



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

94 N° 3 1972

Consécration sacerdotale et consécration par les conseils

François MORLOT

p. 290 - 308

<https://www.nrt.be/en/articles/consecration-sacerdotale-et-consecration-par-les-conseils-1268>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Consécration sacerdotale et consécration par les conseils

La question d'une spiritualité du clergé diocésain a depuis longtemps suscité un grand intérêt et de vives discussions, et fréquemment on s'est demandé quelle place l'engagement à la « vie parfaite » exprimé par les trois conseils évangéliques pouvait tenir dans la vie du prêtre séculier. Un long usage ascético-juridique a lié, du moins dans l'Eglise latine, sacerdoce et célibat ; et bien des mouvements de réforme du clergé séculier ont visé à y introduire un modèle de vie inspiré de la vie religieuse (on en citerait maint exemple au moyen âge, à la Renaissance, aux XVII^e et XVIII^e siècles).

Force est d'ailleurs de constater que souvent ces réformes ont abouti à détacher leurs adeptes du clergé séculier par la création de nouvelles congrégations religieuses, et que d'autre part un courant dont on ne peut nier la valeur spirituelle conteste l'usage des formes « monastiques » pour la vie du prêtre diocésain.

Cette sorte d'ambiguïté est illustrée par une double perspective présente dans certains documents plus officiels du Magistère. Pie XII en effet déclarait en 1950 : « Il n'est pas conforme à la vérité d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et parce qu'il procède du droit divin, exige [...] que ses membres professent les conseils évangéliques et, pour cette raison, doivent ou puissent revendiquer l'état de perfection. Le clerc n'est pas astreint en vertu du droit divin aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance »¹. Et cependant Jean XXIII, dans l'encyclique *Sacerdotii nostri primordia*, a pu écrire : « Et si, pour atteindre à cette sainteté de vie, la pratique des conseils évangéliques n'est pas imposée au prêtre en vertu de son état clérical, elle s'offre néanmoins à lui comme à tous les disciples du Seigneur, comme la voie royale de la sanctification chrétienne. Du reste, à Notre grande consolation, combien de prêtres généreux l'ont aujourd'hui compris qui, tout en demeurant dans les rangs du clergé séculier, demandent à de pieuses associations approuvées par l'Eglise de les guider et de les soutenir dans les voies de la perfection »².

La création des instituts séculiers sacerdotaux a éclairé le terrain : non seulement un prêtre diocésain (qui le nierait ?) peut pratiquer les conseils de l'Evangile pour suivre de plus près le Seigneur Jésus, non seulement il peut s'y engager, mais le droit lui est reconnu de s'associer avec d'autres qui poursuivent la même recherche tout en

1. Allocution *Annis Sacer*, 8 déc. 1950, dans *AAS* 43 (1951) p. 29.

2. Encyclique *Sacerdotii nostri*, 1^{er} août 1959, dans *AAS* 51 (1959) pp. 550-551.

demeurant parfaitement intégrés dans le clergé d'un diocèse³. Reste cependant une question importante et, en un sens, primordiale : quelle relation existentielle y a-t-il entre le sacrement de l'ordre et la profession des conseils ? L'un et l'autre sont source de vie spirituelle ; mais s'agit-il de deux sources indépendantes, coordonnées ou subordonnées ?

Nous voudrions dire ici comment un institut séculier sacerdotal, celui des Prêtres du Cœur de Jésus, a tenté de résoudre la question ; il s'agit avant tout d'examiner l'évolution d'une recherche (qui est loin d'être terminée) : l'histoire des solutions successives peut éviter de reprendre certaines impasses, le sens du mouvement peut laisser pressentir la direction utile pour un approfondissement ultérieur.

*

* *

Bien qu'il ait voulu une Société composée principalement de prêtres, son fondateur, Pierre-Joseph Picot de Clorivière⁴, ne paraît pas avoir été préoccupé outre mesure de la question qui nous intéresse ; pour lui, entrer dans la Société veut dire joindre la perfection religieuse⁵

3. Nous n'envisageons ici que les instituts séculiers sacerdotaux réunissant des prêtres séculiers incardinés au service d'un diocèse ; on sait qu'il en existe d'autres où les membres dépendent pleinement de leur institut, qui leur assigne leur apostolat : quelques-uns de ceux-ci d'ailleurs ont des membres au sens large demeurant au service de leur diocèse ; en réalité la typologie des instituts séculiers sacerdotaux, malgré leur petit nombre, est très variée.

4. Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1820) est né à Saint-Malo ; entré à Paris dans la Compagnie de Jésus, il en subit toutes les vicissitudes en France, en Belgique et en Angleterre ; il venait de prononcer sa profession définitive (15 août 1773) quand la Société fut dissoute par Clément XIV ; après divers ministères dans la région parisienne, il devint recteur de Paramé, puis supérieur du « collège des clercs » de Dinan. Il se préparait à partir aux missions des Etats-Unis quand lui fut inspirée la fondation de la Société du Cœur de Jésus, puis celle de la Société des Filles du Cœur de Marie (1790) : c'est à leur développement qu'il consacra tous ses efforts jusqu'en 1814 où il fut chargé de rétablir la Compagnie en France. Les deux Sociétés furent approuvées verbalement par les évêques de France (1799), puis par Pie VII (19 janvier 1801) : tandis que la Société féminine se développait rapidement, puis s'acheminait vers une approbation formelle comme congrégation religieuse, la Société du Cœur de Jésus, après avoir compté soixante-dix membres, disparut peu à peu après 1820 (on ne conserve la trace que de quelques groupes sporadiques jusque vers 1835 ou 1840).

5. Pendant longtemps, Clorivière qualifie ses fondations de « Sociétés religieuses d'un genre nouveau ». Pour lui, société religieuse veut dire essentiellement profession des trois conseils évangéliques ; tout le reste (observances, clôture, costume, vie en commun) est secondaire ; c'est pourquoi, au début, le « genre nouveau » qu'il propose (vie dispersée dans le monde, pas de costume, professions civiles) est également secondaire. Peu à peu une réflexion ultérieure lui fera dire, à partir de 1809, que ce genre est tellement nouveau que ses fondations ne sont pas des sociétés religieuses et que, si les membres sont religieux « devant Dieu », ils ne le sont pas « devant les hommes ». Pendant

à la perfection sacerdotale : « travaillez avec courage et une inébranlable constance à acquérir cette perfection, écrit-il à un prêtre en 1799. Elle doit réunir en soi la perfection religieuse et la perfection sacerdotale ; le soin de sa propre perfection et tous les moyens qui peuvent y concourir avec le zèle du salut des âmes ; la pauvreté, l'humilité, la mortification d'un homme tout à fait mort au monde, avec l'exercice des fonctions sublimes du ministère sacré ; l'amour de la retraite, du silence, du recueillement, l'usage d'une prière continue, avec le soin constant d'édifier les hommes, de les instruire et de les porter à Dieu. C'est dans cet accord que consiste notre vocation »⁶.

