NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 10 1965

La sainteté du peuple de Dieu. Présentation de quelques publications récentes à la lumière de Vatican II (à suivre)

RENWART L. SJ, FISCH J.-M. SJ

p. 1023 - 1046

https://www.nrt.be/it/articoli/la-saintete-du-peuple-de-dieu-presentation-de-quelques-publications-recentes-a-la-lumiere-de-vatican-ii-a-suivre-1557

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La sainteté du peuple de Dieu

PRÉSENTATION DE QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES
À LA LUMIÈRE DE VATICAN II

La doctrine du Concile

Plus on étudie l'admirable document qu'est la Constitution *Lumen gentium* [1], plus on s'aperçoit de la place centrale qu'y occupe l'idée du peuple de Dieu. En un sens, on peut dire qu'elle est vraiment la clef du document. Car, de Dieu, ce peuple ne l'est que parce que Dieu lui-même l'appelle et le rassemble. Ce peuple qu'il fait ainsi surgir, Dieu l'appelle, dans son Fils, par la grâce de l'Esprit, à l'union avec la Bienheureuse Trinité, et donc à être parfait comme le Père céleste lui-même est parfait. Toute sainteté sera fondée sur cet appel, concrétisé au baptême, et se réalisera dans, par et pour l'Eglise. S'il y a des vocations diverses (et c'est bien le cas), leur diversité même ne se comprendra qu'à partir de cette unité qu'elle a pour but de structurer pour en faire le Corps du Christ.

Développons quelque peu ces thèmes essentiels, à la fois si neufs et si traditionnels.

LE PEUPLE DE DIEU, TOUT ENTIER APPELÉ À LA PERFECTION

« Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a voulu élever les hommes à la communion de sa vie divine ; devenus pécheurs en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur « qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création » (*Col* 1, 15). Tous ceux qu'il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (*Rm* 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, il a voulu les appeler à former la Sainte Eglise qui, annoncée en figures dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et de l'Ancienne Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effu-

1. On en trouvera le texte latin accompagné d'une traduction française (que nous utiliserons, sauf mention expresse du contraire) dans la *N.R.Th.*, 1965, p. 132-179 et 272-315. Dans toute cette première partie, les numéros entre parenthèses renvoient aux alinéas correspondants de cette Constitution.

sion de l'Esprit Saint et au terme des siècles, se consommera dans la gloire » (2).

Cette initiative divine est à l'origine de l'Incarnation (3), de l'envoi à l'Eglise de l'Esprit Saint (4), de l'appel universel à la sainteté (7, 11, 32, 39, 40, 41, 50). C'est elle aussi qui rend compte de la diversité des appels (7, 12, 32), que ce soit au sacerdoce (18, 21), sans oublier les collaborateurs laïcs de la hiérarchie (41), à la pratique des conseils (39, 42) et à la vie religieuse (43, 47) ou au rôle de simple laïc (31, 33, 34, 36). C'est pourquoi — et ici nous touchons un point d'extrême importance — tous sont appelés à la perfection, chacun selon sa voie : « Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur, tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père » (11). Cette communauté d'appel les rend tous, prêtres, religieux et laïcs, égaux en dignité « dans l'édification du Corps du Christ » (32) et dans sa justice (*ibid.*). Cette même affirmation de l'appel universel à la sainteté se retrouvera à quatre reprises dans le ch. V, « De la vocation universelle à la sainteté » (39, 40, 41, 42) : chaque fois, on y notera simultanément que l'appel divin porte sur la « plénitude de la vie chrétienne et ... la perfection de la charité » (40) et aussi que tous sont appelés « dans leur ligne propre » (39), « quel que soit leur état ou leur forme de vie » (40), chacun « selon ses propres dons et ressources ». Et c'est pourquoi « à travers les formes diverses de vie et les charges différentes, il n'y a qu'une seule sainteté cultivée par tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix pour mériter de devenir participants de sa gloire » (41).

C'est pourquoi tous ces dons seront faits aux hommes pour le bien du corps tout entier, qu'il s'agisse de la sainteté à laquelle chacun tend dans sa ligne propre « en édifiant les autres » (39), des grâces spéciales accordées par le Saint-Esprit, qui le sont toujours « pour le bien commun » (12), de la dignité et de la fonction épiscopale, appelée de façon significative « diakonia », car elle est un « véritable service » (24), autorité et pouvoir sacré n'appartenant aux Evêques « qu'en vue de l'édification en vérité et en sainteté de leur troupeau » (27). De même, les prêtres, diocésains et religieux, rattachés au corps des Evêques, sont-ils « au service du bien de l'Eglise entière » (28). Si le pouvoir des Evêques, que chacun exerce pourtant personnellement au nom du Christ, peut néanmoins être resserré en certaines limites par le Pape, c'est « en considération de l'utilité de l'Eglise ou des fidèles » (27). De même le privilège de l'exemption religieuse se justifie « pour qu'il soit mieux pourvu aux nécessités du troupeau

