

IMPRESSIONS CONCILIAIRES 1965

IV RÉNOVATION et ADAPTATION DE LA VIE RELIGIEUSE

Le décret « *Perfectæ Caritatis* »

- A. — *Sens et histoire du Décret.*
 - 1. Sens du Décret.
 - 2. Histoire du Décret.
- B. — *Théologie de la vie religieuse.*
 - 1. Primauté de la charité.
 - 2. Consécration à Dieu.
 - 3. Les trois vœux.
 - a) Articulation de la charité et des trois vœux de religion.
 - b) Les trois vœux et l'Evangile.
- C. — *Ascétique et mystique de la vie religieuse.*
 - 1. Chasteté parfaite.
 - 2. Pauvreté religieuse.
 - 3. L'obéissance chrétienne dans la vie religieuse.
 - 4. La vie commune.
- D. — *Structures juridiques de la vie religieuse.*
 - 1. En général.
 - 2. Différents types de vie religieuse.

A. — SENS ET HISTOIRE DU DÉCRET

1. — Sens du Décret

a) Une volonté de renouveau.

Il n'est pas aisé de traduire le titre du décret *Perfectæ caritatis*¹ : *De accommodata renovatione vitæ religiosæ*. La formule proposée par l'*Osservatore* hebdomadaire du 5 novembre 1965 est très exacte dans sa littéralité², mais « la rénovation adaptée de la vie religieuse » n'est peut-être pas une formule parfaitement heureuse. Quoi qu'il en

¹ Comme tous les autres documents conciliaires et comme les encycliques, le Décret est désormais cité par ses deux premiers mots. La Commission qui l'a préparé avait perdu la chose de vue, si bien que la première phrase a dû être remaniée en dernière heure. Entre temps une traduction française avait déjà été réalisée. D'où un certain décalage. Notons-le puisque l'occasion s'en présente, les documents vaticans sont souvent mis dans les langues vivantes avant que les dernières retouches aient été faites. La préparation des versions en langue vivante demande évidemment de longs jours.

² La traduction des documents conciliaires est seulement officielle. Les Encycliques, par contre, sont souvent publiées officiellement en plusieurs langues. Dans le cas présent, il a paru opportun d'utiliser la traduction du titre dans la teneur proposée par l'Episcopat français.

soit il s'agit de rénovation et d'adaptation. Si l'on a conservé cette formule malgré les nombreuses critiques qui lui furent adressées, c'est parce qu'elle mettait plus nettement l'accent sur l'aspect nouveau des décisions prises, que les deux titres précédemment proposés : *De Statibus perfectionis acquirendæ* et *De Religiosis*.

Il serait certes faux de dire que la vie religieuse a besoin d'une réforme. Ni les ordres ni les congrégations ne connaissent un moment de relâchement comme au temps du Concile de Trente. Mais les vocations se font plus rares, bien des religieux s'interrogent sur la nécessité d'options nouvelles. Certains succès eux-mêmes posent des problèmes : celui des Instituts séculiers juridiquement constitués depuis 1947, celui des formes plus souples et plus évangéliques de la vie religieuse, chez les Frères et les Sœurs du Père de Foucauld par exemple.

Lors des débats de novembre 1964, deux tendances se sont manifestées. Les cardinaux Suenens et Döpfner plaidaient un *aggiornamento radical*³. Les Supérieurs religieux ou les Prélats religieux⁴ penchaient en général pour des solutions plus conservatrices⁵. Le texte de 1965 est un compromis qui parle sans cesse de renouveau, mais qui insiste en même temps sur la nécessité de garder les orientations fondamentales approuvées par la sagesse traditionnelle de l'Eglise.

b) Principes de cette rénovation.

A la lecture du texte, il est aisé de dégager quelques principes généraux qui ont guidé les travaux de la Commission composée de 31 Pères conciliaires, parmi lesquels il faut spécialement mentionner, en sus du cardinal Antoniutti, président, NN. SS. Urtasun, Paul Philippe, O. P. (secrétaire de la Congrégation des Religieux), Haller (abbé de Saint-

³ Le Card. Döpfner (11-11-64) avait demandé le rejet du schéma : « Il ne correspond pas, disait-il, à l'importance du sujet et ne va pas au cœur du problème... Le vœu du renouveau et de l'adaptation souhaitée lui échappe. Beaucoup d'Instituts ont besoin d'un profond changement de mentalité et de comportement... Le schéma devrait montrer comment la pauvreté et l'obéissance pourraient être aujourd'hui un témoignage efficace pour le monde. Ce qu'il faut, c'est une forme d'obéissance qui corresponde aux hommes adultes et mûrs de notre temps et qui concède aux subordonnés une plus grande responsabilité envers la communauté entière. » On le verra plus loin, le texte de 1965 a tenu compte de ces suggestions.

⁴ On le sait, ils étaient plus de 1000 au Concile.

⁵ Le R. P. Anastase du Saint-Rosaire, Supérieur général des Carmes déchaux (11-11-1964) acceptait bien, par exemple, une certaine adaptation aux exigences actuelles, mais insistait par dessus tout sur « le retour des communautés et des individus à la ferveur des origines ».

Maurice et primat des chanoines réguliers), Huyghe, les RR^{mes} Pères Kleiner (général des Cisterciens), Sépinski (général des Frères Mineurs), Arrupe (général des Jésuites), Riccerri (général des Salésiens).

Une première idée qui apparaît un peu partout dans le décret est celle de l'imitation du Christ. Les citations bibliques sont nombreuses, pressantes. Manifestement on a repris ici le mot d'ordre de S. François : vivre comme le Christ, selon l'Evangile, *sine glossa*, sans atténuation ni compromis⁶. Ici aussi le ressourcement biblique apparaît tout-à-la fois comme un moyen de renouveau et un idéal (n° 2, a).

Une seconde idée est aussi celle d'un ressourcement, mais qui cette fois porte sur l'inspiration profonde qui a guidé les fondateurs d'Instituts religieux. Plus d'une fois, dans la discussion, on a perçu la crainte de voir le Concile céder à une volonté de nivellement qui aurait négligé la spécificité entre les diverses formes de la vie religieuse et à l'intérieur de celles-ci entre les ordres et les congrégations⁷. Que ce danger ait été réel ou illusoire, le texte définitif a été composé de telle sorte qu'il soit résolument écarté. Chaque institut est invité à se renouveler en revenant à l'intuition et au charisme de son fondateur (n° 2, b).

D'autre part, une fois ces fidélités de base assurées, une autre consigne apparaît. Il faut tenir compte de l'évolution des temps, des mentalités ainsi que des besoins des hommes d'aujourd'hui. Ceci est tout spécialement vrai pour les ordres actifs ; au niveau de leur apostolat, c'est trop évident mais aussi au plan de la spiritualité qui l'inspire (n° 2, c et n° 3).

Enfin, on le constatera, le Concile, ici aussi, a beaucoup plus songé à donner une loi-cadre que des préceptes minutieux et précis. Pourquoi ? Tout d'abord parce qu'il eût été très difficile de légiférer efficacement pour de très nombreux Instituts. D'autre part, parce que ceux-ci, très légitimement, préféreraient régler leurs affaires eux-mêmes, en connaissance de cause. Enfin parce que le Concile restait fidèle à son inspiration foncière : les adaptations, les renouveaux efficaces se font par un « esprit », par de vastes idées, générales et généreuses, beaucoup plus que par des prescriptions de détail⁸.

Un jour ou l'autre, il faudra réviser « les Constitutions, les directoires, les coutumiers, les livres de

prières, de cérémonies et autres recueils de ce genre » supprimant ce qui est désuet pour se conformer aux enseignements du Concile (n° 3). Cette œuvre sera menée à bien par les supérieurs « avec le concours de tous les membres des Instituts » (n° 4). Cependant on aura plus confiance en une fidélité de l'esprit qu'en la multiplication des lois (n° 4). Et cette mentalité religieuse, on la rendra plus vigoureuse et plus pure en communiant à la vie de l'Eglise, notamment à son renouveau dans les domaines « biblique, dogmatique, pastoral, œcuménique, missionnaire et social ».

2. — Histoire du Décret

Ainsi, par la publication de ce document orienté vers un renouvellement plus que vers une réforme, se termine la longue histoire d'un texte qui a connu six ou sept rédactions selon trois orientations ou types principaux⁹.

a) Le schéma « *De statibus perfectionis acquirendæ* ».

Il fut préparé par la Commission préconciliaire « des religieux » de 1960 à 1962, sous la direction du cardinal Valeri et de Son Exc. Mgr Paul Philippe. Il faisait partie des quelque 70 textes qui furent envoyés aux Evêques pendant l'été 1962, immédiatement avant l'ouverture du Concile. Il était vaste, précis et audacieux, la Congrégation des Religieux ayant utilisé toute son expérience en la matière pour présenter certaines réformes radicales.

La première session conciliaire (octobre-décembre 1962) fut funeste à ce texte. Des schémas très importants comme le *De Ecclesia* et le *De Traditione* avaient déplu aux Pères ; une impression d'ensemble défavorable aux suggestions de la Curie s'était dégagée des débats. Les Pères estimaient devoir et pouvoir contribuer à la rédaction même des schémas. Or, pour diverses raisons, la Commission conciliaire des Religieux ne s'était pas réunie. Elle fut seulement convoquée huit jours avant la fin de la session, quand une orientation nouvelle se fût imposée.

D'autre part, le cardinal Suenens¹⁰ avait proposé une réduction notable des textes, en nombre et en étendue. La Commission de coordination reprenait bientôt cette manière de voir et demandait une rédaction nouvelle, plus concise du texte consacré aux religieux.

En principe, on devait éliminer les doublets, par exemple, laisser au schéma des Missions ce qui concernait plus spécialement les religieux travaillant dans les jeunes chrétientés. D'autre part, quelques points plus importants devaient être les seuls objets d'étude : a) les états de perfection ; b) la vocation religieuse ; c) les adaptations et réformes ; d) la préparation des sujets à la profession et aux ordres sacrés. — On envisageait la possibilité de

⁹ De titres différents aussi, comme on le voit. Bien des schémas ont connu deux titres avant d'être votés ; trois est sans doute un record.

¹⁰ Au début de décembre 1962, le card. Suenens présenta à l'Assemblée un plan simplificateur, basé sur la distinction d'*Ecclesia ad intra* et d'*Ecclesia ad extra* (d'où devait sortir le schéma XIII). On sut bientôt que ce travail avait été réalisé par l'archevêque de Malines en collaboration avec l'archevêque de Milan à la demande de Jean XXIII.

renvoyer à un « Directoire » les questions plus techniques¹¹ et on suggérait le choix d'un titre nouveau.

b) Du « *De Religionis* » au « *De Renovatione* »

Ainsi naissait au début de mars 1963, un texte nouveau « *De Religiosis* ». Il était l'œuvre d'une sous-commission dirigée par Mgr Paul Philippe, conseillé et encouragé par les observations des prélats de la Commission qui étaient tenus au courant de l'avancement des travaux. Plusieurs rédactions furent présentées, où réapparaissaient parfois des éléments du schéma composé avant la réunion du Concile. Le cardinal Döpfner était spécialement chargé par la Commission de Coordination, de mener l'affaire à bien. C'est ce schéma qui, une fois de plus, fut abrégé en 1964 sous forme de vingt propositions succinctes et qui fut soumis à la discussion de l'assemblée pendant la troisième session. Il était fort court puisqu'il tenait en 125 lignes. Aussi « le résumé » qui en fut donné par le service de presse n'était-il guère plus court que le « *schema propositionum* » lui-même¹².

L'assemblée accueillit froidement ce texte concis, et lorsqu'on demanda aux Pères s'ils acceptaient de le prendre pour base de discussion, on compta 882 non pour 1155 oui (12-11-1964). Après les débats, les treize premières propositions ne recueillirent pas les deux-tiers des voix ; le nombre des *placet iuxta modum* fut particulièrement élevé : 1005 pour les propositions 1 à 3, 987 pour les propositions 5 à 6.

La route était ainsi préparée pour le *De accommodatione Renovatione vitae religiosae* que nous allons maintenant étudier.