Mais pour lui cette alliance n'est ni surcharge ni juxtaposition : dans sa pensée le sacerdoce des membres⁷ est premier, et leur sainteté est une sainteté sacerdotale ; si donc ils font profession des conseils évangéliques, c'est pour remplir leur ministère avec plus de perfection. A un curé qui lui demande si sa fonction est compatible avec l'entrée dans la Société, il fait répondre : « Les devoirs de la cure n'en seront pas plus grands, et plus on aura de zèle pour sa propre perfection, plus on aura de grâces pour les bien remplir. On compare les vœux de religion aux roues d'un chariot ou aux ailes de l'oiseau : ils allègent au lieu de surcharger. Un des principaux buts de la Société est de donner à l'Eglise de saints ministres, des curés qui, dégagés de toute attache à la terre, ne soient occupés que des intérêts du Seigneur et du bien des âmes confiées à leurs soins »⁸.

Il dira encore que « nos engagements [...] ne nous imposent point d'autres devoirs que ceux que tout prêtre, que tout fidèle qui tend à la perfection évangélique, peut embrasser, sans sortir pour cela de l'état séculier »⁹. Il exclut donc tout ce qu'ajouterait l'état régulier (pénitences corporelles, office choral, costume, habitation commune, etc.) pour ne garder que les obligations « tout intérieures » nées de la pratique intégrale de l'Evangile, sachant que celles-ci englobent pour un prêtre un exercice toujours plus sanctifiant du ministère.

Deux textes ouvrent une nouvelle perspective. Il écrit en effet en 1808 : « il ne s'agit pour eux [les membres de la Société] que de répondre à l'excellence, à la sublimité de leur saint ministère »¹⁰ ; et

longtemps, à cause de cette distinction, la Société continuera d'utiliser un vocabulaire religieux ; nous nous conformerons à cet usage, maintenant abandonné.

6. *Lettres du P. de Clorivière*, éd. Durassié, 1948, p. 851.

7. En principe la Société masculine est ouverte à tous ; en fait les laïcs y furent très peu nombreux (on en connaît trois ou quatre au temps de Clorivière, aucun depuis). En 1946, elle a décidé de recruter ses membres uniquement dans le clergé diocésain.

8. *Lettres*, pp. 854-855.

9. *Lettres*, p. 902.

10. *Documents constitutifs des Sociétés*, Durassié, 1935, p. 457.

il déclare dans une lettre (inédiée) à l'archevêque de Rennes : « La pratique des conseils évangéliques, sans être d'une aussi stricte obligation pour le prêtre séculier que pour le religieux, lui convient parfaitement, et répond à l'excellence du sacerdoce ». A tout le moins, le fondateur dit ici que les conseils sont accordés à la vie sacerdotale et qu'ils sont une excellente voie pour parvenir à la sainteté sacerdotale. Mais qu'entend-il par : répondre à l'excellence du sacerdoce ? Cela peut se comprendre d'une manière générique : le sacerdoce, à cause de son excellence, appelle le prêtre à une haute perfection et la pratique des conseils est une manière (commune à toute vocation chrétienne) de répondre à cet appel ; ou d'une manière spécifique : la pratique des conseils est appelée par la grâce sacerdotale quand elle s'épanouit vers la perfection : la connaissance que l'on a de Clorivière ne permet pas de résoudre ce problème. Mais il reste que pour lui l'entrée d'un prêtre dans la Société du Cœur de Jésus le laisse entièrement à ses devoirs : seulement, appelé par l'excellence même de son sacerdoce à la sainteté, il répond à cet appel en prenant les engagements de la Société.

*

* *

Le restaurateur de la Société en 1918, Daniel Fontaine¹¹, et ses compagnons sont des prêtres diocésains, et ils ne remettront jamais en cause cette qualité ; mais ils veulent s'unir pour s'aider mutuellement à pratiquer les conseils évangéliques : dans quel but, Fontaine le dit clairement dans une lettre du 22 octobre 1918 : « Il ne s'agit pas de fonder un nouvel ordre religieux, mais simplement de reprendre une règle sage et toute faite, et de la vivre pour devenir *plus prêtre* ».

Cette intuition fondamentale est reprise dans le Directoire de 1921 et les Constitutions de 1927 ; s'abstenant de toute orientation pastorale, la Société se spécialise dans « la sanctification de ses membres par la vie religieuse :

11. Daniel Fontaine (1862-1920) entra chez les Frères de Saint-Vincent de Paul en 1880 ; maître des novices, directeur de l'œuvre des Orphelins-apprentis d'Auteuil, il quitta la congrégation en 1902 et entra dans le clergé de Paris : vicaire à Clichy, fondateur de la paroisse de N.-D. Auxiliatrice, il devint curé de Saint-Antoine-des-Quinze-Vingts. Désirant mener la vie religieuse tout en restant prêtre diocésain, il chercha et hésita longtemps ; ce fut l'idée du P. de Clorivière qui répondit le mieux à ses vues : le 29 octobre 1918, il redonnait vie à la Société du Cœur de Jésus avec deux compagnons ; il mourut deux ans après, mais le rejeton était vivace et ne cessa de se développer. Approuvée comme institut séculier de droit pontifical le 2 février 1952, la Société compte aujourd'hui environ 1900 prêtres diocésains, dispersés dans trente-sept nations. Voir sa notice dans le *Dictionnaire de Spiritualité* et le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*.

formation à la vie religieuse, poursuite de la perfection, développement de l'esprit religieux, voilà le travail [...] des supérieurs »¹².

Toutefois, si on insiste sur ce rôle spécifique de la Société pour éviter toute interférence avec la relation du membre et de son évêque, on sait bien que, dans les cœurs, le prêtre et le « religieux » ne se séparent pas. Un article du bulletin, en 1927, montre comment sanctification personnelle et activité apostolique se perfectionnent mutuellement : « sanctification des membres et salut du prochain forment, dans la Société, deux œuvres solidaires, pour ne pas dire une seule œuvre. C'est que, selon le dessein du Fondateur, l'apostolat repose sur la sainteté de l'apôtre, et que la sainteté de l'apôtre résulte de l'apostolat. [...] L'apôtre se sanctifie pour le salut du prochain ; mais le salut du prochain assure celui de l'apôtre. Le religieux voué à l'apostolat en doit faire le moyen de sa propre sanctification »¹³. Cet article, où le sacerdoce est présent comme une mise en œuvre de la charité, repose en réalité sur les deux propositions suivantes : la sanctification personnelle incite à exercer la charité apostolique, et en retour cet exercice intensifie la sainteté personnelle.