du Seigneur dans son ensemble ... et en considération de l'intérêt commun » (45), tandis que la révérence et l'obéissance prévue par le droit est imposée à l'égard des Evêques aux membres de ces Instituts « à cause de la nécessité, dans le travail apostolique, de l'unité et de la concorde » (45). Ces mêmes religieux, loin de devenir, par leur consécration, étrangers aux hommes ou inutiles dans la cité terrestre (46), sont un exemple stimulant pour leurs frères (13), travaillant, chacun à sa manière (43), au bien de tout le corps auquel ils « attestent d'une manière éclatante que le monde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu sans l'esprit des béatitudes » (31), fondement indispensable pour que ceux qui bâtissent la cité terrestre ne risquent point de peiner en vain (46).

L'appartenance au peuple de Dieu est scellée par le baptême et perfectionnée par la confirmation (11, 33, 44). En vertu de cette appartenance au Christ et à son Eglise, « tous les membres doivent se conformer à lui (le Christ) jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (cfr *Gal* 4, 19). C'est pourquoi nous sommes assumés dans les mystères de sa vie, configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection, en attendant de l'être à son règne » (7). Aussi « la charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui est par conséquent le don premier et le plus nécessaire. Mais pour que la charité comme un bon grain croisse dans l'âme et fructifie, chaque fidèle doit s'ouvrir volontiers à la parole de Dieu et, avec l'aide de sa grâce, mettre en œuvre sa volonté, participer fréquemment aux sacrements, surtout à l'eucharistie, et aux fonctions sacrées, s'appliquer avec persévérance à la prière, à l'abnégation de soi-même, au service actif de ses frères et à l'exercice de toutes les vertus, la charité en effet étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (cfr *Col* 3, 14 ; *Rm* 13, 10) oriente tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin » (42). C'est pourquoi à tout fidèle du Christ incombe le devoir de persévérer « dans la prière et la louange de Dieu » (11), de « s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu » (11), de tendre au royaume eschatologique (5, 6, 48) en s'inspirant des conseils évangéliques (39, 42), d'apporter au Christ son témoignage (11), qui peut devenir celui du sang (42), et de prendre en charge, pour sa part, l'expansion de la foi (42).

LES DIVERSES VOCATIONS

Il semble bien que nous ayions de la sorte fait le tour non seulement des diverses activités chrétiennes, mais encore de ce qui pourrait sembler caractéristique de certaines catégories seulement de fidèles : le témoignage de la parole et la propagation de l'Evangile ne

sont-ils pas la vocation propre des Evêques et la pratique des conseils ne caractérise-t-elle point la vie religieuse ? Après avoir mis en lumière avec tant de netteté et de vigueur la vocation commune à tous les membres du peuple de Dieu, le Concile ne pouvait éviter cette question : il l'a d'ailleurs délibérément examinée en consacrant trois chapitres de cette constitution à la hiérarchie, aux laïcs et aux religieux.

Remarquons tout de suite, avec le Concile, qu'il n'en découle nullement que le peuple de Dieu soit divisé par là en trois catégories.

Bien qu'ordonnés l'un à l'autre, le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré (10). En vertu de la constitution ou structure divine et hiérarchique de l'Eglise (43 et 44), celle-ci est formée d'une part par les pasteurs, de l'autre par les fidèles. Notons toutefois que cette division, pour nette et précise qu'elle soit, comporte cependant ce que nous pourrions appeler son « problème de frontières » : non seulement la hiérarchie comporte des clercs de rang inférieur (cfr 41), mais, par trois fois (33, 35, 41), le texte conciliaire fait allusion à des laïcs « appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat hiérarchique » et à leur « aptitude à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel » (33).

Quant à l'état de vie constitué par la profession des conseils évangéliques, il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Eglise (44) ; cet état de vie « ne se situe pas entre la condition de clerc et celle du laïc, (car) Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et l'autre condition » (43).

Au lieu d'une division tripartite (clercs, religieux, laïcs), nous nous trouvons donc devant deux divisions, dont chacune, semble-t-il, concerne l'ensemble du peuple de Dieu : d'une part on y est clerc ou simple fidèle ; de l'autre, on y est ou non appelé à l'état de vie religieuse. Si cette double division est bien faite, elle répond à un double principe qu'il nous faut maintenant essayer de dégager en tentant de cerner de plus près, d'après le document conciliaire, ce qui caractérise la hiérarchie, les laïcs et les religieux.