A l'influence de la Curie et de la Commission s'ajoutait désormais celle des Pères tant par les discours prononcés *in aula* en novembre 1964, que par les 14.000 *modi* présentés au Secrétariat au moment des votes¹³. Après le classement de ces « modifications » la Commission pouvait mettre la dernière main au texte, en mars. C'est celui-ci qui a été voté et promulgué en octobre 1965

* *

B. — THEOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE

Le Code de Droit canonique donne cette définition de la vie religieuse (c. 487) : *Etat stable de vie commune dans lequel des fidèles, en plus des préceptes communs, assument les conseils évangé-*

¹¹ Ce directoire aurait tenu la place des « annexes » qui, un temps, furent prévues pour le schéma XIII. A notre connaissance, ce directoire de la vie religieuse n'a pas été rédigé par le Concile, il sera sans doute l'œuvre de la Congrégation compétente. Par contre, en cette fin de novembre, on parlait beaucoup d'un « directoire pour l'apostolat œcuménique » rédigé par le « Secrétariat pour l'Unité », révisé par la « Commission doctrinale ». Le but de ce document serait de mettre fin aux « abus de 1965 ».

¹² On le trouvera, par exemple, dans la *Documentation Catholique* du 3 janvier 1965, col. 25-28.

¹³ Chaque Père votant *placet iuxta modum* peut remettre plusieurs *modi*. Le nombre était tout de même exceptionnellement élevé puisque le *De Ecclesia* n'en avait suscité que 6.000 pour l'épineux et vaste chapitre 3. Tous les records ont été battus par le schéma XIII qui a fait l'objet de 30.000 *modi* et plus spécialement le *De Matrimonio*. On a pu compter 9.000 *modi* pour 484 votes *iuxta modum* à propos de ces quatre pages.

liques par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. »

Cette notion est certes précieuse et précise, mais on peut se demander, avec le cardinal Richaud (11-11-1964), si elle s'applique vraiment à toutes les formes de la vie consacrée à Dieu et si elle met vraiment en valeur toutes les richesses de l'état qu'elle veut décrire. La vie érémitique renaît en Occident, ont fait remarqué plusieurs Pères. Peut-on dire que ceux qui la pratiquent ne sont pas religieux parce qu'ils n'ont pas de vie commune¹⁴ ? Les membres des Instituts séculiers font profession des trois vœux et cependant ils ne se sentent pas des religieux comme les autres. Et ces vœux eux-mêmes, ne les présente-t-on pas comme un absolu alors que d'après la théologie ils sont avant tout des moyens de pratiquer la charité « *vinculum perfectionis* » (Col. 3, 14)¹⁵.

Pour toutes ces raisons, le décret conciliaire a été rédigé de façon à donner une description plus large de la vie religieuse. Il semble qu'on puisse en grouper les éléments autour de trois idées forces : amour de Dieu et du prochain ; consécration à Dieu acceptée par l'Eglise ; pratique des conseils évangéliques.

1. — Primauté de la charité

a) Charité envers Dieu.

Le Décret rattache explicitement les vœux à la charité quand il déclare que « par elle est vivifiée et commandée la pratique elle-même des conseils évangéliques » (n° 6). Les religieux, comme tous les fidèles certes, mais aussi, d'une manière qui leur est propre¹⁶, « cherchent Dieu et l'aiment par dessus tout, Lui qui nous a aimés le premier » (1 Jn., 4, 10) (n° 6). D'autres expressions pauliniennes sont reprises par le Décret pour montrer comment le Seigneur est le but et l'objet unique de l'amour vécu dans la vie religieuse : dans cette situation, le chrétien n'est pas partagé entre l'amour profane et l'amour du Christ. Il ne s'occupe que de Lui (1 Cor., 7, 32). Les religieux sont poussés dans leur vocation par la charité que l'Esprit-Saint répand dans leurs cœurs (Rom., 5, 5) ; ils vivent toujours pour le Christ et son corps qui est l'Eglise (Col. 1, 24).

Sous un certain aspect, vie religieuse et vie de charité peuvent être identifiées ; le début du décret le montre bien en mettant en évidence les deux mots par lesquels il sera désigné : *Perfectæ caritatis*. Il n'en allait pas ainsi dans le texte qui fut soumis aux Pères pour le dernier vote¹⁷, mais une modification textuelle a été opérée les tout derniers jours dans ce but, avant le suffrage d'ultime rati-

¹⁴ La place historique de l'érémitisme est reconnue au n° 1 du Décret. On trouve aussi des allusions à ce genre de vie au n° 9, par le biais de l'Orient qui lui reconnaît une valeur plus grande. Un ermite maronite, Charbel Makhlouf, fut béatifié le 5 décembre 1965.

¹⁵ « Le but de la vie religieuse est la perfection qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain », proclamait Mgr Huyghe (12-11-1964) avec sa vigueur habituelle.

¹⁶ C'est l'expression utilisée par *Lumen Gentium*.

¹⁷ Toutes les modifications de dernière minute ne semblent pas avoir été insérées dans la première traduction française qui fut diffusée. Nous l'avons dit plus haut, le cas n'est pas tellement rare.

⁶ S. François avait constaté que maints commentaires ou gloses (*glossa*) de l'Evangile en édulcoraient le sens et en diminuaient les exigences.

⁷ Le R. P. Anastase (11-11-64) disait à ce sujet : « Il faut insister pour que soit gardé l'esprit des fondateurs, pour ne pas risquer d'établir une sorte de « standardisation » générale ». Après le Concile de Trente, la réforme des grands ordres a souvent tendu à méconnaître cette spécificité. On peut penser, avec le recul du temps, qu'elle a contribué à précipiter une décadence qu'elle voulait, au contraire, empêcher.

⁸ Le Concile n'a fait exception que pour deux points : la clôture des moniales (n° 16), l'habit religieux (n° 17). La législation de la clôture papale des moniales sera adaptée pour les contemplatives, abolie pour les religieuses actives, selon le vœu du cardinal Döpfner et du cardinal Richaud. L'habit sera modifié, il doit être simple, modeste, pauvre, décent, accommodé aux circonstances de temps et de lieu ainsi qu'à l'apostolat.

Ce vœu avait été exprimé par de très nombreux prélats : le card. Suenens (11-11-1964) et Mgr Athaide (11-11-1964) notamment.

fication devant le Pape (28-11-1965) comme on peut le voir dans ce parallèle.

TEXTE DISCUTÉ

S. Synodus, postquam in constitutione « De Ecclesia » ostendit caritatis perfectae prosecutionem per consilia evangelica...

TEXTE RATIFIÉ

Perfectae caritatis per consilia evangelica prosecutionem S. Synodus praevidet ostendit in constitutione cui initium est « Lumen Gentium ».

Il est tout aussi éclairant de voir que les termes *perfectae caritatis prosecutionem* « la recherche de la charité parfaite » ont remplacé les mots *sanctitatis prosecutionem* du schéma de 1964. Parmi tant de thèmes bibliques que Vatican II a remis au premier plan de la théologie et de la piété chrétienne, celui de l'agapè n'est peut-être pas le plus spectaculaire, mais il n'est pas le moins constant et le moins riche. Il est consolant de voir qu'il est aussi devenu le portail qui nous introduit dans l'estime et l'étude de la vie religieuse.

b) Charité envers les autres hommes.

Le second commandement n'est pas inférieur au premier. L'amour de Dieu vécu dans la vie religieuse ne serait pas authentique s'il ne se continuait pas dans l'agapè fraternelle.

Nous avons déjà vu un texte le rappeler, par le lien qu'il mettait entre l'amour du Christ et l'amour de son Corps (n° 1). Il en est d'autres :

« Il faut que les membres de tout institut religieux, ne cherchant avant tout que Dieu seul, unissent la contemplation par laquelle ils adhèrent à Lui de cœur et d'esprit avec l'amour apostolique qui s'associe à l'œuvre de la Rédemption et s'efforce d'étendre le royaume de Dieu » (n° 5).

Le Concile voit même dans le souci de la charité fraternelle une des raisons de la multiplicité des formes de la vie religieuse et des instituts. Par cette diversité, en effet, l'Eglise est « apte à toute bonne œuvre » (II Tim., 3, 17), prête à « remplir toute activité de son ministère en vue de l'édification du corps du Christ » (Eph., 4, 12) (n° 1).

En prenant conscience de l'agapè que Dieu a pour eux, les religieux concevront une réponse d'amour qui non seulement portera sur le Seigneur dans la ferveur de leur vie intérieure, mais qui engendrera « la dilection du prochain pour le salut du monde et l'édification de l'Eglise » (n° 6). La lecture de l'Ecriture Sainte, la participation à la vie liturgique « surtout au mystère de la très sainte Eucharistie »¹⁸ prépareront les religieux à l'exercice éminent de la charité fraternelle : « Restaurés ainsi à la table de la Loi divine et du saint autel, qu'ils aiment fraternellement les membres du Christ... » (n° 6).

2. — Consécration à Dieu

a) La vie religieuse est un don de soi au Seigneur.

L'amour envers Dieu — ou mieux, la réponse faite à son amour — se traduit, pour le religieux

¹⁸ Le card. Döpfner (11-11-1964) avait déclaré en ce sens : « Il s'agit ici de revenir aux sources... L'esprit purement moraliste et scolastique de beaucoup d'instituts, cet esprit insuffisant qui remonte au siècle dernier, devrait être revivifié par la simplicité de l'Evangile et par la liturgie. »

et la religieuse, en un don de soi qui les fait suivre et imiter le Christ. Les affirmations en ce sens se multiplient dans les premiers paragraphes du décret tout autant que les citations des Synoptiques qui ont particulièrement parlé de « suivre le Christ »¹⁹.

Présentant une vue succincte de l'histoire des Instituts religieux, le Décret les décrit ainsi :

« Dès les origines de l'Eglise, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre le Christ avec une liberté plus grande, l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu (*vitam Deo dicatam*) » (n° 1).

Un peu plus loin, le texte parlera de ceux qui « se vouent au Seigneur de façon spéciale » (*Domino se particulariter devovent*) (n° 1) et il dira : « Plus fervente est leur union au Christ par cette donation d'eux-mêmes qui embrasse toute leur existence, plus riche est la vie de l'Eglise et plus fécond son apostolat » (n° 1).

A propos des éléments communs à toutes les formes de la vie religieuse, le Concile déclare :

« les membres de tous les Instituts se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques, ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (Rom., 6, 11), mais encore renonçant au monde²⁰, ils ne vivent que pour Dieu seul. Ils ont, en effet, dédié entièrement leur vie à son service. Ceci constitue précisément une consécration particulière... » (n° 5).

b) Les traits spécifiques de cette consécration.

Le Décret continue en précisant les deux traits principaux par lesquels cette consécration occupe une place toute spéciale dans la vie chrétienne : un approfondissement de l'engagement baptismal, une reconnaissance officielle par l'Eglise. En effet, la phrase que nous citons à l'instant, se continue en disant que

« cette consécration particulière s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude. Comme cette donation d'eux-mêmes a été acceptée par l'Eglise, que les religieux se sachent aussi liés à son service. »

Le second trait caractéristique de la vie religieuse doit à peine être commenté. Il ne pourrait faire difficulté que dans un groupe où l'autorité ne serait pas une médiation entre l'être humain et Dieu. Le Christ, au contraire, a donné aux chefs de son Eglise, au Pape et aux évêques, un rôle à la fois hiérarchique et intime. Il les a faits comme les canaux par lesquels on passe pour aller à Lui. Si profonde, si personnelle que soit donc la démarche d'une âme qui se donne à Dieu, elle doit normalement être conseillée, dirigée, acceptée par les représentants de Dieu. Avant même que la vie

¹⁹ On retrouve la même idée sous des vocables différents. Classiquement, on parlera d'« imitation », bibliquement de « spiritualité de l'Exode » ou de « spiritualité de la route ». Les Synoptiques préfèrent l'expression : « marcher après », « suivre » ; S. Paul « imiter ».

²⁰ Le mot « monde » est pris ici au sens de vie profane et est soigneusement distingué du péché dont il est parlé auparavant. Avant le schéma XIII, ce décret rectifie dans un sens biblique plus large l'usage de ce terme, que beaucoup de manuels de spiritualité identifiaient sans nuance avec le péché.

commune féminine fût organisée, les vierges et les veuves continuaient à vivre dans leurs familles, mais elles recevaient de l'évêque une bénédiction spéciale.