Lorsque le chanoine Paul Boudet, supérieur du Grand Séminaire du Mans, devint en 1930 supérieur général, il apporta à cette fonction son souci des problèmes sacerdotaux, mais entendit en même temps défendre le charisme original de la Société. La profession des conseils évangéliques apporte quelque chose que le sacerdoce ne peut donner par lui-même : ayant exprimé la primauté de la vocation sacerdotale diocésaine et le refus de remettre en question l'insertion dans un diocèse, M. Boudet constate que les membres ont entendu l'appel à suivre le Christ de plus près par la voie des conseils, et il affirme que les deux vocations ne sont pas incompatibles, en d'autres termes il réclame le droit pour les prêtres diocésains de prononcer les trois vœux.

Mais il sait la difficulté de certains membres : à cause des obligations du ministère, « nous ne pouvons être que des religieux par intermittence, des demi-religieux, et il faut nous en contenter ». Sa réponse est péremptoire : ce sont toutes les actions, c'est tout le ministère qui doivent être imprégnés d'esprit religieux. « Si nous avons résolu de rompre par nos vœux les liens qui nous rattachaient au monde et de nous soustraire à l'esclavage, plus tyrannique encore, de notre volonté propre, n'est-ce pas pour vivifier tout notre sacerdoce, nous mettre avec plus de souplesse dans la main du divin Maître, Le servir d'un cœur tout à Lui ? [...] Grâce à [la Société] nous pouvons donc imprégner notre vie sacerdotale d'un esprit vraiment religieux ». Et il ajoute : « Pour être vraiment les 'Prêtres du Cœur de Jésus', il serait insuffisant de nous acquitter des exercices de règle en marge de notre vie apostolique. Ce qu'il faut, c'est qu'ils soient le ressort qui lui donne une impulsion nouvelle. Notre vie religieuse doit être pour nous, selon l'esprit de dom Chautard, 'l'âme de notre apostolat'. Alors nous n'aurons plus à craindre de dualisme dans notre vie »¹⁴.

*
* *

12. *Journal de la Société*, pp. 206-207.

13. *Bulletin de la Société*, déc. 1927, pp. 3-4.

14. *Ibid.*, déc. 1932, pp. 1-4 (c'est nous qui soulignons).

Cette présentation prêtait le flanc à une objection que certains ne se firent pas faute de soulever : le sacerdoce a-t-il donc besoin d'une âme venue de l'extérieur ? mon sacerdoce ne me suffit-il pas ?

La difficulté fut stimulante : elle suscita la recherche non seulement de M. Boudet et d'autres, mais surtout de celui qui allait devenir bientôt le secrétaire général de la Société, l'abbé G. Lemaître, en particulier dans deux ouvrages de ce dernier : *Sacerdoce, perfection et vœux* (1933) et *Notre Sacerdoce* (1945) : ainsi pendant ces années où la Société défend sa raison d'être, elle élabore une première synthèse de sa spiritualité.

Le point de départ en est incontestablement le sacerdoce, dont on répète à l'envi qu'il comporte par lui-même une exigence de perfection, car « le sacerdoce suppose la perfection de celui qui l'exerce et par suite la rend obligatoire »¹⁵. En acceptant l'ordination, le candidat « accepte l'obligation connexe de sainteté et s'engage moralement à y tendre. Il se voue du même coup à la recherche de la perfection et au service des âmes ; il devient à la fois un professionnel de la perfection et de l'apostolat, de la perfection en vue d'un apostolat fécond et par le moyen de cet apostolat »¹⁶. Le sacerdoce est non seulement une exigence, c'est aussi une source de perfection ; ici la Société ne peut que se référer à la doctrine de la grâce sacramentelle : le prêtre peut compter sur le sacrement de l'ordre pour sa propre sainteté.

On remarque en outre que l'évêque, qui reçoit parmi ses tâches celle de sanctifier, doit l'exercer en premier lieu sur ceux qui sont ses collaborateurs et comme les « multiplicateurs » de son action ; c'est donc de son évêque que, comme tout autre, le prêtre du Cœur de Jésus attend « cette abondance de grâces, souverainement sanctifiantes, dont l'inépuisable fécondité doit suffire à tous ses besoins »¹⁷, en notant toutefois que cette action sanctificatrice est limitée, car, outre que l'évêque n'est pas la source de la grâce, on ne peut même pas dire qu'il en soit le canal unique : le for interne échappe à son action et il ne peut intervenir qu'indirectement en ce « domaine privé ».

Toute la perfection trouvant son accomplissement dans la charité, la valeur sanctifiante de tout apostolat, donc de l'apostolat sacerdotal, est dans la charité qui s'y exerce ; on retrouve ainsi le double principe déjà signalé plus haut : une vie de charité stimulant à l'apostolat, un apostolat développant la charité de celui qui l'exerce : « Le double souci de se sanctifier et de sanctifier les autres est également pressant ; l'un et l'autre s'imposent au même titre. Ce n'est

15. G. LEMAITRE, *Sacerdoce, perfection et vœux*, p. 15.

16. G. LEMAITRE, *Notre Sacerdoce*, pp. 159-160.

17. P. BOURN, *Bulletin...*, juill. 1933, p. 3.

plus seulement la perfection pour l'apostolat, mais aussi par l'apostolat ; formule parfaite, semble-t-il, pour les prêtres du ministère »¹⁸.

Parmi les éléments de la perfection, la Société situe la pratique des conseils. Le principe est d'abord posé qu'il n'y a pas de perfection chrétienne en l'absence de cette pratique : « Tout chrétien ne pourra tendre à la perfection qu'à ce prix [...]. Que l'on vive au milieu du monde en qualité de laïc ou de prêtre, ou qu'on s'éloigne du monde pour entrer dans la vie religieuse, la nécessité est la même de suivre ces conseils et de les mettre en pratique ». Puis la doctrine est appliquée aux prêtres en vertu du principe que « le sacerdoce [...] entraîne une exigence de perfection plus pressante encore que celle de la vie religieuse », ce qui permet de conclure : « Le prêtre doit donc pratiquer, lui aussi et à sa manière, les vertus correspondantes aux trois conseils [...]. Il doit avoir l'esprit des vœux et rivaliser avec le religieux dans l'estime, l'amour et la pratique de ces vertus »¹⁹.

Mais la synthèse, à ce point, entend placer une limite : le sacerdoce est un sacrement postérieur au baptême, il le suppose et ne peut le suppléer ; par conséquent si une spiritualité sacerdotale doit s'alimenter au sacrement de l'ordre, elle ne peut négliger la source baptismale sans se condamner à la stérilité ; en d'autres termes, « devenu prêtre, il n'a pas le droit d'oublier qu'il est aussi, qu'il reste toujours, et qu'il doit être de plus en plus un chrétien »²⁰ et par conséquent utiliser les moyens de sanctification proposés à tout baptisé.

Et comme il faut bien constater par expérience que le sacerdoce, non plus que le baptême, n'éteint le foyer de concupiscence (sa valeur de sanctification du prêtre n'étant d'ailleurs que secondaire et indirecte) et que la charité pastorale reste conditionnée dans son exercice par la qualité de l'âme sacerdotale, il est indispensable que le prêtre utilise les moyens adéquats pour écarter les obstacles qui s'opposent à l'épanouissement de la grâce.