LA HIÉRARCHIE

Lorsque la Constitution parle des Evêques et des prêtres, une expression revient avec une insistance caractéristique : ils sont les « pasteurs du peuple de Dieu » (11, 21, 23, 28, 41, 45) et à ce titre ils « sont principalement et expressément ordonnés au ministère sacré » (31, cfr 25, 28, 41). De ce ministère, deux fonctions surtout sont mises en avant. Il y a d'abord la prédication de l'Evangile (25), car **c'est au corps des pasteurs que revient le soin d'annoncer l'Evangile**

sur toute la terre (23) [2]. C'est parce que les prêtres, « coopérateurs ... de l'ordre épiscopal » (28), « participent à leur niveau de ministère de la charge de l'unique médiateur » (*ibid.*), qu'ils sont eux aussi « consacrés pour prêcher l'Evangile ». Il en va de même, à leur degré, pour les diacres, consacrés en vue du ministère (29) ; parmi leurs « services », se trouve celui de la parole : lecture aux fidèles de la Sainte Ecriture, instruction et exhortation du peuple.

Mais un second aspect de la fonction des clercs ne peut être négligé : ils sont, par les sacrements (26), et en premier lieu par la célébration de l'Eucharistie (*ibid.*, cfr 17, 28) [3], les dispensateurs des mystères de Dieu (21).

LE LAÏCAT

La note distinctive du laïc est fort bien mise en lumière. « Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs » (31). « (Exerçant) pour leur part, dans l'Eglise et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (31), ils « sont appelés à coopérer comme des membres vivants au progrès de l'Eglise et à sa sanctification permanente » (33), apostolat auquel « tous sont appelés par le Seigneur lui-même, en vertu du baptême et de la confirmation » (33). « En effet le Seigneur désire étendre son règne également par le concours des fidèles laïcs » (36) « et les pousse inlassablement à réaliser tout bien et toute perfection » (34) selon la manière qui leur est propre. C'est pourquoi « les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même » (34), car « ils vivent au milieu du siècle... (et) à cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment » (31). Aussi « cette annonce du Christ par le témoignage de la vie et par la parole, prend (chez les laïcs) un caractère spécifique et une particulière efficacité du fait qu'elle s'accomplit dans les conditions communes du siècle » (35). Cette insertion dans le monde se réalise tout spécialement par le mariage et la famille : aussi « cet état de vie, sanctifié par un sacrement spécial, (est-il) le terrain d'exercice et l'école par excellence de l'apostolat des laïcs » (35 ; cfr 11 et 41).

2. Certes « à tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi » (17) et c'est pour cela qu'à tous les laïcs aussi « s'impose le devoir de coopérer à l'extension et au progrès du règne du Christ dans le monde » (35), mais seuls les évêques sont les « hérauts de la foi... et les docteurs authentiques, pourvus de l'autorité du Christ » (23).

3. D'après les textes conciliaires, on peut se demander si le rapport entre ces deux fonctions est le même pour les évêques et pour les simples prêtres. C'est des premiers qu'il est dit que « la prédication de l'Evangile occupe une place éminente parmi leurs charges principales » (25) tandis que, pour les simples prêtres « c'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée » (28, cfr 17). Même en tenant compte de la place si heureusement restituée à l'homélie, il y a là une nuance qu'il n'était peut-être pas sans intérêt de relever.

LA VIE RELIGIEUSE

En ce qui concerne les religieux, la doctrine du Concile demande à être vue plus en détail, à cause des discussions auxquelles a donné lieu cette partie du schéma. Notons tout d'abord que l'expression « état de perfection », objet de tant de controverses depuis des siècles, a été délibérément écartée, aussi bien lorsque l'on a traité des évêques (que cette terminologie plaçait dans l'état de « perfection acquise ») que des religieux (situés, selon ce vocabulaire, dans l'état de « perfection à acquérir ») [4].

Après avoir rappelé le rôle primordial de la charité « lien de la perfection et plénitude de la loi » (42), le Concile précise que c'est elle qui oriente tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin (*ibid.*).

Parmi ces moyens, la Constitution en signale deux qui lui paraissent à bon droit dignes d'une mention spéciale : le martyre, témoignage suprême d'amour (42), et « les multiples conseils que le Seigneur dans l'Evangile propose à l'observation de ses disciples » (*ibid.*). A qui lit attentivement ce n° 42, conclusion du chapitre sur la vocation universelle à la sainteté, il paraît évident que, de même que le martyre n'est effectivement demandé qu'à un petit nombre alors que la disposition à confesser le Christ devant les hommes est requise de tous, ainsi l'entrée effective dans l'état religieux ne sera offerte par Dieu qu'à certains, tandis que l'esprit des conseils devra animer tout chrétien.

