplomas; it requests that by the year 2004 universities have at least one third of their faculty members with master’s or doctor’s degrees; and one third of the total teaching staff as full time employees. A good decision, but that unquestionably will increase costs.

In Brazil, graduate programs have appeared only in the last 20 years. They are geographically concentrated in the south eastern part of the country. Which explains why so many university professors have serious difficulties obtaining a graduate degree.

The Question of Financing

Government looked favorably upon the multiplication of Catholic Universities, from 1946 on. The number of higher education institutions existing in the country at the time was insufficient to meet the nation’s needs.

Until the middle 60s Catholic Universities could count on substantial government financial support which represented, on average, more than 50% of their budget. This financial support allowed the institutions to charge very reduced fees to students. However, after that initial period, government subsidies started to decrease gradually and quickly. According to studies made by ABESC, in 1968 they already represented on average only 35% and in 1978 merely 4,6% of Catholic Universities’ budgets. In the following years the subsidies became insignificant, then disappeared totally.

This change of policy is due to the growing financial difficulties of government, also to the increasing number of public or private institutions in need of financial help, but just as well because of lack of political will to look for alternatives.

The essential source of revenue of Catholic Institutions of higher learning is the students' tuition fees. These vary from US\$ 250/monthly to US\$ 1,000/monthly, depending on the nature of the program and the number of credits taken.

Many students have difficulty paying such fees and, strangely enough, most of those who would be able to pay attend tuition free public universities. Most students attending Catholic Institutions have to work to pay their way through College or University. Public programs of educational credit or reimbursable scholarships do exist. However, these programs are insufficient to assist all needy students.

For many years government has exercised rigid and complicated legal controls over tuition fees; in fact, it is the only sector in which such controls exist. As a consequence, the financial administration of private educational institutions has been and is still a painful ordeal. As if this was not enough, towards the end of 1998, a new law was enacted pertaining to the philanthropic character of the institutions. The end result for Catholic Universities is already obvious: they will have to bear greater social responsibilities and, as a consequence, increase tuition fees by about 16%.

The financing of Catholic Higher Education constitutes today one of the greatest concerns and challenges facing those who have the responsibility of running Catholic Universities and Colleges.

Relations with the Church

“Since 1930, the Bishops of Brazil entertained the idea of a Catholic University...” states José Carlos de Lima Vaz, in *The Catholic University in Brazil*. During the 40's this dream came to fruition thanks to the leadership and initiative of the highest

ecclesiastical authorities in the country, some religious institutes and a certain number of laymen. From the very start, Catholic Universities generated enthusiasm and great pastoral expectations. Formation of an elite, exercise of a Catholic leadership role and evangelization of culture, were the main objectives assigned to Catholic Universities by the Brazilian bishops.

In 1952, ABESC (Brazilian Association of Catholic Higher Education Schools) was created. As we have seen, in 1999, it grouped eighteen Catholic Universities, six of them being Pontifical. Of this total number, half are owned and supported by dioceses, the other by religious orders or institutes. Almost all the University Centers and Colleges are run by diocesan or religious institutes.

In the last half-century, three major events have left their imprint on the Latin American Church's pastoral action: Vatican II (1962-1965), the Second and Third General Bishops' Conference of Latin America (Medellín, Colombia 1968, Puebla, Mexico 1979).

The Council had a major impact on the Universal Church. Catholic Universities, like many other institutions in the Church, went through a deep crisis of identity. This crisis was the object of much debate within the membership of IFCU, as can be seen through the proceedings of a certain number of General Assemblies, especially that of Kinshasa in 1968. In Brazil the crisis was seen not so much as a problem of incompatibility between "confessionality" and academic freedom (*Akademische Freiheit*), but rather as a question mark surrounding the "why and for what" of a Catholic University, that is, its identity and mission.

The two Latin-American Episcopal Conferences clearly stated their preference, though not exclusive, for the poor. In Brazil, this led to a vigorous involvement of the Church in the social and political fields. These developments need to be mentioned because they shed much light on the relationship of the Church with Catholic Institutions of higher learning. On the other hand, it is important to stress that the number of bishops involved with Catholic Universities

is very small in proportion to the total number of members of CNBB, that is the National Conference of Brazilian Bishops.

In general, one can say that during the period here considered relations between the Catholic Universities and the Church, that is between ABESC and CNBB, were always rather cordial. The options made at the time by the Latin-American Church absorbed most of the energies of CNBB and of the other ecclesial actors, with the result that during the period few contacts were maintained with the Catholic Universities. It must be said though that the Third Latin American Episcopal Conference in Puebla devoted two important pages (1051, 1062) to the Universities. But the general impression remains that during this same period the initial ecclesial enthusiasm for Catholic Universities had considerably diminished. To characterize the situation, in the 1980s it was common within ABESC to hear people say: "The Catholic Universities are orphans of father and mother", meaning that they had lost the financial aid coming from the government (father) and been forgotten by the Church authorities (mother).

The Catholic Universities humbly recognized that they had not always corresponded to ecclesial expectations especially at the level of the pastoral objectives defined by the Brazilian Church. This certainly contributed to the erosion of their rapport with the bishops.

Universities maintained by religious orders and institutes also had to cope both with the impact of the Council and of the preferential option for the poor adopted by the Catholic Church of Brazil. As elsewhere, religious orders underwent a serious crisis that led to the loss of many of their members and a drastic reduction in the number of new candidates. The movement of favouring a "return to the sources", coupled with the preferential option for the poor, profoundly questioned the religious who were engaged in academic activities and led many of them, especially the younger ones, into rejecting this type of ministry. One can easily imagine the consequences of such a rejection for Catholic Universities. Fortunately this movement is now on the wane and some religious, even younger ones, are attracted once again by the perspective of

working in Catholic Universities, though their motivation now is more of a pastoral nature than of a strictly academic or administrative one.

Most Catholic Universities, during the period here considered, had to face at some time or other grave difficulties in the financial, administrative as well as pastoral realm, difficulties that were not always easy to overcome.

Presently, local application norms of the Apostolic Constitution *Ex Corde Ecclesiae* are being prepared by CNBB in close dialogue with ABESC.

As one can see, relations between Catholic Universities and the Church in Brazil had their ups and downs. But the great hopes of the beginning seem to be coming back thanks to the growing dialogue between ABESC and CNBB aiming at a more effective mutual commitment to the mission of the Catholic University.

3. Challenges

Catholic Higher Education in Brazil faces numerous and serious challenges that request constant attention and effort on the part of its leaders and academic communities. What are these challenges?

Resources for Maintenance and Development

Excluding the short initial phase, financial resources always constituted a crucial point for the institutions. The fact that they do not receive public funding anymore obliges them to rely mostly on students' tuition fees with the result that poor students are unable to attend Catholic Universities, at least in sizeable numbers. University authorities are conscious of the fact that this contradicts the philosophy, principles, guidelines and preferential options of the Latin-American Church. There is no real satisfactory solution in sight, though various initiatives taken by some institutions might correct to a certain extent this situation.

More competent and efficient administrative and academic structures, capable of reducing costs to a minimum without compromising quality, would be a first step in the right direction. Programs of financial support set up by the institutions themselves would be another one, as well as a greater collaboration with the legislative and executive branches of the nation towards increasing and improving the national scholarship or financial assistance program.

The creation of investment funds with profits going to maintain university programs, the development of research projects supported by public funds or in partnership with the private sector, tutoring programs, outside support to help finance scholarships for scientific initiation and paid apprenticeships for students, would also help face the challenge of financing Catholic Higher Education.

On the other hand, increasing competition among private institutions of higher learning with profit as their main objective constitutes another challenge for Catholic Universities.

Academic Quality

Catholic Institutions of higher learning have made serious efforts to try and reach good levels of academic quality. Some have done so successfully, but in general, a lot remains to be done. With the help of a better defined pedagogic plan, the efforts should concentrate on the following points:

1) Faculty qualification. Although the numbers are improving every year, in 1997 only 40% of faculty had master's or doctoral degrees;

2) A marked increase in the number of full-time professors. By the year 2004, the government has decreed that this number should represent 1/3 of the faculty members;

3) A similar increase in the number of research projects and publications. This should come as a natural consequence if the two previous goals are attained;

4) An increase also in the number of master and Ph.D. courses offered in Catholic Universities;

- 5) Modernization and improvement of the infrastructures, even if most institutions have already done much in this respect;
- 6) Better national and international inter-institutional relationships and participation in academic networks;
- 7) Development of Distance Education Programs.

Pastoral Action

Forming leaders committed to their faith and ready to live and serve according to the Christian values is, without a doubt, the largest and the most complex issue now facing Catholic Universities in Brazil as elsewhere.

On May 4, 1995, Dom Roberto Lucker, spokesperson for the 25th CELAM Assembly, in Cantitlan Izcalli, Mexico, in an interview to the newspaper *O Estado de São Paulo*, declared that many bishops were worried by the fact “that today a great cultural emptiness exists among the lay leaders formed by Catholic Schools”. He added that he hoped his statement would help stimulate a discussion of the Catholic Universities’ role in Latin America. “We look to prepare people that take their responsibilities as builders of the world”.

What are Brazilian Catholic Universities doing to try and live up to this challenge?

All the institutions offer one or more programs in the fields of theology or religion and also maintain teams serving the pastoral needs of the students. But the results of these efforts, as far as they can be measured, show that much remains to be done.

It is well known that the younger generation today has serious difficulties in: 1) believing, in the context of a materialistic world dominated by science; 2) accepting imposed norms and dogmatic truths; 3) assuming permanent commitments; 4) dealing with sexuality and sexual moral norms; 5) fitting in very structured, repetitive and traditional religious moulds of an obligatory character; 6) accepting authoritarian forms of performance.

Which probably explains the feeling of insecurity most of this generation is burdened with, compounded by the fact that it has to adapt to the hectic pace of modern life and has little time for serious and deep reflection.

Catholic Universities have tried to counter these negative trends and influences in the following ways: 1) by creating on their campuses an atmosphere conducive to good human relations, open dialogue, mutual aid and general well-being; 2) by promoting and supporting social commitment with the poor and involvement in the fields of justice and human rights; 3) by the setting up of pastoral centres or teams serving the religious needs of the university community; 4) by better defining and making better known their institutional identity; 5) by offering courses or programmes in the humanities, theology or religious studies.