L'autre aspect de la vie religieuse : *approfondissement de la consécration du baptême*, posera peut-être plus de problèmes, au premier abord tout au moins. Dans des perspectives qui ne sont pas fausses mais qui simplifient trop les choses, on a parfois présenté la vie religieuse comme une vocation d'un type différent de celle qui est incluse dans la vie chrétienne commune. Les protestants nous reprochent, à ce propos, de tenir une éthique à deux niveaux : celui des commandements, celui des conseils. N'avons-nous pas tous entendu prêcher des choses semblables ? Le chrétien (et le prêtre d'ailleurs aussi d'ailleurs) serait tenu par le décalogue, expression de la loi naturelle. Les religieux dépasseraient ce plan en accédant à la spiritualité des vœux, typiquement évangélique.

Certes, je le répète, tout n'est pas faux dans des exposés de cette sorte, notamment l'idée de dépassement et de progrès. Mais on oublie l'unité foncière de la sainteté chrétienne ontologiquement fondée sur la grâce sanctifiante et psychologiquement sur l'appel commun à la charité. Nous reviendrons dans un instant sur ceci, parlons tout d'abord de la sainteté de la grâce habituelle.

Le chrétien est en effet constitué dans l'état de la justification, du renouvellement intérieur par le baptême et le sacrement de pénitence. Il doit collaborer à ce don ; c'est tout le sens du catéchuménat et de la pénitence intérieure comme d'ailleurs de toute l'éducation chrétienne et de l'effort ascétique. Fondamentalement, toute la sainteté qu'il pourra acquérir ne sera jamais que l'épanouissement de la grâce baptismale, comme tous les dons qu'il pourra faire de lui-même à Dieu ne seront jamais que des renouvellements et des approfondissements de sa consécration au Christ dans la préparation au baptême : « Je renonce à Satan... et je m'attache à Jésus-Christ pour toujours. »

La profession religieuse ne s'en trouve pas diminuée, on le pense bien, mais au contraire, enrichie, ratifiée, « surmultipliée » dirais-je, en utilisant le vocabulaire des usagers de l'auto. Pour user de termes plus classiques, rappelons que l'ancien monachisme disait que la profession est un nouveau baptême, tout comme les règles religieuses sont une meilleure manière de pratiquer l'Evangile.

Non seulement les religieux voient ainsi mieux mettre en vedette les dimensions sacramentelles de leur engagement, mais les fidèles comprennent plus aisément leur propre situation. Ils n'ont plus tendance à croire que, si certains chrétiens se spécialisent dans la recherche de la perfection, ils en sont dispensés pour leur part et qu'ils peuvent se contenter d'une morale de seconde classe.

3. — Les trois vœux

a) Articulation de la charité et des vœux de religion.

De même que le décret *Perfectae caritatis* situe la profession religieuse dans la ligne de l'engagement baptismal, il montre comment les trois vœux sont intimement liés à la charité, résumé de la loi

nouvelle. Déjà nous avons souligné un premier aspect de ce lien : la charité vivifiée et commande les vertus de chasteté, d'obéissance et de pauvreté (n° 6, cité en 1, a) comme elle est la forme de toutes les vertus chrétiennes.

Sous un autre aspect, les vertus correspondant aux « conseils évangéliques » sont un moyen de mieux pratiquer la charité. Dès la première phrase, le décret déclare qu'il s'agit de « rechercher la charité parfaite par les conseils évangéliques » (n° 1). La pratique de ces conseils, lit-on un peu plus loin, permet « de suivre plus librement le Christ et de l'imiter plus fidèlement » (n° 1). Au début du n° 5, le texte dira que les religieux ont suivi l'appel du Seigneur qui les invitait à faire profession des conseils évangéliques pour vivre seulement pour Lui.

C'est la doctrine même de S. Thomas récemment rappelée par Mgr Philippe dans son ouvrage : « Les fins de la vie religieuse selon S. Thomas d'Aquin » (Athènes-Rome, Editions de la Fraternité de la T. S. Vierge Marie, 1963).

L'article 7 de la question 186, dans la II^a-II^{ae} synthétise sans doute au mieux la pensée de saint Thomas à ce sujet. L'état religieux, y lit-on, peut être considéré sous trois aspects : comme un moyen de tendre à la perfection de la charité, comme une libération des soucis de la condition terrestre, comme un sacrifice par lequel quelqu'un offre à Dieu ce qu'il est et ce qu'il a.

Le second point de vue nous intéresse moins ici, mais les deux autres sont très éclairants.

En ce qui concerne la recherche de la perfection, il faut arriver à ce que l'homme écarte de lui tout ce qui l'empêcherait de diriger totalement sa volonté vers Dieu. C'est ainsi qu'il obtiendra la perfection de la charité. Or, ces obstacles sont au nombre de trois. Il y a tout d'abord le désir des biens extérieurs ; il est supprimé par le vœu de pauvreté. Vient ensuite l'attrait des délectations sensibles, au premier rang desquelles il faut situer le plaisir sexuel. Le vœu de chasteté y fait obstacle. Reste le dérèglement de la volonté humaine ; le vœu d'obéissance y met bon ordre.

La vie religieuse peut aussi être présentée comme un holocauste dans lequel un être humain offre tous ses biens à Dieu. Or, ceux-ci sont de trois sortes : les biens extérieurs, les biens du corps, les biens de l'âme. Le vœu de pauvreté volontaire dédie les premiers à Dieu intégralement. Un homme renonçant aux plus grands plaisirs charnels en fait l'offrande à Dieu par le vœu de continence. Diriger vers Dieu dans l'obéissance sa propre volonté par laquelle on use de toutes ses facultés et de ses dispositions, est aussi un holocauste parfait. Par conséquent l'état religieux se réalise intégralement dans les trois vœux.

Pour sa part, Mgr Philippe montre la coordination des différents aspects de la vie religieuse en ces termes :

« ...La perfection de la charité est la fin de l'état religieux, non seulement en tant que les trois vœux ont pour matière les conseils évangéliques et libèrent ainsi la volonté de tout ce qui retarderait la perfection de son amour pour Dieu, mais aussi comme état religieux, c'est-à-dire en tant qu'il est consécration au service divin. Entre la vertu de religion et la

vertu de charité, il y a une si profonde affinité que celle-ci est à la fois le principe et la fin de celle-là.

La religion a pour objet immédiat le culte de Dieu, et la charité, Dieu lui-même aimé d'amitié. Or, le religieux qui se consacre totalement au service de Dieu le fait par amour : la charité est donc au principe de la religion (II^e-II^o, q. 82, a. 2, ad 1).

Mais la religion elle-même dispose à la charité : le serviteur qui vit dans la Maison du Seigneur comprend toujours mieux que Dieu l'aime d'amitié et veut être traité en ami. Le service continu et familial de Dieu est donc ordonné comme à sa fin normale à la plus grande amitié avec lui » (p. 41-42).

b) Les trois vœux et l'Evangile.

On a parfois critiqué le groupement des trois vœux de religion. L'Evangile recommande bien d'autres vertus, a-t-on fait remarquer et si, dans le domaine de la sexualité et de l'argent, il indique nettement un dépassement offert à la ferveur sans être obligatoire pour tous, les choses se présentent tout autrement pour l'obéissance²¹. D'autre part, les anciennes formes de la vie religieuse ignorent ce groupement ternaire qui apparaît au XII^e siècle et s'institutionnalise au XIII^e²². La profession bénédictine est encore aujourd'hui une offrande générale de soi (*Suscipe me, Domine...*) et une promesse « de conversatione vite »²³.

Le Décret maintient évidemment les trois vœux, et en fait un des éléments essentiels de la profession religieuse — explicitement ou implicitement — mais il les remet dans un cadre plus large et surtout il en montre la convergence vers un point central : l'imitation du Christ.

La profession des conseils évangéliques dit le texte (n° 1) permet « de se vouer au Seigneur de façon spéciale en suivant le Christ chaste et pauvre (Mt, 8, 20 ; Lc, 9, 58) qui par son obéissance jusqu'à la mort de la Croix (Phil., 2, 8) a racheté les hommes et les a sanctifiés. » Si ces trois vertus ont été particulièrement mises en avant, elles ne sont évidemment pas coupées du vaste complexe des dispositions d'âme recommandées ou imposées par le Seigneur. C'est pourquoi, le Concile y ajoute entre autres la mention de l'humilité, de la force :

« Ce service de Dieu doit exiger et favoriser en eux (= les religieux) l'exercice des vertus, surtout de l'humilité et de l'obéissance, de la force et de la

²¹ Le jeune homme riche pouvait être disciple du Christ sans abandonner ses biens, mais par une vocation supérieure et personnelle il est invité à s'en débarrasser. Le Christ reconnaît la valeur sainte du mariage, mais vante les mérites plus grands de la virginité pour ceux qui reçoivent ce charisme : « *Non omnes capiunt...* » Dans le cas de l'obéissance, il s'agit d'une disponibilité et d'une attitude fondamentale nécessaire à tous, selon l'exemple et les exigences du Seigneur, et dont les degrés sont moins nettement marqués. — Cette différence est nettement indiquée dans le schéma qui n'utilise pas le mot de « conseil » à propos de l'obéissance. A ce propos, on verra l'article pénétrant de Mgr Ranwez, *Trois conseils évangéliques dans Concilium*, n° 9, p. 63-72.

²² Alain de Lille (XII^e siècle) est un des premiers auteurs à parler de la triple concupiscence combattue par trois engagements spéciaux.

²³ Dans les dernières décennies, on parlait surtout de « *conversio morum* » à propos de la profession monastique. Aujourd'hui, on pense que la formule voulue par S. Benoît est « *conversatio morum* », au sens paulinien ; *conversatio nostra in caelis est*. On peut, évidemment, retrouver implicitement les trois vœux dans cette consécration du moine à Dieu.

chasteté qui les rendent participants de l'anéantissement du Christ (Phil., 2, 7-8) et en même temps de sa vie dans l'Esprit (Rom., 8, 1-13) » (n° 5).

On comprend dès lors que le décret, à la suggestion du cardinal Döpfner (11-11-1964) montre comment le religieux et la religieuse ont besoin de vivre en contact intime avec le Christ, par la prière publique et privée, par la lecture assidue de la Sainte Ecriture. Là ils trouveront le Christ, vie, lumière et grâce de leur engagement.

« ...Les religieux, dit le décret (n° 6) cultiveront avec un soin constant l'esprit d'oraison et l'oraison elle-même, puisant aux vraies sources de la spiritualité chrétienne. Tout d'abord, que, chaque jour, la Sainte Ecriture soit en leurs mains pour qu'ils retirent de sa lecture et de sa méditation « l'émminente science de Jésus-Christ » (Phil., 3, 8). Ils célébreront la sainte liturgie, surtout le mystère de la T. Sainte Eucharistie, priant selon l'esprit de l'Eglise du cœur et des lèvres ; ils alimenteront leur vie spirituelle à cette source inépuisable. »

Etudions donc, avec le décret, *Perfectæ caritatis* les trois vertus de chasteté, de pauvreté et d'obéissance par lesquelles se manifestent d'une manière si caractéristique l'oblation de soi à Dieu de la vie religieuse.

* *

C. — ASCETIQUE ET MYSTIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

1. — Chasteté parfaite

Le *schema propositionum* de 1964 énumérait les vœux religieux dans cet ordre : obéissance, chasteté, pauvreté. 450 Pères²⁴ ont demandé qu'on se conforme ici à la liste donnée par *Lumen Gentium* : chasteté, pauvreté, obéissance. La continence occupe donc désormais la première place... comme dans l'histoire de la vie religieuse où vierges et anachorètes se séparèrent d'abord des autres chrétiens en assumant la chasteté parfaite « *propter regnum caelorum* » (Math., 19, 12).

a) Sens religieux du célibat.

Ainsi apparaît une fois de plus dans le Décret la volonté de marquer la continuité entre la vie religieuse et la prédication du Seigneur. Dans le texte de Mathieu ainsi rappelé, Notre-Seigneur n'exalte pas la renonciation au mariage comme telle. Il constate même qu'elle peut être le résultat de circonstances fortuits. Ce qu'il demande aux siens c'est de pratiquer la virginité pour être plus proches de Dieu, mieux disposés à son service, plus libres de la suivre. S. Paul a compris les choses de la même manière ainsi que le rappelle et le commente le Décret :

« La chasteté libère singulièrement le cœur de l'homme (I Cor., 7, 32-35)²⁵ pour qu'il brûle de

²⁴ Quand les *modi* sont présentés par un grand nombre de Pères conciliaires, les auteurs les reproduisent par des moyens mécaniques ou même les impriment. Des propagandistes zélés en distribuent un peu partout. Oserais-je révéler qu'un « hobby » (« dada ») d'experts a consisté à en faire collection ?