Parmi ces multiples conseils, la Constitution en distingue spécialement trois. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'elle les cite toujours dans le même ordre : la première place revient toujours à « ce don précieux de grâce ... de la virginité ou célibat consacré ... (qui) a toujours été l'objet de la part de l'Eglise d'un honneur spécial comme signe et stimulant de la charité et comme une source particulière de fécondité spirituelle » (42, cfr 43, 46 et 48). Viennent ensuite la pauvreté (42, 43, 46, 48) et l'obéissance (42 et 43 ; non mentionnée en 46 et 48).

Cette pratique des conseils, l'Esprit Saint y pousse un grand nombre de chrétiens « soit à titre privé, soit dans une condition ou un état sanctionné par l'Eglise » (39). Dans ce dernier cas, nous avons à faire aux religieux [5], qui se caractérisent à proprement parler non

4. Une seule fois, l'expression a échappé à la vigilance des réviseurs : au n° 45, second alinéa, à propos de l'exemption, on trouve les mots « tout institut de perfection ». Il ne semble pas qu'on puisse en tirer argument.

5. Pour faire bref, et suivant en cela l'exemple du document, nous groupons sous ce vocable tous ceux que des vœux ou d'autres engagements sacrés reconnus par l'Eglise (44) lient de façon stable et officiellement reconnue à la pratique des conseils.

par la pratique des conseils (cfr le « *etiam stabiles inde vivendi formas* constituere curavit » (Ecclesia) du n° 43), mais par la stabilité de l'état de vie reconnu dans lequel ils s'engagent à les pratiquer. Ces états stables sont nombreux : érémitisme ou vie commune et multiples familles religieuses aux traditions propres, dont l'ensemble forme un précieux capital spirituel qui « profite à la fois aux membres de ces familles et au bien de tout le Corps du Christ » (43). Les avantages que présente la vie commune sont décrits comme suit : « Ces familles assurent à leurs membres les secours d'une plus grande stabilité dans leur forme de vie, d'une doctrine éprouvée pour atteindre la perfection, d'une communion fraternelle dans le combat pour le Christ, d'une liberté fortifiée par l'obéissance, afin de pouvoir remplir avec sécurité et garder fidèlement les exigences de leur profession religieuse en avançant dans la joie spirituelle sur la route de la charité » (43).

Essayons, toujours d'après le Concile, de préciser quelque peu comment l'état de vie du religieux, sans concerner « la structure hiérarchique de l'Eglise, appartient cependant inséparablement à sa vie et à sa sainteté » (44).

COMMENT CARACTÉRISER LA VIE RELIGIEUSE ?

L'état religieux fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite : ceux qui y entrent sont donc un stimulant pour leurs frères (11), car la pratique des conseils évangéliques apporte à sa façon propre (« proprio quodam modo », mal rendu par « expressément » dans la traduction française, n. 39) un lumineux témoignage et un exemple de la sainteté qui s'exprime par toutes sortes de formes en chacun de ceux qui arrivent à la charité parfaite (39). Si nous essayons, d'après le texte même de la Constitution, de préciser ce mode « propre » à la voie des conseils et à son organisation dans la vie religieuse, trois thèmes se présentent à nous :

a) l'imitation du Sauveur (et de sa sainte Mère) (42, 44, 46, 50) : non que les autres chrétiens n'aient point à imiter le Christ (cfr 2, 7, 41), mais en ce sens que ceux qui vouent la pratique des conseils veulent « suivre de plus près et manifester plus clairement l'anéantissement du Sauveur » (42), « imiter de plus près et représenter continuellement dans l'Eglise cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde » (44) et réaliser ainsi « une conformité plus grande avec la condition de virginité et de pauvreté que le Christ Seigneur a voulue pour lui-même et qu'a embrassée la Vierge sa Mère » (46, cfr 50) ;

b) la consécration au service de Dieu : fondée sur la consécration **à Dieu procurée par le baptême, la profession des conseils vise à en**

faire recueillir en plus grande abondance les fruits, en libérant l'intéressé « des surcharges (*impedimenta*) qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu » (44). Par ces engagements sacrés, le fidèle se consacre plus intimement à Dieu (44), est ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier (*ibid.*), ce que l'Eglise sanctionne non seulement par son Droit Canon, mais encore par sa liturgie qui présente la profession religieuse comme un état de consécration à Dieu (45) [6] ;