Modern Challenges

The Catholic University as an institution is also committed to the development of a modern and contemporary culture which, I think, should include the following elements: first, those that have to do with our globalized world (peace, poverty, unemployment, human rights, environment, etc.), all of which challenge our Christian commitment to a just society and better shared knowledge and know-how; secondly, those that have to do with the presence of Christian thought and values in a laicized and fast changing world, in particular, the dialogue between faith and science underlined by pope John Paul II in his 1998 encyclical *Fides et Ratio*, the dialogue between the various disciplines taught on our campuses; but also the establishment of links between science, research and ethics especially in fields like molecular biology and genetic engineering; thirdly, those that have to do with the challenges of forming better citizens and better professionals for a world in need of solidarity.

Conclusion

Catholic Higher Education in Brazil during the period here considered no doubt contributed in an important way to the cultural and religious development of the country. To do so, Catholic Higher

Education had to overcome many obstacles, live up to numerous challenges and learn to live with defeat as well as with victory. It was a painful walk, but with moments of great happiness and hope.

José Carlos de Lima Vaz, in a 1981 assessment of the Catholic University in Brazil, stated: “The perspectives for the next ten years hardly authorize an expansion forecast. Unless the Hierarchy takes a clear and coherent position in relation to Catholic Universities, one can foresee a progressive disappearance of these institutions or an evolution towards laicization or, at the best, a consolidation of the present situation.”

This forecast made during a period of great difficulties for the Universities was to prove wrong. There has been in the last few years an increase in the Institutions’ internal dynamism, resulting in the creation of five new Catholic Universities and as many University Centers. Growth rather than decline then, but, on the other hand, important changes have taken place within many institutions with the passage from a strong clerical Catholic University model to a model better adapted to the growing participation of Catholic professors, administrators, even presidents, all the while maintaining the philosophy and specific traits of the Catholic University.

Naturally this new model to succeed will need more and more well formed and committed lay collaborators ready to pursue the ideal and goals of a Catholic University in a non sectarian, but at the same time clearly affirmed way, the principles and values their institutions adhere to and live by and the commitment of these same institutions to the search and diffusion of truth being unequivocally stated, in line with the definition *Ex Corde Ecclesiae* gives of the Catholic University.

As for the management as such of the Catholic University, it is my personal conviction, based on reflections and observations gathered from past experiences, that the “direct democracy” model adopted by some Brazilian Universities during the 1980s should be rejected, for it does not offer sufficient guarantee that the specific goals and identity of a Catholic University in such a system can be

maintained. Dioceses or religious orders and institutes who sponsor Catholic Universities must retain their right to appoint or confirm the appointment of the principal officers of the institutions they are responsible for.

This conviction as many others I have expressed here are based on my long experience of university life: as a student, professor, director and, for the last twenty years, rector. I am convinced that the Catholic Universities in Brazil have an important and irreplaceable role to play in the social, political, economical and religious development of the nation.

REFERENCES

ABESC, *Catálogo das instituições católicas de ensino superior no Brasil*, Brasília, 1978.

Brasil, Presidência da República, Lei nº 4.024, Brasília, 20.12.1961.

Brasil, Presidência da República, Lei nº 5.540, Brasília, 28.11.1968.

Brasil, Presidência da República, Lei nº 9.394, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1996.

II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Medellín, Colômbia, 1968.

III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Puebla, México: Loyola, 1979.

João Paulo II, *Constituição Apostólica Ex Corde Ecclesiae*, Loyola, 1990.

Morais, João Luiz de, *Perfil das universidades comunitárias*, Loyola, 1989.

Vaz, José Carlos de Lima, *A universidade católica no Brasil*, Pesquisa da FIUC, Rio de Janeiro, 1981.

PERSPECTIVA DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA LATINOAMERICA

Alfonso Borrero

En Latinoamérica la universidad fue transplante del corte renacentista español del siglo XVI, modelado según los estatutos de Salamanca y Alcalá de Henares. Por distintos acuerdos entre el papado, la corona y las comunidades religiosas, irían naciendo universidades en Santo Domingo (1538), Mexico (1551), Lima (1551)... En 1767, Carlos III de España suprime de sus dominios regios la obra apostólica y educativa de la Compañía de Jesús. Había por entonces, en la tierra nueva latinoamericana, más universidades que en la metrópoli ibérica. Después, el secularismo oficial que alentó la cuna de las nacientes repúblicas subcontinentales en el siglo XIX, arrasa con las restantes universidades subsistentes desde el coloniaje español. Sólo una, en gracia de su muy singular y muy peculiar norma estatutaria fundacional, se mantiene en pie desde su origen eclesial (1653): la hoy denominada Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en Bogotá, Colombia.

Hubo una “ruptura bastante radical entre una y otra época”, escribe Emilio Fermín Mignone, que dejó el campo raso, en América Latina, al laicismo profesionalista del modelo universitario napoleónico. Sería necesario dar espera a la fundación de la Universidad Católica de Chile (1888); a la restauración de la Universidad Javeriana (1930), y a la fundación de la Pontificia Universidad Católica Bolivariana (1936) en Medellín, para pensar que estaba ya sembrada la semilla institucional de la universidad católica en su moderno significado.

Con la excepción de Cuba, todos los países de América latina cuentan hoy con una universidad o centro universitario católico por lo menos. Brasil va a la cabeza con más de veinte instituciones. Le siguen México, Colombia y Argentina con una decena. Vienen después Chile y Ecuador con más de cinco instituciones cada uno. En total son alrededor de cien las universidades o centros universitarios.

La mayor parte de ellos nacieron después de 1960, y unos diez después de 1990. En ellas estudian más de 600.000 estudiantes, distribuidos de modo desigual. Algunas instituciones pequeñas cuentan a lo más con unos cuantos cientos de estudiantes, mientras que otros conjuntos impresionantes cuentan con 10, 20 o 30.000.

¿Hace falta recordar que todas estas instituciones son privadas y que, por consiguiente, tienen que hacer frente, en grados distintos, a problemas de financiación y, en consecuencia, de administración, que afectan, simultáneamente, a su modo de acción y a su capacidad de respuesta a las necesidades de los estudiantes que asisten a ellas, a las expectativas de las sociedades en cuyo seno actúan, y también a los objetivos que otros o ellas mismas han fijado? En esto, preciso es reconocerlo, apenas difieren de otras muchas universidades católicas situadas a lo largo y ancho del mundo, que, por las mismas razones, tienen que debatirse con dificultades parecidas y tienen que hacer frente a problemas punto por punto similares. Aunque con este matiz: que el contexto eclesial y social particular de América latina complica, de manera singular, la tarea, y la hace, sobre todo desde el punto social, más pesada de llevar que en los países más desarrollados y mejor provistos del Norte.

Razón de más para interrogarnos sobre el papel que las Universidades Católicas de América latina han intentado desempeñar hasta ahora y, a continuación y sobre todo, sobre el que podrían estar llamadas a desempeñar en los años venideros. ¿Sobre qué bases, a partir de qué criterios, en función de qué exigencias, pueden y deben enfocar su futuro? Esa es la cuestión, la esencial cuestión a la que quisiéramos consagrar las reflexiones que siguen, reflexiones formuladas, especialmente, en función de las universidades de la América de habla hispana.

Hermanadas con sus pares institucionales, las Universidades Católicas de Hispanoamérica vienen participando de las inquietudes *proyectivas* hacia los futuros inmediatos. Desde la segunda postguerra las proyecciones se desplazaron por decenios hacia el

2000, y abundaron los eventos educativos y universitarios, muchos de cuyos temas fueron iluminados por el Concilio Vaticano II.

En la *Divini illius Magistri*, Pío XI le había marcado ápice a la doctrina católica sobre la educación, estructurada en torno a los derechos "de servicio". Uno de estos es el derecho natural a la educación de la persona humana, defendido por Pío XII, en el Radiomensaje navideño de 1944, del abuso totalitario. A partir de estas y otras doctrinas pontificias, el Vaticano II da paso adelante en la *Gravissimum educationis momentum*, 3: "El deber de la educación corresponde a la Iglesia, no sólo porque ha de ser reconocida también como sociedad humana capaz de educar, sino, sobre todo, por el deber que élla tiene de anunciar a todos los hombres el camino de salvación; de comunicar a los creyentes la vida de Cristo, y de ayudarles con preocupación constante para que puedan alcanzar la plenitud de la vida". El Concilio proclama "el derecho de la Iglesia a establecer y dirigir libremente escuelas de cualquier orden y grado". (*Gravissimum*, 8).

En el concepto histórico y genérico de *escuela*, el Concilio inscribe las instituciones escolares, también las universidades, en una u otra forma dependientes de la Iglesia, y abarca también las instituciones educativas que participan del espíritu eclesial. Vale decir, las que tienen, como "notas distintivas, crear un ambiente de comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad"; el "desarrollo de la persona", y el ordenamiento de la "cultura humana según el mensaje de salvación", y abierta "como conviene a las condiciones del progreso" de "la ciudad terrena". (*Gravissimum*, 8).

Desde su origen, la doctrina educativa eclesial ha tenido apoyo en el mandato de Cristo: Porque "me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Este texto, que sustenta los derechos y deberes educativos de la Iglesia en la doctrina conciliar, también le da pie firme a la

universidad católica para que en sus reflexiones precise el diseño de su institucionalidad poseedora de un muy específico *modus essendi* propio de la universidad católica. Según éste, la universidad católica ha de ser, ontológicamente hablando y por encima de todo, *universidad*, pues sólo así puede izar dignamente la insignia de católica.

Juan Pablo II, en la *Constitución Apostólica sobre las Universidades Católicas*, pondera el sustantivo *universidad* y el atributo de *católica*. Por lo primero, "en cuanto universidad", la universidad católica "es una comunidad académica, que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural mediante la investigación, la enseñanza y los diversos servicios ofrecidos a las comunidades. Ella goza de aquella autonomía institucional que es necesaria para cumplir eficazmente sus funciones y garantizar a sus miembros la libertad académica, salvaguardando los derechos de la persona y de la comunidad dentro de las exigencias de la verdad y del bien común". (*Constitución*, 12). Estos principios, en concreto los referidos a la autonomía, aparecen anticipados por el Concilio en la *Gaudium et Spes*, 59.