²⁵ Il ne s'agit donc pas de se replier sur soi-même et de se refuser à l'altérité interpersonnelle selon le mot féroce de Péguy : « parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu ». Se garder de l'Amour char-

l'amour de Dieu et de tous les hommes. C'est pourquoi elle est un signe particulier des biens célestes, ainsi qu'un moyen très efficace pour les religieux de se consacrer sans réserve au service divin et aux œuvres de l'apostolat » (n° 12).

A cette thèse mystico-pastorale, s'en ajoute une autre, eschatologique. Lorsque les scribes ont cru embarrasser Notre-Seigneur en posant le problème de l'homme qui retrouve au ciel les diverses femmes qu'il a successivement épousées sur la terre, il leur répond que dans le siècle futur, les enfants de Dieu seront comme les anges, *neque nubent neque nubentur*. Ceux qui professent la continence *propter regnum caelorum* anticipent sur cette situation, ils mettent la condition charnelle entre parenthèse et réalisent d'une certaine manière les conditions du royaume des cieux :

« Ils évoquent ainsi aux yeux de tous les fidèles cette admirable union établie par Dieu et qui doit être pleinement manifestée dans le siècle futur par laquelle l'Eglise a le Christ pour unique époux » (n° 12).

Dira-t-on que ces vues sur le célibat aboutissent à déprécier le mariage ? On ne peut nier que, dans les textes de S. Mathieu et de S. Paul ici rappelés, le mariage est, en soi, une condition de vie inférieure à celle du célibat « pour le Royaume des cieux ». Mais il en s'en suit pas que les personnes mariées ont nécessairement un mérite moindre que les vierges. A côté de l'aspect objectif des choses, il y en a un autre, personnel. Et alors ce qui compte, c'est la vocation personnelle. « *Non omnes capiunt* » constate Notre-Seigneur dans l'Evangile. S. Paul souhaiterait que tous les fidèles vivent dans le célibat, mais ce n'est pas un ordre du Seigneur : *consilium do*, écrit-il aux Corinthiens²⁶. Dans le même esprit, le décret considère la chasteté parfaite de la vie religieuse comme un charisme, une vocation, un don : « elle doit être regardée comme un grand don de la grâce » (n° 12, début)²⁷.

b) Ascèse du célibat.

Comme tous les dons de Dieu, la vocation au célibat doit être défendue et cultivée. Comment ? Certainement pas dans la mentalité d'un avaré angoissé qui garde des pièces d'or dans un coffre-fort. Le Concile propose des vues positives et dynamiques. Enumérons les conseils qu'il donne à ce sujet.

— *Estime du célibat*. Les profès comme les novices considéreront la chasteté parfaite avec les yeux de la foi sans se laisser troubler par certaines critiques qui veulent voir dans cette vertu une mutilation de la personnalité humaine :

« Que les religieux, soucieux de la fidélité à leur profession, croient aux paroles du Seigneur... »

nel pour le dépasser, en ferveur comme en étendue, dans l'amour spirituel, voilà le sens même du célibat.

²⁶ Notons au passage cette expression : « Je donne un conseil. » Elle a certainement contribué à faire donner ce nom à certains aspects de la consécration religieuse. Au cours des âges, il a été différemment compris, car tous les théologiens ne distinguent pas de la même manière commandement et conseil.

²⁷ Là aussi a joué une certaine renaissance du pélagianisme que l'on constate dans plusieurs secteurs de la morale post-tridentine. Le célibat est d'abord un charisme, une grâce à laquelle on correspond et non pas un paroxysme de volonté personnelle.

« Ils ne se laisseront pas émouvoir par les fausses théories qui présentent la continence parfaite comme impossible ou nuisible à l'épanouissement humain... » (n° 12).

Ceci impliquera évidemment une information et une formation psychologique, à des degrés très divers selon les besoins et les capacités d'un chacun.

— *Prudence*. Les fautes, grandes ou petites, dans le domaine de la chasteté doivent être combattues dès le moment où leur menace est perçue. Autrefois, les auteurs ascétiques disaient que l'âme est inexpugnable dans sa forteresse et qu'elle peut être attaquée seulement quand elle sort de son donjon par les portes des sens. Cette vue paraît bien courte aujourd'hui ; on sait que l'ennemi a des compromissions inconscientes dans la place et qu'il y est parfois plus dangereux qu'au dehors par la fièvre obsessionnelle qu'il réussit à créer. Il faut multiplier les mesures de prudence au niveau des sens comme à celui de l'esprit. Le décret parlera donc d'« assumer le célibat en l'intégrant au développement de la personnalité », de « maturité psychologique et affective » (n° 12, *in fine*) comme de mortification et de garde des sens (n° 2, *in initio*). *Adjutorium nostrum in nomine Domini* !

— *Les Moyens naturels* ont aussi leur place dans cette ascèse : « Que les religieux, dit encore le décret (n° 12) ne négligent pas non plus les moyens naturels propices à la santé de l'âme et du corps. » Que de fautes ou de pseudo-fautes peuvent être évitées en recourant aux médecins ! Si l'on craint des influences « profanes » qu'on songe comment certains médecins catholiques sont souvent plus sévères que certains conseillers psychologiques. Grâce à Dieu, des progrès considérables ont été réalisés en fait d'hygiène et de médecine dans les noviciats et les scolasticats. Mais une certaine littérature dite pieuse continue à exercer une influence en sens contraire. On y lit par exemple que les ascètes de l'Eglise primitive refusaient absolument l'usage des bains. Mais a-t-on songé qu'à cette époque, cette protestation visait les « thermes » antiques ou les « étuves » médiévales qui étaient de véritables maisons de débauche. Les soins de propreté n'avaient rien à voir dans la question comme certains l'ont cru dans la suite par manque d'information historique.

— Des erreurs semblables se sont parfois manifestées à propos de l'affectivité. Que de livres tonnent contre l'amitié tout court ! Et certes, il y a toujours une possibilité de péchés *contra naturam*. Mais ce sont des cas extrêmes et rares au nom desquels on combat le remède précis à ces déviations : la sublimation de l'amitié spirituelle par l'agapè divine.

« Tous se rappelleront, surtout les Supérieurs, que cette vertu (de chasteté) se garde plus facilement lorsqu'il y a entre les sujets une véritable charité fraternelle dans la vie commune » (n° 12).

— *Préparation adéquate*. Il ne s'agit pas de considérer le célibat comme une chose qui va de soi et un état de vie dans lequel on entre plus aisément que dans le mariage²⁸. Il y va des « inclinations

²⁸ Il serait cruel de rappeler, à cet égard, les propos tenus par certains prédicateurs de « retraites de vocation ».

particulièrement profondes de la nature humaine ». « On ne contentera pas de prévenir les novices des dangers qui menacent cette vertu mais on les formera... » De quelle manière ? La façon dont le décret parle de « maturité psychologique et affectivité », « d'intégration à la personnalité » tout autant que de « probation vraiment suffisante » fait penser que désormais les maîtres et maîtresses des novices devront posséder une véritable compétence de psychologues à côté d'une valeur spirituelle authentique. Certains Pères conciliaires avaient exprimé le souhait que les maîtres et maîtresses des novices reçoivent une formation technique dans laquelle précisément l'information des choses de la psychologie aurait tenu une place importante. S'il n'a pas semblé possible de prendre en ce sens une décision impérative générale, les besoins n'en restent pas moins urgents et les moyens de plus en plus faciles à prendre.

2. — Pauvreté religieuse

a) Tension entre deux données.

Au cours des dernières années, on a beaucoup agité le problème de la pauvreté religieuse et on a plus d'une fois eu l'impression qu'il se situait dans la difficile conciliation entre deux impératifs. D'une part, il y a l'idéal de la renonciation évangélique. De l'autre, il y a les nécessités de la vie et de l'apostolat.

Les exigences de l'idéal sont celles de l'Evangile. Le Christ s'est dépouillé de toute richesse, de ses prérogatives elles-mêmes comme le rappelle le Décret (n° 13). N'est-ce pas d'ailleurs un thème constant des livres de spiritualité que l'assimilation totale à ce sujet des religieux aux disciples du Christ ? Tous les fidèles ne doivent pas quitter leurs biens comme le montre l'épisode du jeune homme riche — encore qu'ils doivent avoir un dépouillement spirituel radical — mais ceux qui sont plus près de lui doivent quitter leur maison (Lc, 9, 57 ss), leurs possessions (Marc, 10, 29 ; Lc, 14, 33) leur gagne pain (Mc, 1, 18, 20 ; 2, 14 ; Lc, 5, 11) pour vivre au jour le jour dans la confiance à la Providence (Mt, 6, 19). Lorsque la vie monastique se répand en Occident, on voit les grandes dames romaines, dirigées de S. Jérôme, vendre ou donner leurs palais romains et leurs vastes propriétés provinciales. Les premiers anachorètes, les premiers moines vivent dans le dénuement le plus total. Que l'on songe aux premières « installations » de S. Martin et de ses disciples à Ligugé ou aux environs de Tours.

De l'autre côté, les nécessités de la vie ont battu en brèche cette austérité primitive. Les féodaux ont fait don de vastes domaines, quitte d'ailleurs à les reprendre d'une façon détournée en nommant des laïcs abbés des monastères²⁹. Pour faire vivre de vastes communautés, pour permettre à toute une

partie de la population rurale de cultiver des terres et d'exercer les métiers d'un artisanat sommaire, les abbayes ont dû accepter des fonctions économiques et sociales qui en ont fait des entreprises de production et de répartition de biens. Depuis plusieurs années, les historiens étudient ce phénomène étonnant dans l'évolution économique de l'Europe³⁰.

L'Ordre cistercien a marqué une première réaction. Il a refusé les dîmes et mis ses membres au travail manuel intensif. Mais, outre que cela impliquait la possession de vastes propriétés, il a fallu donner une extension nouvelle à l'institution des frères convers qui vivaient dans les « granges » plus ou moins éloignées du monastère³¹. S. François a été plus radical et a renoncé non seulement aux propriétés mais aussi aux couvents. Ses religieux sont « mendiants » et vivent d'aumônes. Petit à petit, cependant, le réalisme économique a repris ses droits. Sans doute, en principe, les couvents franciscains appartiennent au Siège Apostolique mais, du point de vue de l'utilisation pratique comme de l'impression faite sur l'opinion commune, peu de choses sont changées.

Les Congrégations de clercs séculiers fondées au XVI^e siècle, ont une volonté d'efficacité particulièrement marquée. Si pauvres qu'en soit les membres individuellement, l'Institut ne peut vivre au jour le jour. Il doit mettre à la disposition de ses sujets des moyens d'action parfois coûteux qui sont la condition même du rendement, de la « productivité » dirait-on pour employer un terme moderne. En pareil cas, la pauvreté implique surtout que le religieux puisse seulement user des biens communs en étroite dépendance de ses supérieurs.

On le voit, le problème actuel de la pauvreté religieuse se centre autour de deux difficultés d'adaptation : le dépouillement collectif des communautés elles-mêmes, la pauvreté effective de chacun des sujets.

b) Directives générales.

C'est dans cet esprit que le schéma donne deux sortes de directives.

— En ce qui concerne la *pauvreté des communautés*, le Concile demande que les Instituts donnent un « témoignage collectif de pauvreté ». En quel sens ? Comment ? Le texte donne trois exemples :

1° Les Instituts éviteront tout luxe, par exemple dans les constructions. Ils écarteront tout ce qui ferait penser à une activité commerciale basée sur un désir de gain immodéré. Ils n'accumuleront pas les biens et ne deviendront pas des puissances financières ou de grands propriétaires (n° 13, dernier alinéa).

2° Ils auront à cœur de donner très largement de leurs biens « pour subvenir aux autres besoins de l'Eglise et pour soutenir les indigents ». Certes, les personnes qui sont dans le besoin, ont toujours

²⁹ Signalons, par exemple, la récente thèse ès-lettres du chanoine Henri Platelle sur *la vie économique de l'abbaye de Saint-Amand* (Nord).

³¹ Dans une « grange » désaffectée, Lenain de Tillemont, Pascal, tant d'autres de ces « Messieurs de Port-Royal » ont vécu dans l'austérité et le travail scientifique jusqu'à la persécution de Louis XIV.

tendance à croire qu'on ne fait pas assez pour elles. Il est tout de même troublant de voir tant de maisons cléricales ou religieuses taxées de dureté de cœur. Bien des historiens l'ont noté, le mauvais souvenir laissé par certaines abbayes disparues avec l'Ancien Régime est fondé avant tout sur des différends financiers (n° 13, 5^e alinéa).