C'est ici en effet que la Société situe les vœux qu'elle propose : ils sont conçus comme l'un des moyens ascétiques de neutraliser toutes les forces de mort qui contrarient l'œuvre de la grâce ; ils assurent la libération de la volonté et du cœur et permettent une plus grande disponibilité spirituelle pour l'exercice de la charité apostolique, car « pour appartenir à autrui, il faut d'abord n'être plus à soi ; c'est à condition de ne se rien réserver que l'on peut se donner complètement »²¹. Cette fonction, limitée et subordonnée, des vœux est particulièrement mise en relief dans ces lignes : « Qu'atten-

18. G. LÉMAITRE, *Sacerdoce...*, p. 86.

19. G. LÉMAITRE, *Notre Sacerdoce*, pp. 211-212.

20. G. LÉMAITRE, *Sacerdoce...*, p. 44.

21. *Ibid.*, p. 68.

dra donc le prêtre de la vie religieuse ? Que lui demande-t-il par l'émission et la garde de ses vœux, par l'observation fidèle de sa règle ? *Rien autre chose que* la libération de l'attache tyrannique aux biens de ce monde, objet de la triple concupiscence, et, par conséquent, la facilité de coopérer à la grâce dans l'œuvre de sa propre perfection. Ainsi de la hiérarchie et des sacrements la grâce découlera dans son âme comme de sa source *unique* et inépuisable ; de sa profession religieuse *il n'obtient que* le renversement des obstacles qui mettent en lui cette activité en échec »²².

Cette synthèse avait une visée de grande valeur : elle voulait unifier la vie spirituelle des prêtres du Cœur de Jésus. Dès 1936, un Chapitre général fixait cette orientation, en coupant court à toute perspective d'évolution vers une congrégation religieuse²³. Une révision des Constitutions en 1946 était dirigée par ce principe : « la société doit apparaître avec netteté comme une société de prêtres du Clergé diocésain demandant à la pratique des vœux le moyen de mettre mieux en valeur leur sacerdoce ». De fait on allait y affirmer que les prêtres du Cœur de Jésus « entendent bien garder à leur sacerdoce et aux obligations qui en découlent leur incontestable primauté » (n° 32) et qu'ils sont « étroitement unis par leur sacerdoce, par la même manière de le concevoir et de le vivre » (n° 61) ; la première source de sanctification qui leur est proposée, c'est l'exercice du ministère et l'usage des moyens offerts à tout prêtre (n° 2-5). On notera en particulier la motivation des engagements religieux : « pour mieux vivre leur sacerdoce » (n° 23), « pour répondre pleinement aux exigences de sainteté de leur sacerdoce » (n° 1), « pour assurer le plein épanouissement de la grâce sacerdotale » (n° 32), « pour s'assurer une pratique plus pure de la charité apostolique » (n° 23).

Ainsi un équilibre était assuré, qui n'a plus été remis en question : l'engagement dans la Société est au service du sacerdoce. Et cependant la lecture du bulletin et des archives montre qu'un malaise subsiste. Autant qu'on puisse l'appréhender, il est lié à deux causes (qui ne sont d'ailleurs peut-être pas sans rapport entre elles). En premier lieu, il reste une dualité : car si les vœux sont ordonnés au sacerdoce, ils lui restent étrangers²⁴ puisqu'ils aident « à être meilleurs prêtres en étant plus chrétiens »²⁵ ; quand on dit que les conseils sont un élément de la perfection sacerdotale, c'est en tant que celle-ci est un développement de la perfection baptismale et non pas en tant qu'elle est une vocation spécifique.

La seconde raison est la théologie du sacerdoce et surtout de la spiritualité sacerdotale, très dépendante de l'Ecole française : le sacerdoce tend à être conçu comme un super-baptême, et le prêtre comme un super-chrétien ; d'où l'affirmation sans cesse répétée qu'il est tenu à « plus de » perfection que le

22. P. BOUDET, Bulletin..., juill. 1933, pp. 3-4 (c'est nous qui soulignons).

23. Il n'est pas possible de retracer ici l'histoire de la Société à la recherche de son statut ; au travers de nombreuses hésitations, deux affirmations demeurent fermes : les membres sont des prêtres diocésains que leur statut social et canonique ne distingue en rien de leurs confrères ; ils s'engagent par vœu à la pratique des conseils évangéliques. Ce charisme trouva sa traduction en 1952 par l'approbation comme institut séculier.

24. On dirait en langage scolastique : le sacerdoce est la fin *extrinsèque* des vœux.

25. G. LEMAITRE, *Notre Sacerdoce*, p. 247.

« simple » baptisé et même que le religieux ²⁶. L'évolution de la théologie du sacerdoce et de la spiritualité du laïcat fera vite sentir l'inconfort de la position.

*

* *

En publiant deux séries d'articles sur le sujet que nous étudions ici ²⁷, l'abbé L. Lochet entendait dissiper le malaise provenant du rôle trop indirect joué par les vœux dans une spiritualité sacerdotale : « c'est là une justification de la vie religieuse par ses conséquences sur la fécondité de l'apostolat. L'impression peut rester que les obligations religieuses sont simplement ordonnées à la sanctification personnelle de l'apôtre, qui rejaillira ensuite sur la sanctification des âmes. D'où une certaine gêne, une division dans la vie » ²⁸.

Cette division peut et doit être dépassée. Pour cela, il faut reprendre, mais en l'approfondissant, le thème de la sanctification par l'action : la mission pastorale est devenue pour le prêtre comme le tout de sa vie et le rend solidaire de son troupeau et de ses brebis : « nous ne pouvons plus nous sauver comme si elles n'étaient pas. Nous ne pouvons nous sauver qu'en bon pasteur qui a tout fait pour sauver son troupeau avec lui » ²⁹ ; en filigrane se dessine la figure de Jésus bon Pasteur solidaire de l'humanité.

Or l'acte suprême de la solidarité pastorale est de donner sa vie pour la vie du troupeau, quand Dieu est comme contraint « de combler le Pasteur en sauvant les brebis, de pardonner aux pécheurs par égard pour le sacrifice du juste, de répandre sur tous sa grâce en raison du sacrifice d'un seul pour tous. Il accepte la mort d'un seul, mais il lui rend la vie pour un grand nombre » ³⁰.

Le prêtre non seulement se modèle sur la charité infinie du divin Pasteur, mais y participe : « Tel est l'acte fondamental, la disposition première de notre vie pastorale. C'est l'âme de notre oraison, de notre messe : nous livrer de plus en plus totalement avec le Christ Jésus pour tous ceux qui nous sont confiés » ³¹. « C'est qu'en effet

26. On sait que cette perspective, présente dans le Code (« clerici debent sanctionem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere », c. 124), a été modifiée par Vatican II (« ad illam vero perfectionem [baptismi] acquirendam peculiari ratione tenentur sacerdotes », P.O., 12) qui passe du « degré supérieur » au « titre nouveau », ce qui est très différent.