En cuanto al atributo, el *modus essendi*, la institución universitaria que también es católica -lo cual en nada le impide ser libre-, debe garantizar -prosigue la *Constitución*, 13, 2-4-, "una presencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura"; propiciar "continua reflexión a la luz de la fe católica sobre el creciente tesoro del saber humano, al cual trata de contribuirle con las propias investigaciones"; ser fiel "al mensaje cristiano tal como es presentado por la Iglesia", y disponer su "esfuerzo institucional al servicio del pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia el objetivo trascendente que le da sentido a la vida".

Es obvio que estos deberes institucionales deben respetar la libertad de conciencia religiosa. Pues acontece que algunos, muchos quizás de los miembros de la corporación universitaria, no profesen la fe católica. A toda la comunidad universitaria, independientemente

de la religión y las creencias, la universidad católica está obligada a serle un ambiente acogedor y comprensivo, ya que "el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad de la persona, tal como se conoce por la palabra revelada de Dios y por la razón natural". (*Dignitatis humanae*, 2). De modo similar, y aparte de lo religioso, la universidad católica ha de ser propicia a superar todos aquellos factores que tienden a hundir distanciamientos sociales: raza, sexo, origen y nacionalidad, condiciones de vida y tantos otros.

En virtud de su naturaleza universitaria, "la universidad católica es, por consiguiente, lugar donde los estudiosos 'examinan a fondo la realidad' con los métodos propios de cada disciplina académica, contribuyendo así al enriquecimiento del saber humano". Este texto de la *Constitución*, 15, induce cuatro *consideraciones fundamentales*:

-Primera, la *causa de la verdad*. La universidad católica en cuanto universidad, y a la manera de las grandes universidades del mundo, está abierta al universo del saber humano en todos sus campos, desarrollos y aplicaciones, de manera que a todos se los estudie, con sus métodos propios, *sub specie veritatis*; vale decir, por la "causa de la verdad". (*Constitución*, 4).

La *Gaudium et Spes*, 5, es explícita sobre el reto lanzado por el asombroso incremento del saber: "La inteligencia humana aumenta su imperio". "Los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre no sólo conocerse mejor, sino aun influir directamente sobre la vida de las sociedades por medio de los métodos técnicos". "La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis".

-La segunda consideración se refiere al diálogo entre las ciencias. La *Constitución*, 15, dice que así "cada disciplina haya de estudiarse de acuerdo con sus métodos propios", debe dialogar con las otras para que enriqueciéndose entre sí, hagan posibles los nuevos análisis y las nuevas síntesis de que habla la *Gaudium et Spes*. En

otros términos, es la *Interdisciplinariedad*, porque ha llegado el momento de preguntarnos "cómo la tan rápida y progresiva 'dispersión' de las disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar una 'síntesis' y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración que llevan a la sabiduría". (*Gaudium*, 8).

Síntesis que hoy se busca, incluidas la filosofía y la teología, mediante las relaciones interdisciplinarias. Dice la *Constitución*, 15 y 20: "Dados los íntimos nexos entre la investigación y la docencia", y "mientras cada disciplina se enseña de manera sistemática y según sus propios métodos, la 'interdisciplinariedad', apoyada por la filosofía y la teología, ayuda a los estudiantes a adquirir una visión orgánica de la realidad y a desarrollar un deseo incesante de progreso intelectual. En la comunicación del saber se resalta cómo la 'razón humana en su reflexión' se abre a cuestiones cada vez más vastas, y cómo la respuesta completa a las mismas proviene de lo alto por la fe. Además, 'las implicaciones morales', presentes en toda disciplina, son consideradas como parte integrante de la enseñanza de la misma disciplina; y esto para que todo el proceso educativo esté orientado, en definitiva, al desarrollo integral de la persona. En fin, la teología católica, enseñada con entera fidelidad a la Escritura, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, ofrecerá un conocimiento claro de los principios del Evangelio, el cual enriquecerá el sentido de la vida humana y le conferirá una nueva dignidad".

-La tercera consideración señala que *la universidad católica es algo más* que sus instituciones congéneres por el valor nuclear que ella le reconoce a la filosofía y la teología. Ambas disciplinas están orientadas a la búsqueda de las más hondas dimensiones del discurso científico en torno al orden natural, y al orden trascendente en la convergencia del entendimiento que busca la fe, y de la fe que busca la acción intelectual.

La encíclica *Fides et ratio*, tema escogido por Juan Pablo II en su vigésimo aniversario de ministerio papal, 1998, reitera cuál debe ser la actitud de la razón humana frente a los misterios revelados por la sabiduría bíblica interpretada por la tradición

cristiana y el magisterio eclesiástico. Es la unión de las formas complementarias de la sabiduría: "la 'filosófica', basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la 'teológica', fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios". (*Fides et ratio*, 44).

-Es deseo de la Iglesia que la búsqueda de la verdad y el enlace interdisciplinario de las ciencias con la filosofía y la teología, sean notas características de sus universidades. Pero procede anotar aquí, a propósito de nuestra cuarta consideración, que consciente el Concilio de las varias situaciones de las universidades católicas, se limita a recomendar la conveniente promoción y distribución, en todas las partes de la tierra, de Universidades y Facultades católicas, de suerte que si no tanto por su número, más "sobresalgan por su consagración a la ciencia". (*Gravissimum*, 10).

Este deber compete a quienes rigen la alta gestión de las universidades católicas y, sobra decirlo, a los profesores de teología y filosofía. A los primeros, la *Fides et ratio* les solicita "dedicar particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios, y reflexionar sobre las dimensiones especulativas y prácticas de la ciencia teológica", porque "la relación íntima entre la teología y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada". A su turno, a los profesores de filosofía "para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico". Y si la universidad católica ha de procurar el diálogo interdisciplinario, la *Fides et ratio* (105-106) extiende su consejo a los "científicos", conscientes de que "la búsqueda de la verdad, incluso cuando esta atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca. Remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios; a los interrogantes que abren el acceso al Misterio".

Imaginación y recursividad requieren las universidades católicas carentes de la Facultad de Teología y de Filosofía, para que

tomadas en cuenta sus realidades y recursos, actúen, al modo universitario, el espíritu evangélico, no sólo en las actividades académicas, incluida la interdisciplinariedad, sino en tantas otras de la vida universitaria, sin dejar de lado el ministerio pastoral. A todos en la universidad hay que hacerles sentir que Cristo es "el camino, la verdad y la vida", y que todos participan de la conciencia moral que une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se les presentan al individuo y a la sociedad. (*Gaudium*, 16).

En Latinoamérica, la *pastoral universitaria* busca conjugar la administración de los sacramentos y la dirección de los espíritus, con la asesoría psicológica y con la acción social en beneficio de los más desprotegidos de la sociedad. Todos estos y otros modos pastorales confluyentes en la *pastoral de la inteligencia* que fortalezca el racional obsequio de la fe.

Los aires nuevos del Concilio Vaticano II se dejaron sentir con primera frescura en las Universidades Católicas de Latinoamérica. De 1965 es el documento "La Universidad Católica hoy" del Encuentro promovido por el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, que sesionó en Buga, Colombia. El documento, inspirado en el Concilio, produjo inquietudes teológicas, y bien o desviadamente interpretado conmovió las estructuras administrativas y de gobierno universitario.

-Poco después, en 1968, vino el "Mensaje a los Pueblos de América" suscrito en Medellín, Colombia, en la II Conferencia General del CELAM. El Mensaje de Medellín es crítico: Afirma que pese a los esfuerzos realizados, la educación deja a la zaga amplios sectores "marginados", y que urge capacitarlos para que con su propia ayuda se integren a la cultura. Advierte que los sistemas educativos, por estar "más orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas", "sostienen el ansia de 'tener más'; y que mientras "la juventud latinoamericana exige 'ser más' en el goce de su autorrealización por el servicio y el amor", la universidad más se ajusta "a las exigencias de los mercados de trabajo". Deplora que la universidad católica no hace lo suficiente "en la instauración

del diálogo entre la Teología y las diversas ramas del saber". En fin, el Mensaje se manifiesta ansioso de una "educación liberadora" para que la persona integralmente formada, pueda "redimirse de las servidumbres injustas" y del "propio egoísmo".

Con mitigado énfasis, el Mensaje de Medellín les recuerda a las Universidades Católicas, "que deben ser ante todo universidades, es decir, órganos superiores consagrados a la investigación y a la enseñanza, donde la búsqueda de la verdad sea un trabajo común entre profesores y alumnos, y así se cree una cultura en sus diversas manifestaciones". Les reitera la necesidad del "diálogo de las disciplinas humanas entre sí, por una parte, y con el saber teológico por otra, en íntima comunicación con las exigencias más profundas del hombre y de la sociedad, respetando el método propio de cada disciplina"; y que "para ello la enseñanza teológica debe estar en todos los sectores de la universidad en armónica integración". También, que las universidades católicas "han de esforzarse por integrar activamente a sus profesores, alumnos y graduados en la comunidad universitaria, suscitando sus respectivas responsabilidades y participación en la vida y quehacer universitario, en la medida en que las circunstancias concretas lo aconsejen". De esta manera, la universidad mejor se integra "a la vida nacional y responde con espíritu creador y valentía a las exigencias propias del país". "Para la constante renovación de las tareas universitarias es importante promover una permanente evaluación de los métodos y estructuras de nuestras universidades".

-La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1979, anota que "la secularización de la cultura y los progresos de la tecnología y de los estudios antropológicos y sociales ponen una serie de interrogantes sobre el hombre, sobre Dios, y sobre el mundo. Esto produce confrontaciones entre la ciencia y la fe y entre la técnica y el hombre, especialmente para los creyentes", mientras "las ideologías en boga saben que las universidades son un campo propicio de infiltración y para obtener el dominio en la cultura y en la sociedad".