c) enfin, la manifestation de la transcendance de la grâce : bien que la dimension eschatologique soit une composante de toute vie chrétienne (5, 6, 48), « les religieux ..., en vertu de leur état, attestent d'une manière éclatante que le monde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu sans l'esprit des Béatitudes » (31). C'est pourquoi « la profession des conseils évangéliques apparaît en conséquence comme un signe qui peut et doit exercer une influence efficace sur les membres de l'Eglise dans l'accomplissement courageux des devoirs de leur vocation chrétienne » (44), car « l'état religieux qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres manifeste aussi davantage aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps, il atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la rédemption du Christ, il annonce enfin la résurrection à venir et la gloire du royaume des cieux » (44). Et c'est pourquoi, sans être « toujours directement présents aux côtés de leurs contemporains, (les religieux) leur sont présents plus profondément dans le cœur du Christ, coopérant avec eux pour que la construction de la cité terrestre ait toujours son fondement dans le Seigneur » (46).

Quel est le rapport entre ces trois thèmes ? Nulle part, croyons-nous, le Concile ne l'a explicité, bien qu'il ne paraisse pas difficile de dégager la ligne dominante de tout son exposé. A qui se rappelle en effet l'insistance mise par la Constitution sur l'appel universel à la sainteté la plus haute à laquelle chacun est appelé dans sa propre voie, et la parfaite netteté avec laquelle elle assigne comme tâche spécifique aux laïcs de travailler plus spécialement à la consécration du monde dans lequel ils sont, par vocation, plongés comme un ferment qui doit le transformer de l'intérieur, il apparaît hautement probable que le rôle caractéristique du religieux, que ses vœux dégagent davantage du monde, sera de manifester l'autre aspect de la

6. Il n'est pas sans intérêt de relever le parallélisme entre la consécration du religieux à Dieu qui « sera d'autant plus parfaite que des liens fermes et plus stables reproduiront davantage l'image du Christ uni à l'Eglise son Epouse par un lien indissoluble » (44) et le sacrement de mariage qui donne aux époux « de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Eglise » (11).

grâce chrétienne, sa dimension eschatologique ou transcendante. Plus qu'à une division tranchée, nous avons à faire à deux pôles complémentaires : transcendance et incarnation doivent se retrouver en toute vie chrétienne, qui est imitation du Verbe incarné, mais la proportion variera selon la vocation propre de chacun pour le bien de l'ensemble. Lorsque la manifestation de l'une de ces composantes sera mise en particulière lumière par des liens fermes et stables, nous aurons les deux états-types, qui constituent les deux pôles entre lesquels se situe toute vie chrétienne : d'une part le religieux à vœux solennels (44), de l'autre les époux chrétiens, image, chacun à leur façon complémentaire, de l'union indissoluble du Christ et de son Eglise. Et ceci explique aussi pourquoi ce qui caractérise chacun de ces états ne suffit pas à le décrire adéquatement : parce qu'il doit aimer ses frères, le religieux aura lui aussi à être présent au monde ; parce qu'ils doivent bâtir sur le vrai fondement, les laïcs auront eux aussi à tendre vers les réalités définitives de l'au-delà.

Mais ceci est sans doute déjà une interprétation de la Constitution conciliaire. Et il est temps, ne serait-ce que pour éprouver à leur contact nos déductions, de passer à l'examen de quelques ouvrages récents en ce domaine. Nous commencerons par ceux qui présentent la vie religieuse, pour une raison de méthode tout évidente : c'est en réaction contre certaines présentations de la vie religieuse qu'ont été écrits la plupart des ouvrages traitant de spiritualité sacerdotale ou laïque durant ces dernières années.

La place de la vie religieuse

Pour classer les ouvrages consacrés à la vie religieuse, un critère semble s'imposer : la place que leurs auteurs attribuent à celle-ci dans l'ensemble de la vie de l'Eglise.

I

Un premier groupe se dessine alors : il est constitué par ceux qui voient dans la vie religieuse la vie chrétienne type, même s'ils diffèrent plus ou moins entre eux lorsqu'il s'agit de justifier cette affirmation. Précisons tout de suite que ces auteurs, pour éviter une confusion encore trop souvent commise, rappellent nettement la distinction entre perfection personnelle et perfection des institutions : la sainteté personnelle se mesure au degré de charité avec lequel chacun aime Dieu et il se peut fort bien que des laïcs fervents ou des prêtres zélés soient plus unis à Dieu et donc plus parfaits que tels ou tels religieux ou religieuses. La question n'est pas là, car il s'agit de savoir **si, comme institution, la vie religieuse est ou non le modèle proposé**

à tout chrétien, qu'il soit appelé personnellement à le vivre ou seulement à s'en inspirer comme d'un idéal.