27. Dans le bulletin de la Société *Cor Unum*, L. LOCHET, *Pour une meilleure compréhension de notre vie religieuse et de nos vœux*, nov.-déc. 1949 (pp. 8-10) et févr. 1950 (pp. 24-27) ; L. LOCHET, *Essai de spiritualité pastorale et religieuse* I, juin 1952 (pp. 286-287) et II, juill. 1952 (pp. 300-301).

28. L. LOCHET, *Pour une meilleure...*, p. 8.

29. L. LOCHET, *Essai...*, p. 286.

30. *Ibid.*, p. 287.

31. *Ibid.*

la mission du pasteur est de sauver son troupeau. Or, il ne le sauve pas d'abord par les entreprises de son zèle, ses conseils, mais par le don de soi, le don total de sa vie à Dieu, en sacrifice pour son troupeau »³².

Il est dès lors possible de situer les engagements de la Société : « qu'est-ce donc que mes vœux sinon pour moi le moyen concret de réaliser ce don total ? [...] Par les trois vœux [...] se vérifie en moi le don total de l'holocauste. En vivre chaque jour c'est mourir chaque jour à moi-même, et pour le salut du monde ».

D'où la déduction : « Qui ne voit que dans cette perspective notre vie religieuse et la pratique de nos vœux sont bien dans l'axe de notre sacerdoce et de notre ministère pastoral ? Ce ne sont pas seulement des œuvres de dévotion et de sanctification personnelles ; ce sont œuvres, et des plus efficaces, de prêtre et de pasteur »³³.

Et si le vocabulaire reste religieux, la visée est très séculière. Qu'est-ce en effet qu'un prêtre séculier ? C'est celui qui exerce le sacerdoce en plein monde, non par plaisir ou par paresse, mais par vocation. Il est celui qui, par mission, reste au milieu du monde (il n'en sort pas pour y revenir, comme le religieux) pour le sauver. Or la consécration des vœux est le signe même de cet acquiescement à la volonté de salut. « Plus que d'autres, par notre consécration à Dieu, par nos vœux de religion, nous avons renoncé au péché, nous nous sommes séparés du monde pécheur [...]. Mais parce que nous sommes des pasteurs d'âmes, Dieu nous demande de rester dans le monde pécheur pour le sauver. Nous sommes livrés totalement à lui pour le salut du troupeau. [...] Chaque fois que survient cette souffrance de se sentir dans un monde livré au péché, il nous faut renouveler notre acquiescement au dessein de Dieu, à notre vocation religieuse et pastorale. [...] Telle est notre vocation : vivre séparés du monde par notre vie religieuse, et vivre dans le monde pour le sanctifier par notre apostolat et aussi par la souffrance de vivre dans un monde pécheur »³⁴.

La solidarité avec les hommes, que le prêtre, à l'instar du Verbe incarné, assume comme un élément de son être pastoral, le conduit au don total de sa vie ; mais sa vocation dans l'Institut lui fait découvrir une nouvelle dimension de ce don : l'holocauste de la vie pleinement évangélique, qui prend ainsi une forme pastorale. Le Prêtre du Cœur de Jésus estime par conséquent faire acte pastoral en prononçant les vœux de la vie évangélique.

L'auteur devait reprendre bien des idées de cette synthèse dans une conférence prononcée en 1953³⁵, où il dénonce les fausses concep-

32. L. LOCHET, *Pour une meilleure...*, p. 9.

33. *Ibid.*

34. L. LOCHET, *Essai...*, pp. 300-301.

35. Elle a été publiée, avec une autre du chanoine S. Ligier, dans une brochure intitulée *L'esprit apostolique dans la Société du Cœur de Jésus*, Durassié, 1954, 68 p. Cette brochure eut une grande influence sur l'Institut, et à la session

tions sources de difficultés : l'action apostolique perçue comme une dépense (et une perte) d'énergie, tendant de soi au naturalisme, alors qu'elle est source de vie spirituelle puisque exercice de la charité ; la vie religieuse vue seulement comme récupération et protection de la vie intérieure.

Un argument qui va prendre beaucoup de place dans la réflexion de l'Institut, c'est la définition même des instituts séculiers, qui inclut l'apostolat ³⁶ ; on peut donc en conclure que l'esprit apostolique fait partie de la vie « religieuse » d'un institut séculier : « le rayonnement apostolique n'est pas seulement une sorte de conséquence et de corollaire de notre vie religieuse, [...] il en fait nécessairement partie. [...] Y manquer, c'est manquer à l'essence même de notre vocation » ³⁷.

Semblablement la vie religieuse fait partie de la vie apostolique. Car l'apostolat n'est pas d'abord une technique, mais une mystique : il est coopération au mystérieux dessein de salut, l'action de l'apôtre est prévenue et saisie par l'action même de Dieu ; et « l'œuvre essentielle de l'apôtre, c'est d'abord de s'offrir totalement en union avec le Christ Jésus pour tous ses frères humains, afin d'obtenir de Dieu la grâce qui sauve ».

Or parmi les actes où se manifeste cette offrande totale du bon pasteur se trouve « la vie religieuse elle-même et tous les renoncements qu'elle exige. Par le triple détachement de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance, elle réalise dans notre vie les conditions du don total. [...] Ce renoncement fondamental aux fécondités charnelles, aux richesses terrestres, à nos initiatives personnelles, marque très fortement que nous attendons tout du don de Dieu. Ainsi l'oblation religieuse [...] passe au centre même de notre activité rédemptrice, si nous la vivons dans le Christ comme un mystère où le don total de nous-mêmes appelle le don de Dieu » ³⁸.

Tout cela s'unit dans une profonde symbiose où l'oblation des vœux donne à l'engagement sacerdotal une expression concrète et une garantie d'authenticité, et où le ministère pastoral oblige l'engagement religieux « à s'affirmer et à s'affermir dans le réel » ³⁹.

où ces conférences furent prononcées un tournant fut pris vers une plus grande intégration de l'apostolat et de l'esprit missionnaire dans le charisme de la Société.

36. J. Ménager commentait ainsi cette définition à la même session : « Pourquoi l'Eglise unit-elle si étroitement ces deux éléments, sinon parce que le style de vie d'un membre d'un Institut séculier comporte comme élément essentiel la tendance vers la perfection intérieure s'exprimant dans la profession extérieure de la charité apostolique ? Ainsi pour celui qui fait partie d'un institut séculier, l'apostolat est une partie intégrante de sa tendance vers la perfection » (cf. *Cor Unum*, nov. 1953, p. 26).

37. L. LOCHET, *L'esprit apostolique...*, p. 9.

38. *Ibid.*, pp. 19-20.