Así debe ser la tarea de las universidades católicas para "formar verdaderos líderes" y "dar a conocer el mensaje del Evangelio" en los medios universitarios. "Respetando la libertad académica, inspirando su función creativa" y "haciéndose presente en la educación política y social de sus miembros", la universidad católica, "iluminando la investigación científica", cumple "una función clave para la evangelización"; "de lo contrario, perdería un lugar decisivo para iluminar los cambios de estructuras". La universidad católica, "vanguardia del mensaje cristiano en el mundo universitario, está llamada a un servicio destacado en la Iglesia y la sociedad". No le es fácil a la universidad católica mantener este sello institucional si se tiene en cuenta el "mundo pluralista" que la rodea. Pero esto debe estimularla para "sobresalir por la seriedad científica, el compromiso con la verdad, la preparación de profesionales competentes para el trabajo y por la búsqueda de soluciones a los más acuciantes problemas de América Latina".

En "el diálogo de las diferentes disciplinas entre sí, y especialmente con la teología; en la búsqueda de la verdad como trabajo común entre profesores y estudiantes, y en la investigación y la participación de todos en la vida y quehaceres universitarios, cada cual según su competencia, debe la universidad católica ser ejemplo de cristianismo vivo y operante" (Puebla, nn. 1051 y ss.).

En 1968, año del mayo parisiense, Paul Ricoeur anotó que las universidades del mundo se encuentran presionadas por una triple "urgencia": la urgencia "crítica", la urgencia "política" y la urgencia "cultural". Son apremios entrelazados, indisolubles, que obligan más agudas reflexiones sobre las *notas* características de las universidades como corporaciones científicas, universales y autónomas; sobre cómo avistar sus *misiones* en orden a la persona, la ciencia y la sociedad, y cómo, en consecuencia, proseguir en el desempeño de las *funciones* docentes, investigativas y de servicio. Reflexiones que estimulan por igual a todas las universidades. ¿Acaso no a las católicas en su trabajo apostólico y científico en la actual situación del mundo?

La *Gaudium et Spes*, 84, reconoce el mérito de las "instituciones internacionales, mundiales o regionales", "para solucionar los gravísimos problemas de hoy, señaladamente para promover el progreso en todas partes y evitar la guerra en cualquiera de sus formas".

Lo *internacional* es concepto que nació con las relaciones entre los Estados-nación, condensados desde el siglo XIX en torno a los principios soberanos de la cultura nacional, la organización política, el territorio, y la posesión, el manejo y el uso de los recursos naturales y del orden económico. Este último principio, lo reconoce el Concilio, se destaca porque a su imperio van surgiendo los conceptos de trans-nacionalidad, de multi-nacionalidad y de supra-nacionalidad. A las naciones, en sus acuerdos y nexos internacionales, más las regían los antedichos principios soberanos constitutivos, antepuestos a lo económico. Pero en lo *transnacional* y lo *multinacional*, formas de relación obligadas por la economía empresarial, parece que aquéllos han aceptado ponerse en plan de igualdad con lo económico y hablar de tú a tú. En lo *supranacional* la economía se sobrepone a los principios de la nacionalidad soberana, e hijo del lenguaje de los economistas es el neologismo *globalización*. Simplificando al máximo, esta palabra, hoy tan mentada, parece resumir bien las múltiples dimensiones del *escenario globalizado* del futuro.

Al ritmo de estos cambiados arbitrios -destaquemos de nuevo lo económico-, y entre la variada interpretación de los derechos humanos, corre la suerte de la tan deseada "solidaridad" entre los pueblos, hoy entretejidos en un mundo que se achica, como "aldea global", por el proteccionismo; por las abultadas migraciones; por la trans, multi y supranacionalización de las empresas; por la conciencia universalizada del problema ecológico; por el emparejamiento de las culturas, dado el auge expansivo de la tecnología informática que tanto influye en la configuración del trabajo y del empleo; aun por la internacionalización del crimen organizado, y por la época en que el mundo se adentra, denominada *sociedad del conocimiento*.

Todo esto y algo más pone a prueba la actitud de las universidades, entre ellas las católicas, frente a las *urgencias* insolubles que arriba dejamos apuntadas: la crítica o adecuado juicio sobre lo político y lo cultural.

-La Cultura. "¿Cómo explicar la sorprendente actualidad de la cultura en el lenguaje social de hoy", se pregunta Hervé Carrier. Los Estados le crean Ministerios o instituciones para mantenerla, enriquecerla y defender su carácter nacional. Los Congresos y Conferencias universitarias incluyen en sus agendas de trabajo la misión cultural de las instituciones del saber superior.

La *Gaudium et Spes*, 53, tras indicar lo que pueda entenderse por cultura: "afinamiento y desarrollo de las cualidades espirituales y corporales del hombre para someter, con sus conocimientos y trabajo, el orden terrestre y hacer más humana la vida social", nos había anticipado una respuesta al sorpresivo afán por la cultura. Es que "el género humano se halla hoy en un período de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al mundo entero". "Son cambios causados por el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador"; pero esos mismos cambios "recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre sus comportamientos para con las realidades y las personas con quienes él convive". "El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica con sus avances está transformando la faz de la tierra".

Movido por esta englobante realidad de un cambio de civilización, Juan Pablo II, el 20 de mayo de 1982, creó el Consejo Pontificio de la Cultura para discurrir que si el hombre es el "autor de la cultura", él "también siente la responsabilidad de alimentarla y de proceder ante las 'antinomias' que los cambios culturales plantean. La *Gaudium* las señala: Qué hacer para no conturbar la vida de las comunidades ni echar por tierra la sabiduría de los antepasados, por efecto de la intensificación de las relaciones interculturales. Cómo favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a las herencias de las tradiciones. Cómo

lograr que la tan rápida dispersión de las disciplinas científicas se armonice en síntesis satisfactoria. Cómo lograr que todos participen de los bienes culturales, si la cultura de los especialistas se hace cada vez más inaccesible. Cómo reconocer la legítima autonomía de las culturas, sin llegar a un humanismo meramente terrestre y aun contrario a la religión.

En medio de estas y otras antinomias, el Concilio aconseja el vigoroso desarrollo personal y social que a todos nos ayude, "y de modo principal a los cristianos", para construir una familia humana en donde las ineludibles diferencias culturales sepan vivir en paz.

La cultura personal, tan ligada a la cultura social, concentra entonces nuestra atención en los grandes *universales* de la cultura, llamados así porque en una u otra forma se han dado en todos los tiempos y se dan en todos lugares del planeta. Luego se puede pensar que los universales de la cultura humana giran también en torno al conocimiento de Dios y su voluntad eterna: cultura moral, ética y religiosa; al conjunto de la cultura social, política, jurídica, económica y laboral, y al de la cultura lingüística y literaria, que unen y acercan entre sí a las personas unidas en sociedad, y a la cultura intelectual, científica, técnica y tecnológica para entender el mundo, respetarlo y perfeccionarlo por la acción que crea la cultura artística objetiva o real, en la cual se incluye la cultura física y deportiva. Tal es el espectro abigarrado de la cultura, gestión cultural de la universidad como educadora del autor de la cultura, que es el hombre. Se sigue así que sobre los universales de la cultura deben coincidir las mencionadas urgencias. Muy en particular, sobre el arco cultural informático que empieza a influir de manera penetrante en la gestión educativa.

El Concilio la avizó como factor peculiarmente causante del vuelco cultural. La fusión de la ciencia y de la técnica: la tecnociencia expresada en el binomio verbal copulativo S&T - *Science & Technology*- tiene en la informática el instrumento más penetrante. El impacto de este invento es, en impredecible proporción, apenas comparable a revoluciones clave como las causadas por la imprenta y el maquinismo de la Revolución

industrial. El *Internet*, tejido desarrollo de varias fuentes de la comunicación y de la información, con aunadas visión, color y sonido hace insignificante la distancia física y aun el distanciamiento social de quienes actúan como interlocutores.

Y ¿qué decir del recurso *virtual*? Con antecedente en el estereoscopio binocular, lo hoy publicitado con tan pungente palabra surge de la fusión artificial de la informática con la robótica y las leyes ópticas, y nos hace percibir la multidimensionalidad del espacio, desbordando las percepciones visuales planas y las auditivas de la comunicación y de la información. Son algo más y en grado diferente porque producen en la persona la sensación de haber sido sumergida en un espacio real, o en un recinto simulado por la imaginación.

El Internet y la virtualidad ya empiezan a cruzarse con todos los universales de la cultura individual, de la social y de las expresiones objetivas de la cultura artística. Por tanto, con los procesos *educativos*, pedagógicos y didácticos. La *Gravissimum educationis momentum* (Preámbulo y 1, 18), deseosa de hacer realidad el derecho universal a la educación, tuvo aplausos por "los maravillosos progresos de la técnica y de la investigación científica" y los nuevos medios de la comunicación social que tanto contribuyen para "acercarse con mayor facilidad al patrimonio de la inteligencia y de la cultura del espíritu, y de ayudarse mutuamente con una comunicación más estrecha de los grupos sociales y de los pueblos". Pero hoy la realidad técnica es tan superior a lo previsto por los padres conciliares, que se está suscitando un amplio *debate* sobre la educación en cuanto expuesta a la información invasora. Por lo apasionante, alguno la denominó el *cibersex*.

En consecuencia, ahora el debate se reinstaura entre términos como *educar* y *formar* y sus supuestas antinomias: *informar* e *instruir*. A cada interlocutor en esta contienda que apenas se reagita, le corresponde precisar el sentido de las palabras en cuestión, o de otras que surjan en el camino. Y debemos aceptar que, como escuelas o universidades católicas, estamos obligados, al igual que todas las universidades, a *urgir* la crítica sobre la política

educativa y la cultura, a fin de examinar el *valor educativo y formativo* de tan encumbradas audacias tecnológicas. No se les niega su validez utilitaria. Mas acecha el peligro de suplantar la profundidad educativa bajo el aliciente sugestivo de la *instrucción fácil* que parece dejar de lado la importancia del inmediato intercambio social en la hechura de la persona, sacrificándole en gran manera al ser humano, por el prurito de *aprendizaje rápido*, el necesario ejercicio de la reflexión intelectual, sustituida por la habilidad.