A la question ainsi posée, le R. P. F. SEBASTIÁN AGUILAR répond avec grande netteté par l'affirmative [7]. Emu par les attaques lancées de divers côtés contre cette prérogative de la vie religieuse, l'auteur s'est attaché à revoir le problème à la lumière de l'Ecriture, de la tradition patristique et des principes doctrinaux magistralement formulés par saint Thomas d'Aquin. Il semble que l'on puisse résumer comme suit sa pensée. Contrairement à ce qu'ont affirmé certains, il n'y a pas deux routes parallèles et distinctes pour arriver à la perfection, dont l'une serait la voie des conseils (pour les religieux), l'autre, celle des préceptes (pour tous les autres) (p. 52). La raison en est que la perfection consiste dans la charité, objet du premier commandement vécu dans toute son amplitude. Cet épanouissement total n'est possible qu'au ciel, aussi la vie chrétienne ici-bas sera d'autant plus parfaite qu'elle se rapprochera davantage, par le détachement de ce monde, de la manière de vivre qui sera la nôtre dans l'au-delà. Pour atteindre ce but, il faut certes pratiquer les commandements (nécessaires à l'épanouissement et à la sauvegarde de la charité dans son degré fondamental), mais surtout les conseils évangéliques, liés de façon plus directe et plus stricte à la perfection de la charité (p. 80). Tandis que les préceptes sont obligatoires au moins dans la mesure où ils défendent ce qui est contraire et comme extérieur au monde de la charité, l'épanouissement de celle-ci, objet des conseils, doit nécessairement être de libre choix : supprimer ce caractère libre et spontané de l'amour serait porter atteinte à son essence même (p. 95) [8].

Tout chrétien est appelé à la perfection ; la manière normale pour lui de réaliser cet appel inhérent à la vocation chrétienne sera d'adopter intégralement la pratique des conseils évangéliques (p. 100). La supériorité objective de l'état religieux en découle ; non qu'en elle seule se pratiqueraient les conseils, mais parce qu'en elle le chrétien s'oblige, de façon stable et publique, à pratiquer intégralement les conseils évangéliques fondamentaux dans le degré le plus parfait possible ici-bas (p. 101).

« La vie chrétienne est une vie d'holocauste à la Sainte Trinité, d'amour inconditionné du Christ, de préfiguration et d'annonce de la perfection céleste.

7. F. SEBASTIÁN AGUILAR, C.M.F. — *La vida de perfección en la Iglesia*. Madrid, 1963 (cfr *N.R.Th.*, 1965, p. 776-777).

8. La conception de la liberté qui se fait jour ici nous semble apparentée à celle dont s'inspirent les partisans de l'imperfection « positive ». On trouvera un exposé favorable à celle-ci dans la *N.R.Th.*, 1931, p. 21-34 (J. CREUSEN, S.J.) et les arguments de la partie adverse dans les *Recherches de Science Religieuse* 50 (1962), p. 538-545 (E. RANWEZ). Cfr aussi un exposé d'ensemble, avec rejet de cette notion, dans *Catholicisme* V, col. 1342-1346 (E. DESREUMAUX, S.J.).

En conséquence, toute vie chrétienne doit posséder ces qualités dans la mesure où elle réalise sa propre nature. La vie séculière, en tant que chrétienne, possède indubitablement ces qualités, mais elle ne parvient à les réaliser entièrement et parfaitement que lorsqu'elle se libère de tout conditionnement mondain par la pratique des conseils évangéliques[9], lorsqu'elle s'affirme comme une vie autonome, détachée des structures terrestres et supérieure à elles. Telles sont précisément les caractéristiques essentielles de la vie de perfection ; qu'elle soit active ou contemplative, une vie chrétienne est vie de perfection lorsqu'elle se libère de tous les conditionnements et de toutes les limitations que ce monde lui impose, pour se réaliser de la manière la plus totale et la plus parfaite qui lui soit possible avant d'atteindre à la pénitude céleste » (p. 54-55).

Ce serait mal comprendre notre auteur que de lui attribuer l'affirmation que la perfection chrétienne est une propriété exclusive de la vie religieuse[10]. Celle-ci toutefois non seulement jouit d'une supériorité objective sur les autres états de vie, mais surtout elle représente l'idéal vers lequel doivent regarder tous les chrétiens : ils y trouvent réalisée de façon stable et publique la pratique intégrale des conseils évangéliques essentiels ; or ceux-ci, loin d'être de purs moyens parmi d'autres, sont l'anticipation de l'état céleste.