3° Une première mesure en ce sens concerne l'intercommunication établie entre les ressources de diverses maisons appartenant à un même Institut (n° 13). Dans certaines sociétés religieuses, en effet, des maisons pouvaient être très riches alors que d'autres étaient dans la gêne. Les fidèles comprenaient mal comment on pouvait les solliciter en faveur de ces dernières alors que les premières ne faisaient rien pour elles, au nom même des constitutions.

Enfin, toujours au plan collectif, on voit le Décret souhaiter que la pauvreté religieuse « s'exprime sous des formes nouvelles ». Que faut-il entendre par là ?

Dans les milieux conciliaires on commente ce texte en l'illustrant de deux exemples concrets. Des petites communautés monastiques, établies dans des régions peu peuplées, les Landes par exemple, peuvent y vivre sans beaucoup de frais, sans les services communs qui ont imposé aux couvents de type classique une allure de richesse. D'autre part, une « fraternité » établie dans un quartier populaire peut adopter un train de vie où les religieux se refusent de dépasser — en bien-être comme en moyens d'action — le niveau dont jouissent la plupart des personnes qui vivent dans ce milieu sociologique.

— Parlant des *religieux pris séparément*, le Décret rencontre la difficulté que nous signalions plus haut en disant : « il ne suffit pas seulement de dépendre des supérieurs dans l'usage des biens, il faut que les religieux soient pauvres effectivement et en esprit, ayant leur trésor dans le ciel » (Mt, 6, 20). Ici encore, des directives concrètes viennent accompagner le principe énoncé (n° 13, 2^e alinéa).

1° L'une concerne l'usage des biens de famille appartenant aux religieux. Jusqu'ici, ils devaient faire l'objet d'une détermination prise avant les vœux sous forme de testament. On considérait comme plus normal qu'ils soient attribués à l'Institut. Maintenant « les congrégations religieuses peuvent permettre par leurs constitutions que les sujets renoncent à leurs biens patrimoniaux présents ou à venir ». On n'entrera plus en religion avec de l'argent, mais on abandonnera son argent pour entrer en religion. C'est un retour à l'Evangile par dessus le régime des dots et des héritages (n° 13, 4^e alinéa).

2° Le Concile veut aussi que tous les religieux et religieuses travaillent (n° 13, 3^e alinéa).

« Que chacun d'eux, dans sa tâche, se sente astreint à la loi commune du travail. Tout en se procurant ainsi le nécessaire pour leur entretien et pour leurs œuvres, ils rejeteront tout souci excessif et se confieront à la Providence du Père céleste » (Mt, 6, 25).

Il n'est pas besoin d'être grand prophète pour prévoir que ces quelques lignes susciteront des vo-

lumes de commentaire. Avec plus de sobriété, dégageons quelques idées essentielles de ce texte.

La première me semble une acceptation de la *valeur moderne du travail*. Depuis toujours des religieux ont travaillé, et même de leurs mains. Mais les moines l'ont fait dans un esprit de pénitence et d'humiliation ; les convers par nécessité personnelle ou collective. Les religieux n'ont pas pu s'abstraire de la mentalité ancienne pour laquelle « travailler est déroger ». L'homme moderne est fier au contraire de travailler, parce qu'il crée ainsi un certain nombre de biens. L'esprit chrétien ne peut que se réjouir de cette manière de voir les choses. Ainsi, selon le commandement de la Genèse, l'homme devient le collaborateur de Dieu dans sa création. Il n'y aura de sacrifié, en tout ceci, qu'un certain esprit bourgeois qui de plus en plus s'éteignait de lui-même.

Si le travail crée des biens on procure des avantages, il est normal que son auteur trouve là sa subsistance et soit le premier bénéficiaire de l'accroissement de valeur. *Dignus est operarius mercede sua* ! L'idée peut paraître simpliste, elle a mis cependant bien du temps à s'imposer. L'esclave antique et le serf médiéval travaillaient pour leur maître et seigneur. Le professeur parisien du XIII^e siècle ne peut toucher aucun traitement ; il est nommé chanoine d'une cathédrale qu'il ne fréquentera pas et vivra de sa prébende. L'intellectuel des XVII^e-XVIII^e siècles ne tire aucun moyen de subsistance de sa production littéraire, il subsiste des libéralités ou des pensions de quelque personnage important. C'est toute l'explication de certaines dédicaces hyperboliques.

A l'heure actuelle, il est admis que l'homme trouve dans son travail sa subsistance et ses ressources. En ce qui concerne le religieux, il faut donc admettre avec le Concile que la « mendicité » de type médiéval a perdu son sens. Pourquoi demander à la libéralité des autres ce qu'on peut gagner par son propre travail ?

Il n'en reste pas moins que le travail des religieux aura son caractère propre. Il ne sera pas nécessairement le plus lucratif. L'appel à la Providence que l'on trouve dans le texte fait penser que la « rentabilité » ne sera pas le seul critère à entrer en ligne de compte ou tout au moins qu'il n'occupera pas la première place. Les travaux auxquels on songe dans l'immédiat ne sont d'ailleurs pas parmi les mieux payés : reliure, imprimerie, activités artisanales. Des travaux intellectuels déjà si peu productifs pour les laïcs risquent encore plus de ne rien rapporter quand leurs auteurs sont des religieux ou des clercs.

A ce point de vue, le texte conciliaire peut paraître décevant dans sa sobriété. A mon sens, il contient bel et bien le germe d'une véritable révolution. Il va permettre une expérience de religieux-ouvriers, analogue à celle des prêtres, admise sous certaines conditions par l'Autorité supérieure. Plus largement encore, il va intégrer la vie religieuse dans une société qui a évolué à une vitesse extraordinaire. Des deux côtés, il rendra possible une présence de l'esprit du Christ au monde de l'argent. De l'intérieur même de cette jungle, éclatera le témoignage du désintéressement foncier du Christ,

de la désappropriation, de la confiance au Père céleste.

3. — L'obéissance chrétienne dans la vie religieuse

L'obéissance est une vertu évangélique, primordiale et éternelle, commune, en un sens, à tous les chrétiens, nous l'avons dit plus haut. Elle n'en est pas moins imprégnée par la mentalité de chaque époque et de chaque groupe. Un Abbé bénédictin dirige sa communauté comme le *paterfamilias* antique régente sa maison. Un Prieur dominicain agit comme un magistrat médiéval nanti d'un conseil de la commune. Un Supérieur jésuite donne des ordres à la manière d'un gentilhomme de la Renaissance dirigeant sa troupe ou son domaine. Il est donc normal qu'en un temps où les valeurs personnelles passent au premier plan, les Supérieurs religieux « exercent leur autorité dans un contexte de charité et avec respect de la personne humaine » selon les consignes récentes de Paul VI (*Allocutio ad Patres capitulares habitas*, A.A.S., 1964, t. 56, p. 567).

L'enseignement du décret conciliaire à ce sujet (n° 14) peut se résumer, semble-t-il, autour de deux thèmes : le fondement religieux de l'obéissance, le point de vue des personnes, qu'il s'agisse des inférieurs ou des supérieurs, dans la pratique de l'obéissance.

a) Fondement de l'obéissance (n° 14, 1^{er} alinéa).

L'obéissance est tout d'abord une offrande de soi-même faite à Dieu.

« Par la profession d'obéissance, dit le Décret, les religieux font l'offrande totale de leur volonté personnelle à Dieu et par là s'unissent plus fermement et plus sûrement à sa volonté de salut. »

Obéir c'est aussi imiter le Christ :

« A l'exemple du Christ qui est venu pour faire la volonté du Père (Jn., 4, 35 ; 5, 20 ; Hébr., 10, 7 ; Ps., 39, 9) et « prenant la forme d'esclave » (Phil., 3, 7) a appris en souffrant l'obéissance (Hébr., 5, 8), les religieux, sous la motion de l'Esprit Saint, se soumettent dans la foi à leurs supérieurs qui représentent Dieu. »

Ce sacrifice et ce renoncement ne sont pas des valeurs négatives, elles n'ont pas pour but de nier l'homme, de le détruire. Le décret le rappelle en déclarant que, par l'obéissance, les religieux « tendent à parvenir à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ » (Eph., 4, 13). Plus loin, (2 alinéa), il précise : « Loin de diminuer la dignité de la personne humaine, l'obéissance religieuse la conduit à la maturité en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu. »

Comment ? L'obéissance est un moyen d'arriver à aimer les autres pleinement. En renonçant à ses vœux et à ses intérêts, celui qui est consacré à Dieu est parfaitement disponible pour le service de ses frères auquel l'affecteront ses supérieurs. Cette insistance nouvelle sur le lien qui unit les vœux au « commandement nouveau » est, nous l'avons dit, une donnée primordiale de ce schéma. Le texte l'exprime en disant que, soumis à leurs supérieurs, « les religieux sont guidés par eux au service de tous leurs frères dans le Christ, comme le Christ lui-même qui, à cause de sa soumission au Père, s'est

fait serviteur de ses frères et a donné sa vie pour la rédemption de la multitude (Mt., 20, 28 ; Jn., 10, 14-18). »

b) Pratique de l'obéissance.

Le point de vue des inférieurs peut donc se résumer (n° 14, 2^e alinéa) en des vœux de foi et de charité qui animent et sous-tendent leur disponibilité. Le décret continue, en effet, en disant :

« Que les religieux se soumettent avec révérence et humilité à leurs Supérieurs en esprit de foi et d'amour envers la volonté de Dieu, selon leur règle et leurs constitutions. Qu'ils apportent les forces de leur intelligence et de leur volonté, tous leurs dons de la nature et de la grâce, à l'accomplissement des ordres et à l'accomplissement des tâches qui leur sont confiées. Ils savent qu'ils travaillent ainsi à l'édification du corps du Christ selon le dessein de Dieu. »

Si les directives données aux inférieurs ne pouvaient qu'être classiques, les consignes adressées aux Supérieurs ont un tout autre ton. Sans doute faut-il y trouver l'écho des fortes paroles prononcées le 11-11-1964 par le R. P. Buckley. Le Supérieur général des Maristes n'hésitait pas à dire aux Pères conciliaires :

« Certains Supérieurs parlent toujours d'une crise d'obéissance. Je pense que la crise est du côté des supérieurs, non du côté des religieux. La vérité est que les jeunes d'aujourd'hui « n'avaient pas » des formules archaïques comme celle-ci : « La volonté des Supérieurs est exactement la même que celle de Dieu ». »

Le schéma, continuait le P. Buckley, ne dit rien de l'obligation pour les Supérieurs de consulter leur conseil, qu'il soit local, provincial ou général. Beaucoup de supérieurs, particulièrement chez les religieuses, mais aussi chez les religieux, ne savent même pas comment se fait une réunion de conseil digne de ce nom et vraiment efficace. Je pense que le renouveau de la vie religieuse est davantage une question de formation et d'efficacité des supérieurs qu'une question de plus grande obéissance chez les religieux. »

A la suite de ce discours³², la modeste incise qui concernait l'exercice de l'autorité, dans le texte de 1964, s'est développée dans les deux derniers alinéas du n° 14. On peut y remarquer ces idées :

— Les Supérieurs devront rendre des comptes à Dieu :

« Quant aux Supérieurs, ils sont responsables des âmes confiées à leur soin (Hébr., 13, 17). Ils doivent être dociles à la volonté de Dieu dans l'accomplissement de leur charge. »

— Ils sont au service de la communauté comme tout chef, en contexte chrétien :

« Ils exerceront l'autorité dans un esprit de service pour leurs frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux. »

— Ils n'oublieront pas la double dignité, surnaturelle et naturelle, de leurs subordonnés :

« Qu'ils gouvernent comme des enfants de Dieu ceux qui leur sont soumis avec le respect dû à la

³² Des idées semblables avaient été exprimées par d'autres Pères, mais sous une forme moins piquante. Le card. Suenens, par exemple (11-11-1964) avait dit : « La vie de communauté doit être organisée de telle sorte que chaque religieux y participe activement et en adulte. L'obéissance n'est ni abdication passive ni infantilisme. »

personne humaine et qu'ils suscitent leur soumission volontaire. »

— Une application de cette liberté spirituelle est immédiatement faite au domaine de la confession :

« Les Supérieurs laisseront notamment aux inférieurs une juste liberté quant au sacrement de pénitence et à la direction spirituelle. »

— L'obéissance demandée sera celle d'adultes responsables, habilités à prendre des initiatives.