Pero entonces, ¿educar o instruir? De la *educación* y de la *reflexión pedagógica* seguimos pensando que, como siempre y hacia el futuro, deben estar orientadas a la construcción de la persona gestora de la ciencia, ambas puestas al servicio del todo social. Y que, de consecuencia, a la educación y la pedagogía les corresponde infundir y cultivar en la persona los más altos valores individuales y sociales; estimular en los seres humanos su innato anhelo intelectual de *saber*, y desarrollarles sus capacidades operativas -el *hacer*- que son medios de servicio mediante el trabajo. Tales fines logrados, la persona le da respuesta a sus legítimas aspiraciones de subsistencia y bienestar mediante el *poseer*.

Estos principios de la educación no han cambiado ni cambiarán. No les dan cabida a cambiantes e inquietantes perspectivas. Pero preocupan sí, de los nuevos *instrumentos*, su validez como auténticos recursos educativos y pedagógicos.

Puestas frente a tanta evidencia tecnológica, tal vez las universidades católicas han de sentirse obligadas a ser realistas. El uso del Internet no anuncia paso atrás. La alarma crece. Pero el reto invita a la educación y a los educadores a no darse por vencidos. Es entonces cuestión de activar la *imaginación pedagógica*. La historia de la educación, de la pedagogía y de la didáctica, nos demuestra que este triple aspecto siempre ha tenido firme apoyo en la imaginación creativa. Es cierto que la información, cuanto más abundante y aluvial, tal vez disperse y confunda la mente estudiantil y también las nuestras de maestros. Pero nos las enriquece. Del maestro depende que con más audaces esfuerzos y como lo hizo con sus tal vez

escasos libros, imagine nuevas formas de organizarla para sí y para sus estudiantes, así la tarea de enseñar y educar se torne más dificultosa. ¿Por qué la variedad y la riqueza de la información no han de ser benéficas para expandir y agudizar el ansia natural que todos poseemos del saber?

La educación y los educadores estamos hoy enfrentados a la "nueva cultura" que nos anunció el Concilio Vaticano II. Ahora el desafío es ineluctable. En los mayores, la resistencia al cambio se alienta de costumbres inveteradas y de temores. La niñez y la juventud no los abrigan. Nos compete alertar, conducir y, al mismo tiempo, explorar y poner a prueba las posibilidades educativas de la tecnología informática, cautelados, por supuesto, los peligros de una nueva forma de imperialismo cultural, ya que en la sociedad de la comunicación, los poseedores o dueños de los contenidos y de la técnica acaban imponiéndole criterios a un mercado carente de controles aduaneros.

El transformador impacto del Internet y la virtualidad sobre la cultura y la educación está dejándose sentir en el *trabajo* y en la organización social del *empleo*. Históricamente, las universidades han tenido de presente no sólo el ser de la persona, sino, de manera muy específica, el quehacer de los oficios profesionales que ellas han de llevar a cabo para el justo poseer. Y el Concilio, al avistar la posición de la Iglesia en el mundo actual, detuvo su atención sobre las actividades laborales, autónomas o dirigidas, porque considera que los hombres, "con la oblación de su trabajo a Dios, se asocian a la obra redentora de Jesucristo"; porque movidos de la caridad se aproximan a sus semejantes con espíritu de servicio; porque unidos cooperan en el perfeccionamiento de la creación divina, y porque laborando logran los medios de subsistencia. (*Gaudium*, 67).

El trabajo, derecho y deber del hombre, como lo confirma el Concilio, ha sido y es activador de la economía en sus determinantes clásicos: la producción, la industria y la prestación de servicios. La humanidad, que desde su origen trabajó sin otro instrumento que sus extremidades, ha venido perfeccionando su actividad laboral al ritmo sucesivo de las revoluciones industriales que hoy nos tiene en la

denominada era atómica, y de la informática que empieza a modificar el trabajo del hombre, ya se trate del material o del intelectual, y del trabajo autónomo o del dependiente que es el empleo.

El empleo de la población total, distribuido y remunerado en armonía con la justicia, ha preocupado a los Estados y a las encíclicas papales. Así mismo, al Concilio. Pero las estadísticas vienen demostrando que aun en países de marcado desarrollo crecen los índices de desempleo, concepto que como el de trabajo en sus relaciones con el empleo, cada día se torna más ambiguo frente al mayor impacto de las nuevas tecnologías, como las biológicas y, muy en concreto, por la informática.

Esta situación está tocando a la conciencia de las universidades, también de la católica, para que agudicen sus reflexiones críticas, políticas y culturales. ¿Acaso sus procesos educativos no han venido en exceso fieles a las previsiones del empleo logvable por parte de sus egresados? ¿Para qué estamos formando: para el trabajo o para el empleo? Lo segundo importa porque en el mundo estamos. Pero ¿no deberíamos ante todo cultivar en los estudiantes las virtudes propias del *trabajo* que los disponga mejor para las muy impredecibles situaciones del *empleo*? Así le formaríamos mejores empleados a la sociedad del futuro.

La encíclica *Laborem exercens*, 6, distingue meridianamente entre el "sujeto" del trabajo, que es el hombre, y su "objeto" que es la tarea realizada. Todo indica que el avance tecnológico está ya modificándola en tal forma, que también muy hondamente transforma las más profundas actitudes laborales del sujeto.

El trabajo, piedra clave en el arco de la civilización, es motor del *desarrollo*. El auge tecnológico que ahora nos acompaña y el anuncio de la *sociedad del conocimiento*, vale decir, del trabajo intelectual elevado por encima de la disponibilidad de recursos naturales como origen de la riqueza de los pueblos, son factores que empujan de nuevo las perspectivas del desarrollo.

Pero, al mismo tiempo, las zonas de paz en contraste con las de violencia y luchas fratricidas; el crecimiento de la riqueza y de la salud junto a inmensas poblaciones endémicas y desposeídas, y la angustia mundial por el deterioro y agotamiento de las fuentes de energía, al concepto de desarrollo le han impuesto el compensatorio y optimista propósito de hacerlo *sostenible*. Este atributo, según la UNESCO en 1997, "requiere un equilibrio dinámico entre muchos factores, incluidas las exigencias sociales, culturales y económicas de la humanidad, y la urgencia imperiosa de salvaguardar el entorno natural que la aposenta". En otros términos, que el desarrollo sostenible debe ser enarbolado sobre el avance armónico de todos los universales de la cultura, a fin que el desarrollo de los pueblos llegue a ser "el nuevo nombre de la paz".

Es claro que el desarrollo como creación, avance y posesión de la *tecnología*, difiere de otra parte del planeta. Nuestras universidades ocupan posiciones dependientes. Mas si todas, y más las católicas, han de formar a la persona en las ciencias regidas por la verdad y la justicia, de ellas depende que superados los óbices, se acelere la marcha de nuestro auténtico desarrollo.

RÉFLEXION

María de Fátima Maron Ramos

Les professeurs Rauch et Borrero ont bien souligné l'importance de l'Université Catholique, sa spécificité, ses enjeux, les menaces qui pèsent sur elles, ses promesses. Toutes ces questions d'ailleurs sont revenues au cours des discussions qui ont suivi leurs exposés. Mais chacun de leurs textes possède sa tonalité propre, liée à la personnalité du témoin et à son domaine d'investigation privilégié. Cette grande diversité de points de vue et de convictions n'empêche pas par ailleurs de nombreuses convergences, révélations d'un certain état d'esprit partagé par l'un et l'autre.

Nos deux auteurs en effet s'accordent autour de quelques mots-clés ou de quelques idées centrales qu'il nous faut retenir. Tout d'abord: l'Université Catholique est invitée à assumer son identité prophétique avec les ressources de la nouvelle universalité - par la sagesse, elle reçoit la vocation d'accorder sa singularité à l'universalité des cultures.

Il est impossible de réfléchir sur l'Université et un quelconque changement de paradigmes, sans prendre en compte où l'Université Catholique se situe et comment elle se définit, comment surtout elle répond à la nouvelle exigence d'universalisation, d'ouverture et d'altérité.

Paul Ricoeur¹ situe cette réflexion dans un contexte de "gentilité chrétienne" et Adolphe Gesché² l'associe au thème "paganité et christianisme". Cela nous conduit immédiatement à une autre question posée par Paul Valadier³ face à "des transformations si

¹ Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux Frontières de la Philosophie. L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*. Paris, Seuil, 1994: 307-326.

² Adolphe Gesché, *La Sagesse, une chance pour l'espérance? Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme*. Paris, Les Éditions du CERF, 1998: 135- 154.

³ Paul Valadier, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*. Paris, Seuil, 1999: 9; 14; 15; 31-41.

fondamentales que ces changements ne peuvent se produire en laissant la sphère religieuse indemne”. Comment se situer désormais, dit-il, dans ce vis-à-vis insupportable et cependant si nécessaire pour se définir soi-même? Cela ne risque-t-il pas de conduire à une dilution d’identités. Dès lors, à quelle identité vraie sommes-nous reconnaissables?

C’est là que je rejoins la réflexion en cours sur “l’université catholique aujourd’hui”, m’efforçant de réagir à cette situation nouvelle de rapport d’altérité, d’ouverture et de sagesse, avec un monde qui change sans cesse, et où commence quelque chose de jamais arrivé, “de tout à fait neuf - de par les influences marquantes”, car comme l’a dit Paul Beauchamp⁴, il faut chercher, il faut trouver l’homme là où il se loge. En d’autres mots, pour accueillir la culture, il faut être déjà là.

1. Identité multiple

Avec Alfred Grosser⁵, on peut dire qu’il y a des identités multiples de l’Université Catholique aujourd’hui en raison des divers contextes à l’intérieur desquels elle doit vivre et que son identité ne peut donc être que la somme de ces diverses appartenances - plus quelque chose qui les synthétise et les domine. Chaque appartenance, chaque identification appelle à s’interroger sans cesse doublement à partir de la notion de représentation. Comment l’Université Catholique se représente-t-elle ses insertions? Quelle est la part du constat objectif, véritable, quelle est celle des croyances, d’un imaginaire qui transforme la réalité en simplifiant l’image ?