39. *Ibid.*, p. 23.

Ainsi les vœux ne sont plus seulement une condition préalable d'un ministère fructueux ou ce qui écarte les obstacles à l'irruption de la grâce : ils sont présentés comme une expression et un fruit de la grâce sacerdotale, comme un aboutissement possible de la charité pastorale du prêtre séculier ⁴⁰.

*
* *

L'Institut fit un pas important dans la recherche ⁴¹ lorsqu'il adopta la catégorie de consécration pour tenter de résoudre le problème étudié ; en 1957 il propose aux membres un thème de réflexion : « notre vie de consécration au service de l'Eglise », thème qui est introduit par un article doctrinal de synthèse : « Consécration sacerdotale et consécration religieuse » ⁴².

D'emblée l'accent est mis sur l'initiative de Dieu, puisque la consécration est décrite comme « un don gratuit de Dieu, une réalité spirituelle dont Dieu seul est l'auteur ; c'est Lui qui fait de nous des consacrés » (p. 21). Mais on a soin de dire que la consécration fontale est celle de l'union hypostatique où une réalité créée, l'humanité du Christ, est assumée par une Personne divine. Toute autre consécration sera participation à celle-là. Et comme l'aboutissement de la consécration du Seigneur est son Mystère pascal auquel nous participons par les sacrements, la consécration du chrétien aura une dimension sacrificielle et sacramentelle, et sera imprimée en nous par le caractère sacramentel.

A l'appel de Dieu qui consacre, correspond la réponse de l'homme qui se consacre. Dès le baptême chacun est appelé à l'engagement total et définitif de son être et de sa vie au service de Dieu et du prochain, quelles que soient les nuances qui individualisent ultérieurement ce don : par sa nature même la consécration sacerdotale appelle une réponse encore plus généreuse.

La consécration religieuse est présentée comme une forme de la consécration intérieure, de la réponse de l'homme : en ce cas, pour

40. Tout le contexte des articles cités (comme les affirmations constantes de l'Institut) montre bien qu'on ne conçoit pas les vœux comme une expression nécessaire de la grâce sacerdotale, ni à fortiori comme l'unique ; une autre recherche (qui dépasserait le cadre de cet article) serait à faire sur la place des « conseils évangéliques » dans la spiritualité chrétienne, et sacerdotale en particulier.

41. Nous ne pouvons exposer ici tous les articles publiés sur ce sujet dans le bulletin de l'Institut, ni toutes leurs nuances : nous nous limitons aux étapes essentielles.

42. L. ROUSSELOT, *Consécration sacerdotale et consécration religieuse*, dans *Cor Unum*, nov. 1957, pp. 20-30.

répondre à l'appel à la perfection, le baptisé, au lieu de se réserver une liberté permanente du choix des moyens, s'engage à tendre à la perfection dans un genre de vie approuvé par l'Eglise : « d'un autre ordre que la consécration sacramentelle, don de Dieu, et s'instaurant facultativement sur elle, la consécration religieuse est donc la réponse de l'homme homologuée par l'Eglise et ennoblie par elle au rang d'institution canonique permanente » (p. 26).

L'auteur repousse alors l'objection selon laquelle ce serait « déconsidérer » le sacerdoce que d'y « ajouter » la consécration religieuse ; car s'il est vrai qu'aucune situation ecclésiale ne comporte une plus haute exigence de perfection que le sacerdoce, à laquelle la profession des conseils n'ajoute rien, celle-ci n'en est pas moins « une forme particulière de réaliser l'idéal de perfection sacerdotale » (p. 26), forme, libre d'ailleurs, qui porte sur les moyens et non sur la fin. Aussi peut-il conclure : « La consécration religieuse d'un prêtre membre d'un institut séculier [...] est pour ce prêtre la façon concrète dont il entend répondre aux exigences de sa consécration sacerdotale et de sa vocation de clerc séculier. L'essentiel reste pour lui et d'être prêtre, et d'être consacré au ministère des âmes dans le rang d'un diocèse ; mais le moyen qui lui apparaît un appel personnel de Dieu, c'est de réaliser son idéal par la pratique des conseils évangéliques » (p. 28).

Cet article était un grand progrès : l'utilisation du concept de consécration permet de dessiner la voie de l'unité entre sacerdoce et profession des conseils ; et cette unité surtout est fortifiée par la référence à l'unique consécration du Christ. Toutefois le contenu de la consécration est peu analysé.

Une autre série d'articles⁴³ tente en 1962 d'apporter quelques précisions, qui, sans modifier la perspective essentielle, fournissent de nouveaux éclairages. Le sacrement de l'ordre est une consécration par laquelle Dieu prend possession d'un homme de telle manière qu'en lui le Christ continue d'accomplir ses gestes sauveurs ; l'utilisation de certains textes johanniques (*Jn* 10, 36 ; 17, 17-19) permet de relier dans un même mouvement consécration, mission et sanctification : c'est évidemment là l'amorce d'une réflexion qui serait très féconde.

Appel et réponse, disait-on plus haut ; ici le dialogue est nommé don et consentement : « en un sens, le sacerdoce du Christ nous possède plus que nous ne le possédons. Et il est toujours bon de nous redire que notre mouvement pour nous consacrer n'est jamais qu'un consentement à Dieu qui nous a consacrés et nous consacre toujours par un travail continu » (p. 289).

43. O. THEON, *Remarques sur la vie de consécration*, dans *Cor Unum*, oct. à déc. 1962, pp. 286-289, 305-307, 349-353.

S'agissant de la consécration par la profession des conseils, l'auteur y voit un « moyen plus complet et plus efficace de réaliser les exigences et d'épanouir les grâces de sainteté en germe dans la consécration sacerdotale ». Et il se demande si les conseils sont étrangers à la spiritualité sacerdotale : « N'y aurait-il pas — et ce pourrait être l'originalité des Instituts séculiers sacerdotaux — une recherche à faire, dans la pensée et dans la vie, pour découvrir comment les conseils évangéliques sont inscrits, à la fois comme des exigences et des grâces, dans la consécration sacerdotale ? Une sorte de 'Deviens ce que tu es', adressé à tout prêtre [...], mais qui, chez certains, pourrait prendre comme *expression* (plutôt que comme *moyen*) les vœux, traductions pratiques et reconnues des conseils évangéliques » (p. 350) ; l'article essaie de montrer d'ailleurs comment l'âme sacerdotale du Christ s'est exprimée à travers les conseils évangéliques.

Le lien plus marqué entre consécration, mission et sanctification, la consécration de soi présentée comme consentement à la consécration par Dieu, la pratique des conseils comme expression (possible) des exigences et des grâces de la consécration sacerdotale : tel nous semble l'apport principal de ce nouveau dossier.