« Les Supérieurs amèneront leurs subordonnés à apporter leur collaboration, par une obéissance responsable et active, aux tâches à accomplir et aux initiatives à prendre. »

— Pour cela, un dialogue est nécessaire, au niveau des personnes comme des institutions.

[Tout d'abord] « les Supérieurs écouteront volontiers les inférieurs, ils stimuleront leur effort commun pour le bien de l'Institut et de l'Eglise, se réservant néanmoins fermement le droit de décider et de commander ce qui est à faire. »

Ensuite, les Supérieurs feront une place dans leur gouvernement aux conseils et aux chapitres en sorte que « ces organes, chacun à sa manière, expriment la participation et l'intérêt de tous les membres au bien de la communauté ». »

4. — La vie commune

a) Une vie de charité fraternelle.

Il y aurait eu bien des choses à dire sur la vie commune des religieux, ne serait-ce qu'au point de vue psychologique et sociologique. Mais une pareille recherche n'était pas suffisamment mûre, si tant est qu'elle puisse jamais devenir une matière conciliaire. Le décret *Perfectae Caritatis* a seulement voulu poser des principes et en tirer une conclusion, de poids, d'ailleurs, comme on le verra.

— Le principe peut se résumer en un mot : la charité.

La vie commune est une manifestation de charité parce que chacun y a souci de l'autre et accepte de le supporter comme de l'aider. Elle prend son origine dans la charité que l'Esprit Saint diffuse dans le cœur des chrétiens pour y être la loi de leur vie, le commandement qui régit leur existence. Elle se manifeste dans une commune prière liturgique et s'alimente dans l'Evangile comme dans la Sainte Eucharistie. Enfin la charité vécue communautairement est un témoignage frappant pour tous les hommes. Elle leur montre que le souhait de fraternité universelle inclus dans le cœur de tout homme, mais si souvent battu en brèche par l'égoïsme et l'appétit de puissance peut trouver sa réalisation au plan de la grâce acceptée avec ferveur et assumée dans une volonté de paix.

Le premier alinéa de ce paragraphe est peut-être la plus belle page que le Concile aura écrite sur la charité et — par dessus tant de critiques qu'on lui adresse — on ne peut refuser de le reconnaître, il a su rendre à cette super-vertu une place primordiale. Il est vraiment en cela le fidèle gardien de l'esprit de Jean XXIII que les romains — ceux du petit peuple tout au moins — continuent à appeler « *Il papa buono* », le pape de la bonté.

— Application au cas des « convers ».

Il pourra paraître curieux que le problème des frères convers et des sœurs converses soit traité dans un paragraphe consacré à la vie commune qui, jusque là, a surtout parlé de charité. Ainsi l'ont voulu, par leur *modi*, près de 500 Pères conciliaires ; ils ont pensé que cette manière d'envisager ce problème devait permettre de réformer plus aisément des structures historico-juridiques.

Ne soyons pas injustes pour cette institution des convers. Ils furent autrefois des pénitents (d'où une acception du nom de *conversi*) venant s'agréger à la vie d'un monastère³³. Plus tard, ils entrèrent au monastère à un âge où l'on ne croyait plus possible de leur apprendre à lire et à écrire. Ils étaient donc impropres à la vie de chœur³⁴. Les *conversi*, alors, étaient des hommes mûrs qui s'opposaient aux *oblatis*, aux enfants offerts par leurs parents et qui faisaient leurs classes à l'école claustrale. Des auxiliaires, des coadjuteurs spécialisés dans les travaux matériels étaient d'une urgente nécessité auprès de religieux qui passaient sept ou huit heures à chanter l'office, qui enseignaient ou qui faisaient de l'apostolat. Et puis — pourquoi le nier ? — jusque tout récemment, l'opinion commune acceptait comme une évidence qu'il y avait deux classes d'hommes, celle des maîtres et des serviteurs³⁵.

Ces préjugés ont évidemment disparus. La plupart des novices ont reçu une formation poussée. Les discriminations — si estompées qu'elles aient été par la sagesse chrétienne — doivent disparaître progressivement. « Il faut tendre à ce que dans les Instituts féminins, on arrive à une seule catégorie de sœurs » (n° 15). Le droit canon rénové devra bien entériner la disparition du critère qui jouait le plus souvent en pareil cas : la *dot*. Est-il encore possible aujourd'hui de constituer un patrimoine qui assurerait la subsistance d'une religieuse, sa vie durant, alors que l'argent ne cesse de se dévaluer ? La sensibilité chrétienne d'aujourd'hui accepterait-elle encore que la fortune des parents puisse déterminer une différence entre l'activité et le genre de vie de religieuses ? Chacune de celles-ci ne doit-elle pas travailler ?

Dans les communautés masculines, le problème se pose autrement puisque la distinction entre les deux classes de religieux se prend dans la cléricature et pratiquement³⁶ dans le sacerdoce. Mais pré-

³³ Au temps de S. Isidore, ainsi qu'on le voit par sa règle et ses autres écrits, le monastère est le seul milieu où un pénitent puisse vivre paisiblement, même après le temps de la pénitence canonique, celui-ci ne peut plus user du mariage ni exercer une activité profane.

³⁴ La plupart des anciens statuts monastiques interdisent d'apprendre à lire aux recrues qui entrent au monastère après l'âge de l'adolescence.

³⁵ Sans s'en rendre toujours compte d'une manière très claire, le monde chrétien acceptait ainsi les idées de Platon et d'Aristote. Pour le premier, une cité harmonieuse ne pouvait permettre aux artisans de se mêler aux chefs politiques ou militaires. La *Politique* d'Aristote, si souvent commentée dans les facultés médiévales, voyait dans cette différence une donnée de la nature.

³⁶ En principe, tous les religieux clercs doivent être ordonnés prêtres. Il n'en allait pas ainsi autrefois et bien des moines de chœur ne dépassaient pas le sous-diaconat ou le diaconat. Il est possible qu'on revienne à cette discipline, chez les religieux contemplatifs notamment, et qu'ailleurs le rythme des ordinations soit plus lent.

cisément, le décret déclare que ces Instituts pourront « accepter des clercs et des laïques »³⁷ au même titre, avec les mêmes droits et les mêmes obligations sauf en ce qui découle des ordres sacrés » (n° 15, *in fine*). Là où il restera des « convers », le décret veut que leur association à la vie et aux œuvres de la communauté soit plus intime (n° 15, début du 2° alinéa).

b) *Formation à la vie religieuse dans un esprit de charité universelle et dynamique* (n° 18).

Les religieux ont toujours eu le privilège d'être formés longuement et soigneusement à la vie commune et à la pratique des vœux. Le Concile n'a donc pas pensé qu'il devait donner des directives nouvelles pour les noviciats. Il parle rapidement du recrutement³⁸ et expose surtout ses requêtes sur l'élargissement de la formation religieuse en plusieurs directions de la charité universelle.

— *Extension dans le temps* tout d'abord. La fin du noviciat ne doit pas marquer une entrée brutale dans l'action apostolique. La formation religieuse, pastorale ou doctrinale doit être continuée d'une manière systématique puisque le Décret parle même de diplômes à obtenir. Pour les religieux « laïcs » on songera évidemment ici à des études dans un « Institut de sciences religieuses », un « Institut de catéchétique », etc.

— *Extension quant à l'objet* aussi. Le décret demande une formation « technique » plus poussée. Il s'agit évidemment d'études profanes, littéraires ou scientifiques, qui permettront aux sujets de remplir leurs tâches d'une manière plus efficace. Dans bien des pays, des réalisations très poussées et très vastes ont précédé la formulation de cette directive.

Une difficulté apparaît cependant et crée des hésitations chez certains. Pour acquérir cette formation profane, les jeunes religieux et les jeunes religieuses doivent fréquenter des facultés ou de grandes écoles qui, même si elles sont catholiques, représentent pour eux une ouverture sur le monde. Certains esprits chagrins s'en sont émus³⁹ et ont exploité les inévitables échecs de toute expérience nouvelle. Faut-il chercher à donner aux jeunes religieux cette formation pro-

³⁷ Laïques se dit ici de religieux non-clercs. Dans les religions laïques (formées exclusivement de religieux non-clercs) une évolution inverse se produira puisque, comme nous le verrons plus loin, certains membres de ces Instituts pourront recevoir les ordres sacrés pour le service des communautés.

³⁸ Le décret souhaite que l'on parle plus souvent de la vie religieuse dans la prédication ordinaire (n° 25). Il rappelle aux religieux que l'exemple de leur vie est le meilleur moyen de recruter des novices. Quant à la propagande proprement dite, il lui fixe ces normes (en tenant compte des protestations suscitées par un zèle mal éclairé, 11-11-1964) : « Il est permis aux Instituts de se faire connaître pour favoriser les vocations et de chercher des candidats pourvu qu'ils le fassent avec la prudence requise et en observant les normes établies par le Saint-Siège et l'Ordinaire du lieu. »

³⁹ Ces hésitations et ces craintes ne sont pas propres aux milieux religieux. On les rencontre (ou on les rencontrait récemment encore) chez des parents qui n'ayant jamais fait d'études universitaires, se représentent les facultés comme des milieux de perdition pour les mœurs comme pour les « bonnes idées ».

fane en milieu fermé ou continuera-t-on à leur procurer ce contact avec la vie profane ? Précisément, le décret suggère sa solution en montrant l'opportunité de cette ouverture.

— *Ouverture aux choses profanes*. Le décret continue, en effet, en disant que, compte tenu « de la capacité intellectuelle et du caractère personnel », les jeunes religieux et religieuses doivent acquérir « une connaissance suffisante des façons de penser et de sentir dans la vie sociale actuelle. »

Est-ce effort inconscient de moralisation, est-ce hâte excessive, je ne sais, mais, le fait est là, la première traduction française du décret — non-officielle, je le répète — contient ici une erreur. Le texte latin parle de *vigentibus hodiernæ vitæ socialis moribus* et on nous parle des « règles en vigueur ». Non ! le latin devrait alors écrire *normis*. Il s'agirait peut-être alors de droit civil ou de droit pénal, alors que le Concile a demandé que les religieux soient informés des manières de vivre, des us et coutumes. Il y a entre les deux choses, la différence de l'idéal au réel, de l'abstrait au concret.

— *Extension structurée*, enfin. Il ne s'agit pas de former un homme ou une femme à catégories : spiritualité ici, action là, compétence professionnelle ici encore. Cette juxtaposition est un danger très réel qu'une addition de dernière heure entend pallier.

« Par une fusion harmonieuse de ces éléments, lit-on (n° 18, fin du 2° alinéa), la formation doit se faire de telle sorte qu'elle aboutisse chez le religieux à l'unité de la vie. »

Le Concile a voulu éviter que la vie active soit juxtaposée à la vie religieuse proprement dite. Il a ramené la première à la seconde, en rappelant le but ultime vers lequel toutes deux convergent et l'inspiration foncière dont elles vivaient : la charité. Il a demandé un effort d'intégration analogue, au plan psychologique, par un développement de la personnalité, à propos du célibat et de l'obéissance par exemple. Ici, on va encore plus loin dans cette voie en demandant que la formation profane ne soit pas un élément extrinsèque de la psychologie d'un bon religieux. On peut adopter cette attitude par une sorte de réaction de défense : certes dira-t-on, on doit connaître quelque chose du monde pour y exercer une action efficace, mais il faut se garder de toute contamination.

Cette attitude serait la seule acceptable s'il fallait identifier le monde et le péché, confondre la nature créée par Dieu avec la nature corrompue par l'homme. Mais précisément Vatican II se refuse à ces simplifications — tout autant que la Sainte Ecriture ou S. Thomas d'ailleurs. — Il est normal que le religieux intègre à sa vie religieuse des éléments positifs du monde profane et qu'il ne se cantonne pas dans une attitude de refus désapprobateur devant les secteurs de la vie que sa vocation lui interdit.

« L'esprit des conseils évangéliques, disait le card. Döpfner (11-11-1964) requiert certes une séparation du monde, mais les religieux devraient avoir le

sentiment de faire partie de ce monde et de ses habitants, ils devraient avoir une vision positive du monde. »

D. — STRUCTURES JURIDIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE

1. — En général

a) *Fondation d'Instituts Religieux* (n° 19).