En effet, toute identité est modifiable dans le temps, surtout, dit Grosser, si elle est collective, si elle est définie en termes de catégories de groupes. L’identité peut être aussi affectée, transformée par la durée continue. Ne faudrait-il pas alors nous demander sans cesse, si notre façon de nous identifier, de définir nos identités, leurs

⁴ Paul Beauchamp, *Le Récit, la lettre et le corps*. Paris, Les Éditions du CERF, 1992: 213.

⁵ Alfred Grosser, *Les identités difficiles*. Paris, Presses des Sciences PO, 1996: 11-18.

superpositions et leurs enchevêtrements n'est pas aujourd'hui comme hier conditionnée par notre façon de la concevoir et de la vivre et si ce conditionnement, à son tour, ne pèse pas sur notre appréciation des identités des autres ?

L'Université Catholique identique aux autres, dirions-nous en paraphrasant Grosser, est une abstraction.

2. Identité de fondation

La Thora, en tant que Loi, enseignement et enchaînement narratif, fonde l'identité dans la sécurité et dans la stabilité de la Tradition et de l'Alliance. C'est une Parole, qui lance un appel à une écoute:

Écoute, Israël: YHWH, notre Dieu, est le seul YHWH!
Tu aimeras YHWH ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton coeur! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché et aussi bien que debout; tu les attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau ; tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes⁶.

Écoute, Israël, Dieu est Unique. Dans un monde fragmenté, contrôlé par des dieux volubiles et guerriers, "Dieu est Unique". Cette parole, nous la connaissons par le récit qui est fait dans sa promulgation, elle est assignée par un intermédiaire, un messenger, Moïse. Le peuple tout entier n'était pas sur la montagne. Il a été instruit par d'autres. La totalité des législations que les exégètes ont distinguées et détaillées fut signée par un intermédiaire, un messenger, Moïse.

Quelle que soit l'importance de la dimension historique de Moïse, et elle est probablement considérable, Moïse n'est pas l'auteur de la Loi comme le dira Ricoeur à propos de Jérémie et d'Ézéquier, lesquels furent les auteurs de leurs prophéties datées.

⁶ Dt 6, 4-9.

Moïse est élevé au-dessus de toutes les voix parlantes et de toutes les oreilles “écoutantes”, comme étant le sujet éponyme de la Loi. Cette loi constituant le Principe, la somme et le résultat de toutes les législations antérieures⁷.

Moïse occupe clairement le rôle de médiateur entre Yahvé et le peuple, mais Yahvé est le vrai législateur et Moïse son porte-parole⁸. “Comment comprendre Moïse?” Comme le dit Saint Augustin⁹, nous n’étions pas sur la montagne où Dieu s’est révélé à Moïse. Nous entrons ici dans le domaine de la foi, qui doit s’exprimer dans un langage humain dépassant toute vérification. On l’accepte ou on le refuse. Le lecteur est invité à dépasser la question de l’historicité ou du merveilleux, pour se laisser entraîner dans une expérience de foi¹⁰. Une Parole, un Appel à une Écoute! Proximité et Distance. Rencontre sans Témoins.

La Loi écrite et la Loi orale: “Dieu a annoncé une fois, par deux fois je l’ai entendu”. Il a annoncé dans la Loi de Moïse (Torah) et dans l’Histoire d’Abraham et de sa postérité jusqu’à nous.

“La vérité n’est pas hébraïque, ni grecque, ni latine, ni barbare ... elle se dirait au-dedans de moi, et dans le plus secret de ma pensée ... et moi, je dirais aussitôt à Moïse: vous dites la vérité.” (Saint Augustin)

La transmission de cette révélation nous est communiquée en passant par l’hébreu, par le grec, par le latin ou par d’autres langues, le portugais, le tupi-guarani: la transmission passe donc par la phonétique, l’orthographe, la syntaxe, la méthodologie, la sémantique.

⁷ P. Ricoeur, *Lectures 3, loc. cit.*

⁸ Walter Vogels, *Moïse aux multiples visages, De l’Exode au Deutéronome*. Paris, Éditions du CERF, 1998: 33-34; 187.

⁹ Saint Augustin, *Confessions XI, 3*. Paris, Gallimard, 1993: 409.

¹⁰ W. Vogels, *Moïse...*, *loc. cit.*

L'hébreu, la langue que parlait Moïse, est une langue consonantique. L'hébreu ne possède pas de voyelles, mais il a cinq consonnes qui rendent les mots pleins lorsqu'elles apparaissent - sans elles, les mots sont dits défectibles. Dans le texte biblique, l'hébreu, par ailleurs, n'est pas ponctué: il n'y a ni virgule, ni point. On peut donc se demander: où cette phrase s'arrête-t-elle et jusqu'où la continuer?

D'où la nécessité d'une explication pour accéder au sens des paroles. D'où la nécessité d'être attentif aux signes afin de ne pas donner un sens différent à la phrase. La transmission orale doit exprimer clairement ces précisions: phonétiques, orthographiques, syntaxiques, méthodologiques, sémantiques...

La Thora fonde l'identité d'Israël: Ecoute Israël: Dieu est l'unique Dieu. Vocation historique, éthique, spécifique.

Elle définit son espace, sa place parmi les autres peuples: elle lui donne une identité, identité indispensable à tout individu, à tout peuple, à toute communauté qui doit se donner à soi-même ses racines et ses règles, racines et règles qui rendent possibles sa force et sa sécurité.

L'identité de l'Université Catholique est, elle aussi, un mouvement d'ouverture et de fermeture. Fermeture de la tradition la transformant en dépôt; ouverture de l'imagination qui répond à des situations culturelles inédites.

3. Identité prophétique, de contestation

L'identité fondatrice éthique et narrative du peuple se définit par la constitution, par l'assurance et la stabilité.

L'identité prophétique, par contre, est marquée par la contestation, la menace, la fragilité, elle lutte sans cesse contre la pulsion d'enfermement, ou de certitude, de satisfaction de la réponse toute faite qui la guette à chaque époque de son existence. La menace du refus d'assumer l'interrogation toujours présente concernant sa propre identité catholique est continuelle. Ainsi que celle de la

contestation qui passe par la révolte contre tout système d'enfermement.

C'est dans l'exode de l'identité prophétique que l'Université catholique est invitée à penser son existence comme une libération permanente. L'identité prophétique défie cette identité soumise "aux aléas d'une histoire étrangère et hostile"¹¹. Car à chaque instant son existence est menacée par la lourdeur institutionnelle et doctrinale.

L'Université Catholique doit être le prophète de la Bonne Nouvelle. Elle doit tenter d'ouvrir des voies d'espérance ou des chemins sensés pour la vivre ensemble¹². C'est Jérémie, prophète de la ruine et de la résurrection, qui affirme avec un sérieux tragique et un courage héroïque que l'identité est fragile, qu'elle peut être contestée par le monde extérieur, que le prophète défie l'Espérance menacée par la contestation. Il ne suffit pas d'être fils de la Promesse (identité de Fondation) il faut savoir-faire face à la fragilité, à l'idolâtrie, à l'attrance du vide, à l'absence de sens.

Affirmation que l'identité est fragile, qu'elle est en danger et qu'à tout moment elle peut se détruire et qu'elle peut être toujours contestée par le monde extérieur.

4. Identité de sagesse, d'altérité, d'universalisation

Il y a une distance entre la parole de Dieu et la parole humaine. La sagesse est une des voies qui permet de traverser - je dis bien traverser et non pas abolir - cette distance. C'est l'identité d'universalisation, d'altérité et d'ouverture, qui nous sauve de l'enfermement.

Grâce à la sagesse, nous dit Ricoeur, la singularité d'Israël communique avec l'universalité des cultures. Beauchamp¹³ affirme qu'Israël a accepté au départ de se situer sur le terrain où croissaient les idolâtries, mais qu'il a accepté en même temps de regarder en

¹¹ A. Gesché, *La Sagesse...*, *loc. cit.*

¹² P. Valadier, *Un christianisme d'avenir...*, *loc. cit.*

¹³ P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*. Paris, Seuil, 1977: 117; 118.

face l'idée d'un Dieu unique. L'idée du Divin dans le monde a donc pris les traits d'un personnage immergé dans le monde. La sagesse est, en somme, ce qui permet à l'Écriture juive de ne pas s'enfermer dans un canon clos, mais de continuer à être un Livre ouvert. Par la sagesse, Israël accède à l'universel, mais c'est encore Israël¹⁴.

Le peuple élu brise, pour ainsi dire, le privilège de l'identité juive assurée par la Loi et par les Prophètes, faisant dès lors apparaître, en son sein, un "hors-texte", celui de la sagesse païenne. Ainsi peut-il montrer que la création est une oeuvre de sagesse, antérieure donc à la Loi et aux Prophètes, car cette même sagesse est plus ancienne que la création elle-même.

Ricoeur¹⁵ applique immédiatement cette analyse au christianisme, qui est également appelé à assumer la singularité christologique (son identité fondatrice et prophétique), au moyen des ressources de la nouvelle universalité qui s'exprime dans les termes du "logos" grec. Et nous voilà sur le seuil du paganisme. Ce qui, d'après Gesché¹⁶, nous place par le fait même au coeur de la recherche, de la chance qui rend possible l'espérance chrétienne, l'ouverture à l'extériorité. Car c'est lorsque la circularité est brisée qu'un cercle de communauté confessionnelle, le christianisme, devient une communauté interprétante¹⁷. L'espérance originelle est retrouvée parce que le christianisme a su faire face à la nouveauté.

C'est bien ce que souligne Ricoeur¹⁸: ce que la communauté chrétienne, en tant que communauté interprétante, dit pour désigner ce qui ferme et ce qui ouvre le Livre est exprimé par la référence à l'Esprit qui parle aux Églises. Nous sortons d'une identité d'enfermement, pour entrer dans un lieu d'espérance qui redevient lisible.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ P. Ricoeur, *Lectures 3...*, 321.

¹⁶ A. Gesché, *La Sagesse...*, *loc. cit.*

¹⁷ P. Ricoeur, *Lectures 3...*, 325.

¹⁸ *Ibid.*

Que pouvons-nous proposer aujourd'hui afin qu'une nouvelle ouverture puisse avoir lieu?

Valadier suggère de parler clairement à partir de son lieu d'existence, car c'est, selon lui la meilleure façon, parce que la plus vraie, d'honorer les autres¹⁹.