L'intense recherche qui marque cette période exprime d'une manière diffuse deux affirmations qui ne sont plus discutées. D'une part la consécration par la profession des conseils embrasse toute la vie : on a rejeté définitivement la tentation d'imaginer la consécration sacerdotale ordonnant à une fonction sanctificatrice publique, et la consécration des vœux assumant la sainteté privée du prêtre. Et cela signifie en particulier que les vœux ont une visée apostolique, et même comportent une obligation à la vie apostolique.

D'autre part si la profession des conseils est encore appelée renoncement, ou renforcement de la recherche de sainteté, elle apparaît de plus en plus comme une réponse à la consécration sacramentelle, comme le fruit et l'expression de la consécration sacerdotale : « les vœux, pour nous, écrit le supérieur général en 1962, viennent des exigences de notre consécration sacerdotale, et c'est toute notre vie de prêtres diocésains qui doit en être l'expression »⁴⁴.

Le Chapitre de 1962 permet à l'ensemble de l'Institut d'affirmer cette position⁴⁵. « La pratique de la vie évangélique, déclare-t-il, est, de par notre vocation propre, une exigence de notre consécration sacerdotale » ; c'est en quelque sorte le dynamisme même de la grâce unique de Dieu qui conduit chacun vers le sacerdoce et fait retentir

44. L. Igonin, dans *Cor Unum*, déc. 1962, p. 323.

45. Les conclusions ont été publiées dans *Cor Unum* de juill. 1962.

au sein même de cette vocation un appel à la consécration évangélique ; cette dernière devra s'exprimer à travers la vie tout entière, en d'autres termes elle s'incarne non seulement dans la vie privée, mais aussi dans l'exercice du ministère : bien loin de le détourner de la vie sacerdotale, elle applique le prêtre à sa mission.

Le Chapitre s'essaie d'ailleurs à traduire en termes plus concrets la relation des vœux et de la vie diocésaine. L'apostolat est présenté comme la cause finale des vœux : « Nous voulons être pauvres, chastes et obéissants pour convertir davantage notre vie en apostolat », de sorte que ces vœux contribuent à rendre le prêtre plus missionnaire : « Notre souci de vie évangélique nous portera à être pleinement disponibles à toutes les orientations apostoliques de l'Eglise, aux initiatives missionnaires nécessaires à la conversion du monde et aux efforts communautaires du diocèse auquel nous appartenons » ; et d'un autre côté la consécration évangélique apparaît comme cause formelle du ministère : « notre apostolat lui-même sera marqué par la pauvreté, la chasteté et l'obéissance ».

*

* *

Le Chapitre de 1962 s'était tenu quelques semaines avant l'ouverture du Concile. Celui de 1966 sera célébré un an après sa clôture. Déjà son influence va se faire sentir, en particulier sur deux points : en premier lieu sa nette orientation vers le monde dans une intention missionnaire renforce singulièrement le souci parallèle de l'Institut ; en second lieu la doctrine du presbytérat élaborée dans *Presbyterorum Ordinis* permet de trouver un meilleur équilibre des éléments du charisme.

Les conclusions et orientations⁴⁶ s'ouvrent dans une perspective résolument missionnaire : « l'Eglise prend profondément conscience d'elle-même comme Peuple de Dieu et se définit par rapport à la mission. [...] Par sa vocation première, l'Institut est au service de la mission de l'Eglise ; c'est pourquoi il contribue à éduquer et à soutenir les dispositions personnelles et collectives qu'exige de nous cette mission » (n° 3).

L'Institut tient à réaffirmer son but plus immédiat : « être essentiellement orientés vers la vie évangélique », définie comme « participation à la vie du Christ Fils de Dieu et frère des hommes, transformant toute notre existence qui devient tout entière 'bonne nouvelle' et signe de salut aux yeux des hommes », trouvant « son accomplissement dans le Mystère Pascal » et s'exprimant « dans les béatitudes et les conseils évangéliques » (n° 15-16).

Mais c'est pour découvrir aussitôt qu'une des qualités de la vie évangélique est d'être « essentiellement missionnaire » et que réciproquement le but de la mission est de « conduire les hommes à vivre de l'Evangile » (n° 17). Progrès

46. Elles ont été publiées intégralement dans *Cor Unum* de juill. 1967.

très important : la mission n'est plus une sorte de détermination extrinsèque, surajoutée au baptême ou au sacerdoce ; être-en-mission fait partie de la nature même de l'Eglise et de toute vie chrétienne. De sorte que celui qui tend à la perfection de la vie dans le Christ ne peut que développer son aspect missionnaire. Mais réciproquement il n'est pas envoyé pour autre chose que pour conduire les hommes à vivre de ce qu'il vit lui-même. On voit combien vie évangélique et vie missionnaire sont imbriquées l'une dans l'autre, s'appelant mutuellement.

La spiritualité sacerdotale est mieux définie comme une communion « à la charité pastorale du Christ Tête présent et agissant dans le monde d'aujourd'hui » (n° 18). Or on se souvient que le Concile enseigne que les vertus évangéliques du prêtre (obéissance, continence, pauvreté) sont appelées par sa fonction même comme des expressions de la charité pastorale⁴⁷ ; rien ne pouvait mieux établir la spiritualité de l'Institut : la pratique des conseils qu'il propose jaillit bien de l'être sacerdotal même de ses membres. D'où cette forte déclaration : « C'est en prêtres qu'il nous faut vivre la vie évangélique [...], c'est pour mieux vivre cette charité [pastorale] que nous nous engageons à la vie évangélique », car « cette poursuite d'une vie sacerdotale selon l'Evangile doit faire de nous des apôtres totalement et généreusement fidèles aux exigences actuelles de la mission de l'Eglise dans le monde » (n° 18-19).

L'unification de la spiritualité est désormais bien établie. Reste à étudier la question de l'engagement propre de l'Institut. Il ne fait pas de doute qu'il s'agit d'une « consécration spéciale », comme le Concile l'enseigne à propos des instituts séculiers. A ce sujet, le Chapitre rappelle certaines affirmations antérieures : la consécration évangélique est une réponse au don de Dieu ; elle consiste dans une « offrande intérieure, qui s'exprime par l'engagement à suivre le Christ dans cette école de vie évangélique qu'est pour nous l'Institut » ; elle se rattache à la consécration baptismale et à la consécration sacerdotale et est à leur service, en exprimant les exigences par des modalités particulières.

Il faut enfin signaler une idée neuve : « l'Eglise, en acceptant cet engagement, signifie que Dieu sera fidèle à l'alliance qu'il conclut » (n° 117) ; on est ainsi ramené à deux notions capitales de la Bible : l'alliance et la fidélité.