Parmi les représentants principaux de cette tendance, nous pouvons encore ranger le R. P. CARPENTIER. On trouvera un exposé de son point de vue dans l'article « Vers une théologie de la vie religieuse », publié dans l'ouvrage collectif intitulé « *La Vie religieuse dans l'Eglise du Christ* »[11]. Nous en donnons ici l'argument. Il peut, à notre avis, se ramener aux quatre propositions suivantes :

a) *La communauté fraternelle n'est pas un moyen pour réaliser l'Eglise ; elle est un but.* « En effet, réunir les hommes, c'est le but même de la Rédemption. C'est sans doute la chose la plus difficile, c'est cependant le seul idéal de la perfection dans le Corps Mystique du Christ. » C'est pourquoi, même si « pour tel auteur, la communauté n'est qu'un moyen dont il énumère les difficultés, il faudra la réaliser malgré les difficultés » (p. 66, n. 1). Ou encore, « la communauté

9. P. 100, le P. SEBASTIÁN explique que, si l'on est empêché d'adopter intégralement leur pratique dans un institut de perfection, il reste toujours « la possibilité de se détacher intérieurement de toutes choses, de s'adonner entièrement au service de Dieu et de pratiquer cette perfection de la charité d'une manière adaptée à son propre état et à ses obligations ».

10. Le Père s'est défendu contre pareille interprétation dans un long article paru dans la *Teologia Espiritual*, 9 (1965), p. 113-146.

11. *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ* par l'Assemblée des supérieurs majeurs de Belgique. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964, 20 × 13, 416 p. ; 210 FB. — Par la multiplicité des sujets traités et le nombre des collaborateurs, ce livre présente un aspect quelque peu touffu. On regrette l'absence d'une analyse scripturaire. Parmi les contributions signalons celles du P. TROISFONTAINES (La vocation), du. P. MARIJSSE (La vie mystique) et de Dom H. DE SAINTE-MARIE (Vie religieuse et au-delà), qui, dans un bon ensemble, méritent une mention spéciale.

fraternelle n'est pas un « moyen » comportant avantages et désavantages. Elle est le Christ lui-même, à réaliser coûte que coûte en notre humanité divisée » (p. 66). C'est donc à partir d'une théologie de l'Eglise, que se développe la pensée du R. P. CARPENTIER et, plus particulièrement, à partir de la nécessité de rendre visible dans le monde l'invisible unité mystique des baptisés dans le Christ.

b) *La présence de cette communauté fraternelle dans le monde suppose un changement radical dans l'ordre social existant.* « Le peuple nouveau, écrit l'auteur, ne saurait être que l'Eglise, le Corps Mystique du Christ. Mais cette Eglise, il veut la réaliser au plus fort des aspirations évangéliques *en un ordre social tout différent de la société humaine* [12], puisqu'il espère résoudre toutes ses questions par la seule charité » (p. 65). « Il s'agit avant tout, affirme-t-il encore, d'unir les hommes socialement. »

A l'appui de cette proposition, nous trouvons deux séries de considérations ; l'une, très développée, concerne la communauté primitive de Jérusalem, l'autre, à peine esquissée, fait allusion à l'usage des biens. Parlant des sommaires des Actes des Apôtres, le R. P. CARPENTIER conclut : « Nous assistons dans ces premières pages de l'histoire de l'Eglise à l'organisation d'une communauté nouvelle, groupée autour de la fraction du pain, imprégnée de prières et surtout — car c'est là que la révolution atteint la vie réelle — entièrement fraternisée. Cette fraternité en effet n'est pas seulement un sentiment, aussi profond qu'on l'imagine, ou une vertu du cœur, mais un peuple rassemblé et uni dans le concret, obéissant à un esprit *tout à fait différent* [12] de celui de la société terrestre, qui l'environne de toutes parts, ce qui apparaît surtout dans la manière *toute différente* [12] dont il envisage la répartition des biens » (p. 45). A ce point de son raisonnement l'auteur perçoit bien que ce tableau n'a pu être saisi du dedans qu'« à la lumière d'une foi ardente qui osa affirmer réalisée une société nouvelle, conforme au message d'amour de Jésus » (*ibid.*). C'est pourquoi il estime nécessaire de considérer les textes à la lumière de cette même foi, parce que la véritable portée des événements de Jérusalem ne se comprend qu'en fonction du développement actuel de l'Eglise saisi dans cette unité de foi [13]. Quant au régime des biens,

12. C'est nous qui soulignons.

13. On s'accorde généralement pour voir dans les sommaires des Actes un appel adressé par Luc à tous les chrétiens les invitant à considérer la communauté de Jérusalem comme la norme idéale qui doit inspirer toute communauté chrétienne. Mais sur le rôle que joue le partage des biens dans cette communauté idéale, plusieurs positions se rencontrent. Ainsi P. CHRISTOPHE, dans sa thèse sur *Les devoirs moraux des riches*, formule ainsi son opinion : « La communauté des biens de l'Eglise de Jérusalem est donc la poursuite du genre de vie menée par le Christ avec ses apôtres, ou vécu par l'élite des Juifs, en particulier par la secte de Qumrân. Il n'est pas interdit de penser qu'elle ne représente pas, à elle seule, l'originalité du message du Christ. Ne témoigne-