5. Changements de paradigmes

Comment passe-t-on d'un paradigme à un autre? Le monde de la recherche scientifique peut peut-être ici nous être de quelque utilité. La découverte commence avec la conscience d'une anomalie. Dans le processus habituel de découverte, même la résistance au changement a son utilité. Il est très difficile par ailleurs de déterminer le moment exact de la rupture et le domaine où elle se produit²⁰.

En ce qui concerne le christianisme, ce que l'on a appelé la victoire paulinienne ne consiste pas seulement en une modification de la structure regroupant les membres de la jeune Église, ni dans le passage d'une secte juive à l'Église universelle, mais, grâce à l'expansion de l'Église dans l'espace culturel romain et hellénistique, en un renouvellement de fond en comble de la foi et de la théologie, c'est-à-dire du discours sur Dieu²¹.

Dans le contexte actuel de l'éducation supérieure, la créativité, l'ingéniosité, l'intelligence, l'expérience des personnes impliquées peuvent être des facteurs de réussite, mais les changements nécessaires ne se produiront que s'ils relèvent d'une vision du monde renouvelée et d'une nouvelle façon de raisonner.

La première décennie du XXI^e siècle risque d'être extrêmement difficile pour nos institutions, car elle exigera d'elles des changements radicaux qui ne se produiront que péniblement.

¹⁹ P. Valadier, *Un christianisme d'avenir...*, 14.

²⁰ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 1983: 83; 99; 104.

²¹ Norbert Greinacher, "L'identité catholique dans la troisième période de l'histoire de l'Église." *Concilium*, 255. Beauchesne, 1994: 15.

“Agissez, remuez-vous, croyez, faites des efforts, espérez, criez vers Dieu de tout votre coeur; et sans aucun doute vous verrez des choses admirables”²². À près de 500 ans de distance, ce mot d’ordre d’Angèle de Merici garde toute sa brûlante actualité.

²² Sainte Angèle Merici, *Écrits. Règle Avis Testament. Fondatrice de la Compagnie de Sainte- Ursule*. Ursulines de l’Union Romaine, 1995: 67.

CONCLUSION

Edouard Boné

«À la recherche d'un nouveau, voire de nouveaux paradigmes»: implicitement, le thème de notre rencontre acceptait le fait d'une mutation affectant l'Université catholique; au-delà de l'analyse, nous entendions nous interroger sur la manière d'utiliser le dynamisme des changements observés au bénéfice de la vitalité de nos institutions.

Ces changements leur ont été largement imposés par l'évolution de la société globale, voire de l'Église elle-même, en cours depuis un demi-siècle, soit depuis 1940. Pour les décrire, nous avons employé les images de *cultural hurricane*, *shift of tectonic plates*, nouvelle planète; nous avons évoqué la seconde guerre mondiale, la sécularisation envahissante, le Concile du Vatican et même l'explosion révélatrice du printemps 1968. L'Université proprement dite a vécu simultanément les phénomènes de massification, de démocratisation, de réduction drastique de l'investissement religieux: ensemble ils ont contribué à accélérer l'effacement progressif de l'identité catholique de l'institution où la présence de l'Église s'est fait beaucoup moins visible, mais n'ont pas laissé d'ouvrir une crise de confiance auprès de la communauté chrétienne elle-même. Même là où la mutation s'est opérée comme une «révolution tranquille» (au Canada notamment), le désengagement sacerdotal et religieux a entraîné, avec une certaine perte de visibilité et de prestige, des transformations qualitatives d'importance majeure et des choix dramatiques concernant l'identité, voire l'existence même des institutions. On a ainsi assisté à une métamorphose complète du paysage.

Tout n'est pourtant pas négatif dans cette évolution, très loin de là. Il y a lieu de prendre la mesure de l'importance du Concile Vatican II, notamment par ses constitutions *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*. Elles proposent une ecclésiologie moins hiérarchique, plus attentive au «peuple de Dieu» et faisant une large place au laïcat; elles invitent à une vie chrétienne vécue comme le

levain dans la pâte; elles accentuent le rôle des professionnels, respectent très explicitement la conscience et la liberté, et invitent largement à l'ouverture: «la foi écoute le monde». Autant d'accents nouvellement explicités dans l'Église, qui se traduisent dans le projet universitaire chrétien: l'université n'a pas le droit de demeurer un ghetto, une tour d'ivoire, elle doit abandonner une excessive préoccupation identitaire et s'ouvrir au dialogue. Car il est illusoire et même mortifère de s'accrocher à quelque perspective conservatiste, dans la nostalgie d'un impossible «retour au bon vieux temps», décidément révolu.

La perte de visibilité et le moindre «establishment» qui affectent désormais l'université font que, pour être catholique, «les choses ne vont plus simplement de soi». (On a rappelé par exemple que jusqu'en 1955, l'Université de Louvain n'estimait pas devoir posséder d'aumônerie des étudiants. Structures ecclésiales et climat étaient supposés garantir la foi des étudiants et une vie spirituelle conforme.) Avec le caractère adulte de libre adhésion davantage affirmé, l'Université catholique attend désormais plus de conscience personnelle: on constate de fait depuis quelques décennies le besoin de chartes moins exclusivement juridiques, mais se proposant comme des énoncés de mission (*mission-statements*), et explicitant l'identité propre de manière originale et vraie. (A ce propos, on émet le souhait que la FIUC prépare une publication diffusant largement à travers la Fédération ces «chartes» récemment promulguées dans nombre de nos institutions. Au gré de la diversité des circonstances politiques, culturelles et socio-économiques, le partage de cet effort de redéfinition de leur projet spécifique dans l'aujourd'hui des universités serait un service très apprécié de toutes et un stimulant fraternel.)

Face aux nouvelles circonstances imposées, comme aux réorientations positivement souhaitées, les réponses concrètement offertes sont diverses: options de fidélité avec repositionnement idéologique identitaire, dans une réaffirmation explicite de la fonction propre, recherche de la raison d'être dans tel idéal - de paix et justice, par exemple, développement de "programmes" particuliers à destination explicitement catholique, option de déconfession-

nalisation partielle ou totale... Comment les apprécier à l'aune de la «spécificité»?

On s'interroge sur le sens de cette «spécificité». Correspond-elle nécessairement à une totale «différence», immédiatement perceptible de l'extérieur? Je songe à la fameuse *Épître à Diognète*: c'est un des premiers témoignages de l'attitude propre des chrétiens envers et dans le monde. On connaît ce grand texte rédigé au temps de Clément d'Alexandrie, mais toujours actuel: entrer en vie chrétienne ne revient pas à revêtir un équipement complet de manières de faire, de vivre ou de commerce avec autrui. Il ne s'agit pas d'adopter des moeurs particulières qui singulariseraient ou rangeraient à part de la communion humaine, mais d'être sous le souffle de l'Esprit...

J'évoquerais aussi le livre de Paul Valadier, *Lettres à un chrétien impatient* (1991): à son correspondant nostalgique qui cherche à mieux affirmer son identité, l'auteur comprend sans doute qu'il puisse se trouver démuné ou dépouillé. À propos du service de l'homme, du respect, de la justice, de la solidarité, de l'attention aux petits, de l'effort de libération, d'une croissance en humanité, le chrétien va normalement se trouver sur les mêmes fronts côte à côte avec les hommes de bonne volonté. Et c'est un motif de légitime satisfaction. Pourquoi nous faudrait-il regretter de ne plus être seuls à livrer ces batailles, ou devrions-nous avoir le monopole des idées et de la vertu, ou celui de la vérité? Encore faut-il que nous acceptions d'être levain dans la pâte. L'Église est passée de la contestation au dialogue; pareillement l'Université, et elle peut même entrer en collaboration. L'abbé Pierre à Paris ne perd pas sa spécificité en oeuvrant cordialement avec Bernard Kouchner; sans doute le stimule-t-il! Le Cardinal Martini n'adultère pas son message en acceptant de correspondre cordialement avec Umberto Eco, pas plus qu'à Louvain le Vice-Recteur Gabriel Ringlet ne renonce à sa plus profonde authenticité en publiant son Évangile d'un libre-penseur, nouant ainsi le dialogue amical avec les agnostiques.

Le passage d'une perspective concurrentielle et d'une préoccupation identitaire inquiète à une perspective de dialogue et de

collaboration, accentue pourtant pour nos universités le devoir d'originalité spécifique. Plusieurs participants de notre symposium ont parfois privilégié explicitement à *université catholique* l'étiquette *université d'inspiration chrétienne*. C'est là plus qu'une distinction sémantique; elle suggère une vision nouvelle. De toute manière, on estime, aujourd'hui plus radicalement qu'hier sans doute, que l'université catholique se doit d'abord d'être une excellente université. La foi doit y imprégner la culture, mais l'immense diversité des cultures interdit un seul modèle d'université, susceptible d'être imposé à travers la planète. Identité fragile, toujours en danger, car elle concerne l'âme plutôt que les structures, et davantage l'esprit que les enseignements. Comment demeurer catholique tout en répondant aux exigences de qualité? Parmi les critères d'excellence, le symposium a retenu (1) la nécessité d'un noyau solide de responsables conscients eux-mêmes et préoccupés de l'identité proprement chrétienne, (2) une faculté de théologie de qualité, (3) un engagement social marqué, (4) des structures d'accompagnement de la communauté - et non seulement des étudiants.

L'université catholique ne peut en effet se satisfaire de préparer aux professions: la perspective de service de la communauté doit y être centrale; à ce propos, elle a à s'interroger sur le type d'hommes et de femmes qu'elle entend former et les valeurs à promouvoir; elle doit être particulièrement attentive au problème des «comportements»: tolérance, respect, esprit de collaboration, responsabilité, disponibilité au dialogue, clarté de ses options...

À plusieurs reprises, on a rappelé qu'au-delà de la production et de la transmission du savoir, ou de la formation professionnelle, l'université avait à exercer un rôle critique de la société. En ce domaine, l'université catholique a des raisons particulières de s'attacher à l'intérêt général. Il est rassurant de découvrir, notamment parmi les universités du Tiers-Monde, de nombreuses initiatives de service de la communauté dans la perspective d'une attention particulière au binôme foi et justice: éducation à distance, antennes avancées, préoccupation des problèmes de santé et d'hygiène, de nutrition, d'éducation populaire ou d'écologie par exemple.