Plusieurs fois, dans l'histoire de l'Eglise, des Conciles ont pris ou pensé prendre des mesures radicales sur la fondation des ordres religieux. Celui de 1215 avait interdit de former des instituts nouveaux, en dehors de quatre règles. La décision fut immédiatement « tournée » par les Franciscains et les Dominicains qui se rattachèrent à la règle de S. Augustin pour donner au décret au moins une satisfaction de principe. Le Concile de Trente envisagea de supprimer tous les ordres et d'en constituer de nouveaux.

Vatican II est plus sage en prévoyant un renouveau — comme nous venons de le dire — et en saluant les formes nouvelles que la vie religieuse pourrait prendre dans le déroulement de l'histoire. Il pose seulement deux principes : l'utilité, des espoirs sérieux de développement. Des congrégations nouvelles seraient à rejeter si elles ne correspondaient à aucun besoin ou si elles ne devaient pas s'épanouir normalement, faute d'hommes et de moyens. Evidemment ces deux critères sont à interpréter à la lumière de l'Evangile : le grain de sénévé peut paraître petit, mais il a en lui des promesses divines.

Le Concile semble avoir songé particulièrement (*peculiari ratione*, a-t-on ajouté pour satisfaire à quelques *modi*) aux formes nouvelles de la vie religieuse dans les Eglises en voie de formation. Chacun sait les mérites que les grands Ordres et les Congrégations européennes ont acquis dans la vie missionnaire de l'Eglise. Un effort d'adaptation a déjà été fourni. Le Concile désire plus : il souhaite susciter (*promoveantur* : addition ultime) des formes de la vie religieuse qui tiennent particulièrement compte de la mentalité, des coutumes, des manières de vivre, des conditions d'existence que l'on trouve dans les nouvelles chrétientés (n° 19).

Dans quelques années, sans doute, l'Eglise se réjouira d'une émulation fraternelle entre ces congrégations nouvelles et les autres, plus anciennes qui se seront, elles aussi, donné une jeunesse nouvelle par l'adaptation toujours plus poussée aux besoins missionnaires (n° 20)⁴⁰.

⁴⁰ L'an dernier, on avait beaucoup remarqué les paroles de Mgr Huyghe (11-11-1964) sur l'adaptation missionnaire des Instituts religieux dans les chrétientés nouvelles et sur le retentissement que ces modifications auraient sur la vie des communautés en Europe. L'évêque d'Arras disait, en effet : — « Dans les pays de vieille chrétienté plus ou moins déchristianisés, les congrégations religieuses doivent réfléchir sur le mode de leur présence dans l'Eglise : il faut créer des formes nouvelles plus humbles, plus pauvres, plus souples. Pensons à la clôture, au lieu de résidence, à l'habit, au mode de présence dans les hôpitaux, etc. Bien des usages de la vie religieuse sont secondaires et viennent du Moyen Age : ils doivent être revus à la lumière des exigences de l'évangélisation du monde actuel. Et cela vaut également pour les moniales qui ne sont pas en dehors du

b) « Reconversion » (n° 20).

Je m'empresse de l'avouer, j'emprunte ce terme de « reconversion » non pas au vocabulaire moral mais à la vie économique. Une industrie se « reconvertit » lorsqu'elle abandonne la fabrication de produits qui ne sont plus demandés et cherche à s'adapter aux circonstances qui provoquent des besoins nouveaux.

Vatican II ne craint pas d'envisager une situation analogue pour les ordres et les congrégations. En termes discrets — d'une façon à ne jeter aucun discrédit — il déclare qu'il faut abandonner des activités périmées pour adopter de nouveaux apostolats mieux adaptés aux circonstances et aux besoins actuels, ainsi que des moyens plus efficaces.

Il faudra donc confronter, d'une part, la fidélité à l'esprit de l'institut religieux et, d'autre part, les besoins de l'Eglise universelle et des diocèses selon la diversité des lieux et des temps.

c) *Fusion, union et collaboration des Instituts*.

Nous vivons en un temps où les titres de gloire historiques comptent peu devant le devoir d'efficacité actuelle. Quels que soient les mérites d'instituts autrefois florissants, il semble peu opportun de les laisser se survivre au prix de derniers efforts inutiles, si vraiment ils sont tombés aujourd'hui en décadence (*languescent*) et s'il y a peu d'espoir d'une renaissance. Le décret prévoit donc qu'ils ne pourront plus recevoir de novices et que, dans la mesure du possible, ils seront réunis à un institut ou à un monastère plus prospère dont la finalité et l'esprit se rapprochent des leurs. Les décisions à prendre dépendront du Saint-Siège ; le Concile souhaite cependant de la manière la plus formelle que les Ordinaires des lieux soient consultés avant que des décisions n'interviennent. Les renseignements que ceux-ci fourniront, en effet, sur les situations locales pourront certainement être très précieux (n° 21).

Des décisions analogues sont à prévoir contre les particularismes. Des instituts peuvent être très proches par le type de vie religieuse, par des constitutions presque identiques (parfois même calquées les unes sur les autres), par l'esprit qui les anime. Et cependant ils n'ont entre eux ni contact, ni collaboration si bien qu'ils demeurent inefficaces et peu vivants de par le peu de sujets qu'ils groupent et le peu d'œuvres qu'ils animent. Le Concile propose un remède à cette situation en souhaitant des fédérations, des unions, des associations (n° 22)⁴¹.

D'une manière plus générale encore, le décret prévoit l'instauration de conférences ou conseils de Supérieurs majeurs. Ces organismes centraux,

monde et qui ne vivent pas au Moyen Age mais au XX^e siècle.

A plus forte raison, dans les pays non encore évangélisés, doivent être instituées des formes nouvelles de vie religieuse. Souvent, les congrégations et les monastères qui font des fondations en Afrique et en Asie, se contentent d'y transférer des usages qui ont été établis en Occident et pour l'Occident. Une telle méthode est totalement opposée à l'esprit missionnaire. Il faut que les formes de la vie religieuse soient adaptées au mode de vie et aux besoins des Eglises locales.

⁴¹ Le jugement du card. Döpfner (11-11-64) était très sévère à ce propos. Beaucoup d'instituts, disait-il, recherchent trop leur propre intérêt et, souvent, avec étroitesse.

canoniquement érigés par le Saint-Siège, aideront chaque Institut à mieux obéir à sa vocation, à travailler plus efficacement au bien de l'Eglise, à mieux répartir le travail dans un territoire donné, en même temps qu'ils favoriseront la recherche du bien commun. Ces conférences des Supérieurs majeurs sont analogues aux Conférences épiscopales ; le décret souhaite une collaboration intime entre ces divers organismes pour l'exercice de l'apostolat (n° 23).

Ainsi se trouvent esquissés les organes de coordination Evêques - Religieux que de nombreux Pères avaient appelés de leurs vœux lors de la discussion sur la charge pastorale des évêques. Dans l'étude du schéma sur la vie religieuse, Mgr Huyghe (12-11-1964) tout autant que le R. P. Fernández avait insisté sur ce point ⁴².

Les évêques, disait Mgr Huyghe (12-11-1964), doivent pouvoir intervenir pour la rénovation de la vie religieuse et pour l'apostolat religieux, non seulement comme responsables d'un diocèse mais plus encore dans l'exercice de leur pouvoir collégial. Quant au Maître Général des Dominicains (11-11-1964), il avait demandé que le schéma, en montrant l'utilité des conférences groupant les Supérieurs majeurs, organise les contacts entre ces organismes et les assemblées épiscopales « en vue de favoriser l'entente, la compréhension mutuelle et la coordination des efforts apostoliques ».

2. — Différents types de vie religieuse

Le désir d'unification ou de coordination ne doit pas faire oublier les nécessités et les avantages de la diversité. Personne ne songe à établir une « standardisation » qui serait un appauvrissement. « Aujourd'hui, disait le R. P. Anastase du Saint-Rosaire, Supérieur général des Carmes déchaux, dans le monde, la tendance est à la spécialisation. On maintiendra donc opportunément les différences entre les divers ordres et congrégations, nés de charismes divers et présentant ainsi aux jeunes des idéaux variés » (11-11-1964).

Le tout est de conserver une juste mesure en ce domaine, comme l'ont demandé les cardinaux Richaud (11-11-1964) et Döpfner (11-11-1964). L'archevêque de Bordeaux protestait contre des oppositions ou spécifications simplificatrices et artificielles ; le prélat allemand se demandait si on avait pas été trop loin dans la diversité : « Il y a aujourd'hui un nombre incalculable d'instituts religieux disait-il. C'est certes le signe de la fécondité de l'Eglise, mais cela pose de graves problèmes. »

Pour aider à résoudre ces problèmes, le Concile passe en revue quelques genres de vie religieuse, anciens et nouveaux.

⁴² Mgr Guilluy avait exprimé des désirs très précis au nom de 263 Pères conciliaires (11-11-1964). Il souhaitait voir très nettement marquer ces quatre points : « 1° L'Eglise estime très hautement les Instituts contemplatifs pour les grands biens qu'ils apportent à tout le corps du Christ ; 2° Les vocations de ce type doivent être sauvegardées et promues par tous ; 3° Aujourd'hui, comme par le passé, le devoir essentiel des contemplatifs est dans l'observance fidèle de leur vocation ; 4° Ce type de vie religieuse est éminemment apostolique ; par conséquent, les contemplatifs doivent être attentifs à écarter toute activité apostolique extérieure qui compromette en quelque manière le but premier de leur vocation. »

a) Les Ordres contemplatifs (n° 7) :

Aux quelques phrases du *schema propositionum*, le texte définitif du décret a substitué un paragraphe vibrant, dans lequel l'Eglise enseignante dit son estime pour la vie purement contemplative, c'est-à-dire — selon la description qui en est donnée — aux instituts dont les membres vivent dans la solitude et le silence, se consacrant à une prière continue et à une pénitence généreuse pour s'occuper uniquement à Dieu. Dans le corps mystique du Christ, les différentes parties sont diversifiées (Rom., 12, 4) : l'élément contemplatif y occupe une place de choix, quelles que soient les nécessités de l'apostolat. Ces religieux et religieuses en effet, offrent à Dieu le sacrifice de la louange christique et ecclésiale, ils sont un exemple et un témoignage pour tous, en même temps qu'ils enrichissent l'Eglise par les grâces qu'ils obtiennent et pour l'apostolat caché qu'ils exercent.

Là aussi, cependant, une adaptation est nécessaire. Le décret souhaite que la rénovation de la vie contemplative se fasse de l'intérieur ⁴³, en tenant compte tout spécialement des exigences propres de retraite et de prière.

b) Les Instituts religieux consacrés à la vie active (n° 8).

C'est encore à S. Paul que le décret recourt pour exalter la diversité et la richesse du dévouement montré par les religieux de la vie active. Les charismes sont divers ; tel a le don d'enseigner, qu'il enseigne ; tel celui d'exhorter, qu'il exhorte ; que celui qui donne le fasse simplement... celui qui exerce la miséricorde, en souriant » (Rom., 12, 5-8). « Il y a bien diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit. Il y a diversité de ministères et c'est le même Seigneur » (I Cor., 12, 4-5).

Ces religieux et religieuses de la vie active — tout comme les prêtres diocésains — sont confrontés avec le problème de l'intégration de leur vie spirituelle et de leur apostolat. Plusieurs Pères conciliaires ont examiné cette question lors de la troisième session. Le cardinal Suenens (11-11-1964) souhaitait vivement « une théologie des vœux faisant apparaître leurs dimensions apostoliques, montrant la relation entre, d'une part les exigences découlant du baptême et l'insertion dans le Corps mystique et, d'autre part, les vœux ». Mgr Sartre (11-11-1964) souhaitait voir mieux montrer comment l'apostolat découle de la vie intérieure des religieux. Quant au R. P. Van Kerckoven, Supérieur général des Missionnaires du Sacré-Cœur (11-11-1964), il proposait une formule qui a trouvé sa place dans le Décret : « Il faut que, dans les instituts de vie active, la vie religieuse soit toute pénétrée de vie apostolique et que toute l'activité apostolique soit animée et dominée par l'esprit religieux. »

Dans cette forme de vie religieuse, en effet, affirme le texte (n° 8), l'action apostolique appartient à l'essence même du service de Dieu. Pour correspondre à leur vocation, pour suivre le Christ et pour servir les membres de son Corps, ces religieux doi-

⁴³ C'est ce qui se fait, par exemple, pour l'Ordre cistercien, comme on le voit dans les dernières livraisons des *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatum*.

vent puiser leur action dans leur union à Dieu et dans leur charité. Toute adaptation devra être menée dans cet esprit, en tenant compte des exigences d'un apostolat de plus en plus fondé sur la consécration totale à Dieu (n° 8).

c) La vie monastique et canoniale (n° 9).