Un commentaire autorisé des conclusions capitulaires veut préciser « le sens de notre consécration »⁴⁸. Remarquant que l'usage du terme de « consécration » est devenu si varié qu'on est obligé de se deman-

47. Décret *Presbyterorum Ordinis* : « Caritas ergo pastoralis Presbyteros urget ut, in hac communione agentes, voluntatem propriam per oboedientiam servitio Dei ac fratrum dedificent » (n° 15) ; « Perfecta et perpetua propter Regnum caelorum continentia (...) est enim signum simul et stimulus caritatis pastoralis » (n° 16) ; « aliqualis rerum communis usus, ad instar bonorum communionis quae in historia primaevae Ecclesiae extollitur, caritati pastorali optime viam tenet » (n° 17).

48. P. HAYOT, *Le sens de notre consécration*, dans *Cor Unum*, avr. 1968, pp. 39-45.

der comment s'articulent ces diverses consécérations, d'autant plus que « beaucoup de prêtres ont le sentiment qu'en ce qui regarde la consécration de leur vie au service de Dieu et des hommes, rien ne peut être ajouté à ce que leur apportent le baptême et l'ordination » (p. 40) — ce qui pourrait conduire à nier toute consécration spécifique à l'Institut —, l'auteur rappelle en premier lieu que consécration veut dire « tension constante de notre vie vers la charité parfaite ; disponibilité aussi intime et aussi totale que possible, pour le service de Dieu ; en réponse à un appel et à un don du Seigneur, offrande intérieure qui s'exprime par l'engagement à suivre le Christ dans cette école de vie évangélique qu'est pour nous l'Institut » (p. 41), et que la consécration des vœux ne peut qu'être au service de celle du baptême et du sacerdoce.

Elle est une modalité ou une expression de la réponse au don sacramentel. Baptême et ordination en effet sont d'abord un don de Dieu, mais ils exigent une réponse de qui les reçoit, réponse à des exigences déterminées par l'appel divin : dans le dynamisme de cette réponse jamais terminée, l'engagement des vœux porte sur les exigences de l'appel, mais prend une forme particulière.

S'agissant d'expliquer un engagement, on aboutit au thème de l'alliance « faite de la fidélité de Dieu, qui jamais ne fait défaut, et de la fidélité de l'homme, toujours susceptible de défaillance ». Dès lors la consécration est un engagement de fidélité, « liant en quelque sorte notre volonté à l'avance » : « n'est-ce pas cette promesse, facultative mais librement consentie, qui nous permet de dire que nous nous consacrons d'une manière particulière, à un titre spécial, au sein de l'Institut ? »

D'autre part cet engagement, quoique portant globalement sur toutes les exigences du baptême et du sacerdoce, concerne plus spécifiquement « la grâce particulière que le Seigneur nous offre et qui se trouve être en affinité profonde avec le charisme propre de l'Institut » (p. 43).

*
* *

Cinquante années de réflexions, de critiques, de tentations ont considérablement aidé l'Institut à élargir sa vision. Car c'est bien la première chose qui frappe : centrée initialement sur un engagement personnel aux trois conseils évangéliques, la Société du Cœur de Jésus a progressivement assumé toute la vie de ses membres, sans d'ailleurs que diminue en rien (au contraire !) leur relation à l'évêque, au presbyterium et au Peuple de Dieu tout entier. Désormais sa spiritualité a pris un caractère global.

On nous permettra de noter quelques points acquis sur le sujet précis auquel nous nous sommes limité : les relations entre la consécration sacerdotale et la consécration par la profession des conseils chez le prêtre diocésain.

1. La vie spirituelle du prêtre ne peut se comprendre qu'à partir de son baptême et de son ordination : ces deux sacrements sont une consécration de la personne par participation à la consécration essentielle de la personne du Christ ; cette consécration est à la fois mission (« celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde », *Jn 10, 36*) et sanctification (« je me consacre moi-même pour qu'ils soient consacrés », *Jn 17, 19*).

2. Le sacerdoce n'est pas un super-baptême, mais une participation à la fonction « capitale » du Christ Prêtre ; s'il n'exige pas « plus de » perfection ou de charité, il demande cette forme particulière d'amour qu'est la charité pastorale, par laquelle le prêtre tend à donner sa vie pour le salut de son troupeau ; mais il demande cette charité parce qu'il la donne.

3. La forme de vie évangélique que propose la Société est au service de cette spiritualité pastorale : comme le déclarait son second fondateur, elle fait « plus prêtre », mais non « plus que prêtre ». Sur la nature de ce service, il y a eu évolution : on est passé du moyen qui prépare le terrain en écartant la concupiscence, à l'expression de la charité pastorale ; l'holocauste auquel conduit cet amour du troupeau se réalise dans le don total d'une vie au Seigneur selon « les plus pures maximes de l'Evangile », pour reprendre une expression de Clorivière : car, disons-le en passant sans pouvoir nous y étendre, l'Institut tend de plus en plus à concevoir les conseils évangéliques, non comme trois vertus secondaires et annexes, mais comme la manière d'exprimer la saisie d'une vie tout entière par l'Evangile.

4. Si la perspective des conseils se trouve en toute vie sacerdotale (et en toute vie chrétienne), il y a dans la Société une vocation spécifique à un engagement sur ce point : peut-être ces deux aspects — pratique des conseils et engagement à cette pratique — ne sont-ils pas toujours suffisamment distingués. L'entrée dans l'Institut correspond à une prise de conscience de l'appel à la vie évangélique, de son sérieux, et à la décision d'y répondre : « mon sacerdoce me suffit », objectaient certains adversaires ; c'est vrai, mais le prêtre du Cœur de Jésus veut s'engager explicitement à réaliser certaines exigences qu'il a découvertes dans le contenu global de la spiritualité sacerdotale. (Il va de soi que ce charisme laisse place à d'autres charismes possibles, à d'autres formes possibles de vie sacerdotale.)

Et par conséquent c'est au sein même de sa consécration sacerdotale qu'il découvre sa vocation spécifique, qu'il peut considérer comme un mode propre de réaliser sa consécration essentielle ; et cependant elle mérite le nom de « consécration particulière », parce qu'elle est alliance nouvelle et nouvel engagement dans la fidélité.

5. Toute consécration est à la fois un appel et une réponse, un don et un consentement, un sceau et un scellé, en réalité un dynamisme où communient celui qui met et celui qui est mis en mouvement. Dans certains cas, le don de Dieu est davantage placé en évidence : on dit que la personne est consacrée par Dieu ; en d'autres, la réponse prend la place la plus importante : on dit que la personne se consacre à Dieu. Mais cela ne doit pas faire illusion : il est clair que le prêtre doit consentir à sa consécration sacerdotale ; il doit être de même bien établi que la consécration par la profession des conseils est d'abord une initiative, un don de Dieu : cela devrait suffire à faire taire tout orgueil des « consacrés ».

6. Toute la consécration du Christ aboutit au mystère pascal, acte suprême de la charité du bon Pasteur ; ceux qui participent à sa fonction de « Tête » et à sa charité pastorale sont eux aussi destinés à vivre le mystère pascal par leur vie évangélique dans le mystère de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance de Jésus : la consécration eucharistique en est pour eux le mémorial quotidien.