On réclame pour l'université un oeil suffisamment libre et critique pour s'attacher à cet «intérêt général» dans une perspective chrétienne. Sa spécificité se traduit par un souci d'ouverture plus franche aux problèmes éthiques et un courage sans faille devant les défis actuels de la société contemporaine: face au nationalismes, au néofascisme, à la corruption, en matière de paix et d'armement, face à l'économie néolibérale, dans le domaine de l'éthique des affaires ou de la vie et de la santé, l'université catholique doit exercer son rôle d'instance critique permanente des valeurs en jeu: pour ce faire, elle doit disposer de cellules de réflexion interdisciplinaire, fortement soutenues au biais philosophique et théologique. Elle doit pouvoir garantir une cohérence entre les discours privés et le discours public de ses responsables.

Relativement au service de la communauté internationale, les universités catholiques ont un devoir particulier de nouer la collaboration entre institutions des pays développés et institutions du monde en développement. Plusieurs exemples de pareils efforts réalisés dans ce domaine ont été cités qu'il y a lieu de multiplier ou d'intensifier.

Un engagement responsable de chacun pour tous: la référence au christianisme oblige à construire des solidarités concrètes. Un récent rapport louvaniste, UCL 575, l'exprime en ces termes: «luttés contre l'exclusion et rapports de domination sous toutes leurs formes, recherche dans l'ordre de l'organisation sociale ou des rapports entre les hommes de principes d'équité de justice, recherche dans l'ordre des sciences d'une connaissance qui permette à l'homme d'être plus libre et plus créatif. L'université catholique doit veiller particulièrement à former ses étudiants à autre chose qu'à une stricte compétence professionnelle; elle doit avoir le souci de lutter, avec ses moyens propres qui sont d'abord ceux de l'intelligence, pour que notre monde puisse devenir plus fraternel».

Le problème du désinvestissement des prêtres et religieux et de leur remplacement massif par les laïcs jusque dans les structures dirigeantes des universités catholiques résulte partiellement de la

crise vocationnelle manifeste dans l'Église; mais il répond aussi au vœu de Vatican II et de la place désormais reconnue aux laïcs selon l'ecclésiologie du Peuple de Dieu telle que rappelée dans *Lumen Gentium et Gaudium et Spes*. Pour autant il ne devrait pas susciter d'inquiétude, mais constituer une cause de joie. Pareille «laïcisation» ne correspond aucunement à «sécularisation». Pourtant la question se pose de la formation chrétienne adéquate d'un nombre suffisant de laïcs responsables susceptibles d'assumer l'indispensable relais. La première génération de pareils laïcs ne semble pas devoir justifier d'inquiétude en la matière: une formation s'est opérée spontanément «par osmose» au sein de l'institution hier encore largement cléricale. Mais on s'est interrogé sur la possible permanence de ce type de formation, dans des institutions où les laïcs, laissés à eux-mêmes, seraient progressivement privés de références chrétiennes. Le risque n'est pas illusoire de voir cette fonction osmotique s'épuiser avec le temps. C'est dans cette perspective qu'a été vigoureusement souligné le rôle d'une faculté de théologie ouverte et de qualité, et au-delà des aumôneries d'étudiants, la création de structures d'accompagnement de la communauté académique et scientifique (paroisses universitaires, rencontres, conférences, etc.)

Notre symposium s'est attaché à décrire la mutation intervenue au sein des universités catholiques depuis la dernière guerre, soit depuis un demi-siècle, et de définir le paradigme nouveau qui la sollicite. Il n'est qu'un premier effort dans la reconnaissance de l'incessante mutation affectant depuis les débuts le projet universitaire face aux changements que traversent l'Église et la société dans leurs contacts avec la culture. Pour analyser cette mutation, Pierre Hurtubise nous a proposé avec intelligence et bonheur la notion de *paradigme*. Dans un article ancien déjà, le professeur Reine Goldstein, de l'Université de Rennes 2 - Haute Bretagne, évoquait la même évolution des relations de l'Église et de l'État, de la conception de la laïcité, de la place du laïc, et de la mouvante histoire du projet universitaire en cette dérive, en parlant de «nouvelle génération» des institutions catholiques... Les deux images illustrent adéquatement la réalité historique en constant devenir.

AUTEURS / AUTHORS / AUTORES

Paul Buetubela Nzazi Balembo

Spécialiste d'Écriture Sainte, membre de la Commission Biblique Pontificale (Rome), le professeur Buetubela Balembo est présentement recteur des Facultés Catholiques de Kinshasa (République démocratique du Congo).

Édouard Boné, S.J.

Docteur en sciences anthropologiques, professeur émérite de l'Université catholique de Louvain, ancien recteur des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (Namur), le professeur Boné s'est aussi fait connaître par ses travaux dans le domaine de la bioéthique. Il a été de 1975 à 1983 secrétaire général de la FIUC.

Alfonso Borrero, S.J.

Ex-rector de la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia), ex-miembro del Consejo de la Universidad de las Naciones Unidas, fundador y director del Simposio permanente sobre la universidad, el profesor Borrero continúa a investigar activamente el mundo de la enseñanza superior en estrecha colaboración con la UNESCO.

Michael Calmano, S.V.D.

Born in Germany, Professor Calmano, after having completed his university studies in Japan and in the USA, started a teaching career at Nanzan University (Nagoya) run by his Order, the Society of the Divine Word. His field of expertise is education. From 1996 to 1998 he served as provincial superior of the SVD Japan Province.

Marcel Chappin, S.J.

Born in the Netherlands, Professor Chappin is presently Ordinary Professor of Church History in the Faculty of Theology of the Gregorian University (Rome). He is also curator of the Historical Archives of the Section "Relations with States" of the Vatican Secretariate of State.

Jean Ducruet, S.J.

Né en France, le professeur Ducruet est professeur et recteur émérite de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth, Liban). Il est présentement président du Conseil d'administration de l'Hôpital universitaire et directeur du Centre universitaire d'éthique de la même Université.

Alice Gallin, O.S.U.

A specialist of Modern European History, professor Gallin was from 1980 to 1992 Executive Director of the Association of Catholic Colleges and Universities after many years spent teaching at the College of New Rochelle (USA). She has published numerous books and articles in the field of American Catholic higher education. She is presently Visiting Research Scholar at the Catholic University of America (Washington).

Philip Gleason

Professor in the Department of History of the University of Notre Dame (South Bend, Indiana, USA) from 1959 to 1996, Philip Gleason is a well known specialist in the field of American Catholicism. He is the author of numerous books and articles on American Catholic higher education.

Andrew Gonzalez, F.S.C.

Presently Secretary of the Department of Education, Culture and Sports of the Government of the Philippines, Professor Gonzalez first distinguished himself as professor, then President of De La Salle University (Manila, Philippines). His field of expertise is linguistics. From 1997 to 2000 he was President of IFCU.

Vincent Hanssens

Professeur émérite de l'Université catholique de Louvain (UCL) où il a également exercé les fonctions de vice-président du Conseil académique, le professeur Hanssens est un psychosociologue s'intéressant surtout au domaine de la communication. Il est depuis 1994 secrétaire général de la FIUC.

Monika Hellwig

Professor Hellwig is Executive Director of the Association of Catholic Colleges and Universities. She spent many years teaching theology at Georgetown University (Washington, D.C.).

Pierre Hurtubise, O.M.I

Spécialiste d'histoire de l'Église, le professeur Hurtubise a été de 1985 à 1994 recteur de l'Université Saint-Paul (Ottawa, Canada). Il a à son actif de nombreuses publications dans les domaines de l'histoire religieuse, de l'histoire sociale, mais également, ces dernières années surtout, de l'histoire culturelle. Il a été, de 1988 à 2000, membre du Conseil de la FIUC.

Jan Kerkhofs, S.J.

Professeur émérite des Facultés de théologie et de sciences sociales de l'Université de Leuven (KUL), Jan Kerkhofs s'est surtout fait connaître comme secrétaire général de la fondation *Pro Mundi Vita* (1963-1981), puis comme fondateur et co-directeur de la fondation *European Values Study* (1978-). Il est l'auteur de nombreuses publications dans ses divers domaines d'expertise.

Jerzy Kloczowski

Professeur à l'Université catholique de Lublin (Pologne) où il a exercé aussi de nombreuses charges administratives, dont celle de doyen du département des sciences humaines, Jerzy Kloczowski est présentement directeur de l'Institut de l'Europe du Centre-Est dans cette même université. Historien connu, il est l'auteur de quelques centaines d'ouvrages et d'articles portant sur l'histoire du christianisme et de l'Europe du Centre-Est.

María de Fátima Maron Ramos, O.S.U.

Spécialiste de biologie marine, Mère María de Fátima Maron Ramos est depuis 1976 chancelier de l'Université Santa Ursula (Rio de Janeiro, Brésil). Elle a été de 1985 à 1988 membre du Conseil de la FIUC.

Norberto Francisco Rauch, C.M.

Professor Rauch is since 1978 President of the Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brazil) after having taught for many years mathematics and physics at that same university. He is a former President of the Brazilian Association of Catholic Superior Schools (ABESC) and a former member of the Board of IFCU.

Melba Marie Rodrigues, R.J.M.

Lecturer in psychology at Jesus and Mary College (New Delhi, India), then Principal of the same College till 1996, Sister Rodrigues is presently principal of St. Bede's College (Shimla, Himachal Pradesh, India). She is both a member of the Executive Body of the Xavier Board of Higher Education in India and of the Board of IFCU.

José Manuel Sánchez Caro

Especialista de la Santa Escritura, el profesor Sánchez Caro es ex-Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca (España) (1990-1998). Asimismo ha sido vice-presidente de la FUCE y miembro del Consejo de administración de la FIUC. Es sacerdote diocesano de Ávila y actualmente es profesor ordinario en la Facultad de Teología de la misma Universidad Pontificia de Salamanca.

Patrick Valdrini

Ancien professeur et doyen de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, Mgr Patrick Valdrini est depuis 1992 recteur de ce même Institut. Il est en outre depuis 1986 président de la Société internationale de droit canonique et de législations comparées.