Bien souvent, on confond vie contemplative, vie monastique et vie canoniale. Certains contemplatifs ou certaines contemplatives n'ont cependant aucune relation directe avec le monachisme : les Clarisses, par exemple qui se rattachent à Saint François, fondateur d'un Ordre de « religieux mendiants ». Des moines — par exemple les Bénédictins de la Congrégation de Downside représentée avec tant d'éclat au Concile par le R^{mo} Père Butler — donnent une part importante de leur vie à l'apostolat actif. Des chanoines réguliers — qu'il s'agisse de ceux de S. Norbert pour remonter aux origines, ou de Dom Gréa pour parler de sa plus récente réalisation — partagent leur vie entre les obligations chorales et la charge des paroisses ou de divers secteurs d'apostolat.

Le Décret n° 9) tient à rappeler les mérites que les moines et autres religieux du même type ont acquis dans l'histoire religieuse, tant en Orient qu'en Occident. Il souhaite vivement que ce genre de vie religieuse soit florissant sous ses différentes formes : vie claustrale pure, vie liturgique intense et vie apostolique mixte. Il fut un temps en effet — S. Ignace de Loyola l'a bien vu ! — où la vie religieuse paraissait inséparable des observances monastiques. Aujourd'hui un certain exclusivisme risquerait de jouer en sens inverse et de menacer ces formes anciennes de la vie religieuse au profit de la seule vie active. Pas plus ici qu'ailleurs, Vatican II n'oublie son intention de mettre à jour les institutions mais, encore un coup, il répète que les soucis d'adaptation et d'apostolat doivent se couler dans la spécificité d'une institution, dont l'action profonde a été si heureuse pour l'Eglise (n° 9).

d) Les Instituts laïcs (n° 10).

Ici aussi, une difficulté de vocabulaire surgit. Le mot de laïc n'évoquera évidemment pas, ici, à l'esprit des chrétiens l'idée d'une neutralité plus ou moins anti-religieuse ⁴⁴, mais ils risquent fort de songer aux Instituts séculiers, dont les membres portent le costume laïc et se mêlent aux activités profanes. Le Décret en parlera plus loin ; ici il vise les congrégations dont les membres ne sont pas clercs, pratiquement les Frères enseignants ; Frères des Ecoles chrétiennes, Frères de Saint-Gabriel, etc., ainsi que certains Frères hospitaliers.

Le *schema propositionum* ne parlait pas d'eux ; certains Pères, tels le R. P. Hoffer, Supérieur gé-

⁴⁴ Quand Jules Ferry fait campagne pour « l'école laïque », il lutte contre les « enseignants congréganistes » dont une bonne part — les frères enseignants — sont des laïcs au sens canonique du mot. Le vocabulaire commun des chrétiens va d'ailleurs dans le même sens et entend par laïcs ceux qui ne sont ni clercs ni religieux, comme on l'a vu dans *Lumen Gentium*. Pour corser le problème, ces instituts religieux laïcs vont maintenant compter des prêtres dans leurs rangs. Quand les concepts génériques ou spécifiques deviennent ambigus, songeons au concret : ici, aux Frères enseignants ou aux Frères hospitaliers.

néral des Marianistes et Mgr Carrol, auxiliaire de Sydney, se sont fait leurs interprètes pour le regretter (11-11-1964). On dirait vraiment que dans l'optique du schéma, affirmait le R. P. Hoffer, ces religieux ne réalisent pas tout à fait les exigences de la vie consacrée à Dieu, parce qu'ils ne sont pas prêtres.

Le prélat australien pensait, de son côté, que cette omission était d'autant plus regrettable que « de nombreux prêtres et laïcs n'estiment pas assez les religieux non-prêtres ». En renonçant à postuler les ordres sacrés, les frères montrent toute la dimension de consécration à Dieu dont est susceptible l'état laïc et ils gardent une plus grande disponibilité pour certains apostolats. Dans cette perspective, Mgr Carroll se montrait très réticent devant la suggestion faite de donner la prêtrise ou le diaconat à certains membres de ces instituts.

« De l'avis de sept Supérieurs généraux de Frères, ajoutait-il, il semble qu'il faille être très prudent dans la promotion de ces religieux au sacerdoce et au diaconat. »

Le texte conciliaire issu de ces prises de position a été une surprise pour beaucoup. S'il dit, en effet, les mérites de ces Frères enseignants, il ouvre une porte à l'ordination de certains sujets choisis parmi eux. A ce qu'on dit à Rome, plusieurs évêques de l'Amérique latine seraient intervenus auprès du Saint-Père pour que des voies nouvelles soient ouvertes en ce sens.

Tous se réjouiront certainement de voir le Décret rendre pleinement justice aux Frères dont ils ont pu apprécier le zèle et la compétence tout autant que l'esprit de service et de religion. Le texte (n° 10) affirme que la « vie religieuse laïque » des Frères et des Sœurs réalise authentiquement et complètement la consécration à Dieu par les conseils évangéliques. Le Concile fait grand cas de l'aide qu'ils apportent à l'œuvre pastorale de l'Eglise en enseignant les jeunes, en soignant les malades, en s'adonnant à d'autres ministères. Il confirme donc ces religieux dans leur vocation et leur demande d'y être toujours plus fidèles en acceptant les adaptations nécessaires.

Mais, d'autre part, le Concile déclare que rien ne s'oppose à ce que certains membres de ces Instituts soient ordonnés prêtres pour le service des maisons de leur Congrégation si les Chapitres généraux le trouvent expédient.

Il ne s'agit pas de transformer ces congrégations « laïques » en Instituts de clercs réguliers ; le texte du décret le dit nettement : « *firma manente earum (religionum) indole laicali* ». Il incombera aux Supérieurs de choisir ces candidats au sacerdoce, selon les aspirations personnelles autant que d'après les besoins locaux.

Sans doute, les changements demanderont beaucoup de doigté. Comment ces frères-prêtres exerceront-ils leur ministère auprès des leurs et des élèves ? Comment s'intégreront-ils dans la vie communautaire ? Comment recevront-ils leur formation théologique ? Ce sont là des problèmes dont il ne faut pas sous-estimer la difficulté. Des expériences anciennes ⁴⁵ et modernes ⁴⁶ sont là pour le montrer.

⁴⁵ Au Moyen Age, les difficultés entre religieux prêtres.

Mais d'autre part, ces Instituts ont fait montre d'une telle faculté d'adaptation, dans ces dernières années, qu'il serait déplaisant de céder à la pusillanimité (n° 103).

e) Les « Instituts séculiers » (n° 9).

On a bien souvent parlé des Instituts séculiers dans les Commissions conciliaires, non pas peut-être tellement pour eux-mêmes que pour trouver en eux un critère précis du laïcat. Certains — on le sait — définissent cet état par une négation : sont laïcs les chrétiens qui ne sont pas clercs. Et, en ce sens là, nous venons de le dire, les frères enseignants sont des laïcs. D'autres — tel le R. P. Rahner — cantonnent le laïc dans le profane, si bien qu'un chrétien consacré à Dieu par la profession religieuse ou plus simplement par des activités liturgiques (un sacristain par exemple) ne peut plus prétendre à ce titre.

Pour soutenir l'une ou l'autre de ces opinions, on annexait donc les Instituts séculiers au laïcat ou on les en écartait. Selon les circonstances et les thèses, on faisait remarquer qu'ils dépendent de la « Commission pour l'apostolat des laïcs » ou de la « Congrégation des religieux ».

Mgr Fiordelli, évêque de Prato, a bien souligné toute l'ambiguïté de cette situation en demandant (12-11-1964) que le schéma sur les Religieux fasse une place aux Instituts séculiers.

« Ils ne sont pas des laïcs comme les autres, disait-il. Dans leur désir de consacrer au Christ le monde entier et de sauver les âmes de leurs frères, ils se sont consacrés totalement au Christ dans le mystère de l'Eglise. Ils se sont engagés à pratiquer les conseils évangéliques dans le monde, avec la reconnaissance officielle de l'Eglise. Par le vœu ou la promesse de chasteté, ils sont devenus formellement sacrés, c'est-à-dire « consacrés » au Christ, et leur âme est devenue l'épouse du Christ. Selon les paroles de S. Paul, dans leur apostolat « ils usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas », « ils ont le souci des affaires du Seigneur, cherchant à être saints de corps et d'esprit » (Cfr. I Cor., 7, 31-34). Donc, quelle que soit la dignité des laïcs dans l'Eglise, ils ne peuvent pas être mis avec les laïcs ordinaires.

« Mais ils ne peuvent pas non plus être rangés avec les religieux, les Instituts séculiers étant d'une nature profondément différente de celle des Instituts religieux, lesquels sont certes pleinement vénérables et extrêmement précieux pour l'Eglise, hier et aujourd'hui. Comme le dit Pie XII dans le Motu proprio « *Primo felicitat* », les Instituts séculiers exercent « dans le monde comme n'y étant point », un apostolat catholique extrêmement varié, très différent de celui des religieux, aussi bien par son objet que par ses méthodes et son mode. »

Le Décret (n° 11) a tenu compte de ces paroles, en donnant une place à ces Instituts dans la description qu'il fait de divers types de consécration à Dieu. C'est en effet, le premier aspect des choses que souligne le Concile à ce propos. Ces Instituts séculiers impliquent une profession authentique des conseils évangéliques en une forme reconnue par

et non-prêtres de l'Ordre de Grammont (ou Grandmont) sont célèbres.

⁴⁶ Certaines Congrégations qui avaient essayé une coopération entre religieux clercs et laïcs ont préféré les séparer en des provinces différentes.

l'Eglise ; celle-ci donne une consécration véritable aux hommes et aux femmes, aux laïcs et aux clercs qui l'assument. On peut parler à leur propos d'un don total à Dieu « dans une charité parfaite ».

Cependant, d'autre part, ces Instituts conservent un caractère « séculier » (*sæcularis indoles*) pour pouvoir exercer efficacement leur apostolat dans le « siècle » et d'une certaine façon « à partir du siècle » (*veluti ex sæculo*)⁴⁷. C'est pourquoi à une formation spirituelle intense, les membres de ces groupements joindront le souci d'une préparation professionnelle et technique toujours plus poussée. Ainsi ils seront vraiment le ferment du Christ dans la pâte du monde, ils apporteront force et progrès au Corps mystique du Christ.

* *

CONCLUSION

On le voit assez, le Décret de Vatican II sur la vie religieuse est un texte plein de sagesse et de pondération. Il pose des principes que personne n'aura de difficulté à admettre et il n'empiète pas sur le légitime désir des Instituts de régler eux-mêmes leurs affaires.

Comment la préparation de ce texte a-t-elle pu soulever tant de critiques et de craintes ? Nous en avons entendu en plusieurs pays, voire en plusieurs parties du monde. Tel auditeur d'une de mes conférences sur le Concile m'affirmait comme une chose connue et indiscutable que Vatican II allait supprimer la vie religieuse ! Tout le monde n'en était pas là, mais manifestement on croyait sans peine aux pires desseins.

Nous laisserons aux historiens... et aux psychologues l'explication de ce phénomène de « peur collective ». Est-ce susceptibilité ? Est-ce angoisse ? Est-ce manque d'information ? Est-ce un effet de cette campagne d'« intoxication » contre le Concile qui a été menée dans la plupart des pays ?

De toute façon, la crainte de cette machination imaginaire s'efface devant les faits. Il reste aux Religieux à tirer parti de la confiance renouvelée et accrue que le Pape et les Evêques leur manifestent. Et il reste aux non-religieux de collaborer avec leurs frères et sœurs religieux dans un esprit toujours plus fraternel.

Ph. DELHAYE.

⁴⁷ Les termes du décret sont repris, pour une bonne part, au texte de Pie XII lui-même. Une information généralement admise à Rome veut que l'*Opus Dei* soit intervenu en dernière heure auprès du Saint-Père pour faire affirmer avec toute l'instance requise — comme le fait le décret — sur le caractère séculier de ces instituts : *proprium ac peculiarem indolem sæcularem scilicet*.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 21 decembris 1965

G. MICHEL, vic. gén.

Le Directeur de la Publication : R. DESVOYES

Imprimerie de la Société Anonyme de l'Ami du Clergé
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)