« s'il se base uniquement sur les intérêts, (il) engendre nécessairement dans l'humanité telle qu'elle est, un égoïsme incapable d'unir les hommes » (p. 73). C'est pourquoi on peut dire, en considérant la vocation de saint Antoine, que « ce qui décide l'ermite, même s'il est seul à vivre son genre de vie, c'est de renoncer aux régimes des biens où vivent les hommes, *parce qu'il ne peut être celui de l'évangile d'amour* [12] s'il s'agit de suivre pleinement le Christ » (p. 37, n. 1).

Comme on le voit, cette proposition établit d'une part une nette distinction entre l'ordre social existant et l'ordre social issu de la révélation et d'autre part, ce qui en est d'ailleurs une conséquence, entre le régime des biens dans la société terrestre et le régime des biens propre au Peuple de Dieu. Tout ceci amènera logiquement l'auteur à fortement accentuer le rôle de la pauvreté évangélique [14].

c) *De par les circonstances, la vie religieuse réalise aujourd'hui cette communauté fraternelle.* La fin des persécutions et la paix constantinienne, telles sont les circonstances qui président à ce transfert d'idéal effectué, pour ainsi dire, entre l'Eglise tout entière et cette partie du peuple chrétien qui s'en fut au désert. Maintenant que les persécutions sont achevées, de plus en plus nombreux sont les chrétiens « qui prennent pied dans le monde profane. Tout naturellement ils s'installent ici-bas. C'est normal. Mais cela comporte une rançon. Dans la communauté comme telle et *pour l'ensemble* [12] les conditions

---

t-elle pas, au contraire, de la survivance des usages juifs à Jérusalem ?... L'Eglise de Jérusalem s'efforçait de rester fidèle à la communauté des biens. Au fur et à mesure de son élargissement, l'Eglise devait abandonner ces derniers vestiges du Judaïsme » (p. 43). Dans un article de la *Rev. des Sciences Phil. et Théol.* (1963) traitant de l'« Ascèse et vie chrétienne. Eléments concernant la vie religieuse dans le Nouveau Testament », le R. P. DENIS, O.P., conclut son travail par ces considérations : « A l'intention des chrétiens de la gentilité, Luc aura voulu donner en exemple la communauté de Jérusalem. L'attente de la parousie imminente y avait engagé plusieurs à renoncer à tous leurs biens au profit de la communauté, qui ensuite les a eus en charge. ... Les pauvres de Jérusalem que saint Paul a un tel souci de secourir... sont donc pour Luc en même temps les *anawin* des prophéties réalisées dans le christianisme et les modèles d'un usage ascétique fort prisé chez les païens, la communauté des biens » (p. 614). Plus récemment encore le P. DANIÉLOU écrit sur le même sujet dans *Evangile et monde moderne* : « Il y a donc une relation entre la communauté des biens et la pauvreté évangélique. Mais l'erreur serait de vouloir faire une fin de ce qui est seulement un moyen, et de voir dans la communauté des biens l'essence de la pauvreté évangélique, en sorte que celle-ci ne saurait exister là où celle-là ne se trouve pas. L'exemple de la première communauté chrétienne n'est aucunement probant en ce sens. En effet, loin d'être un phénomène spécifiquement chrétien, la mise en commun y apparaît au contraire comme un des traits qu'elle a le plus certainement reçus du dehors » (p. 73).

14. Parlant de la pauvreté, l'auteur distingue trois pauvretés : la *pauvreté-indigence* (état dans lequel sont réduits beaucoup d'hommes), la *pauvreté évangélique* (par laquelle on renonce à l'égoïsme des propriétés pour construire la communauté fraternelle) et la *pauvreté spirituelle* (abandon et confiance en Dieu).

qui rendaient facile la mentalité de la vie apostolique [15] disparaissent » (p. 59). Aussi un certain nombre parmi les baptisés tentent de reconstituer ces conditions dans un cadre nouveau. C'est ce qu'enseigne clairement, selon l'auteur, la vie de saint Antoine par saint Athanase. « Dans la spiritualité du Père des moines, la *sequela Christi* prenait une forme extrêmement concrète ... En dépit du paradoxe apparent, cette imitation du Christ est *essentiellement sociale* » (p. 38). « Ce qui domine c'est *manifestement* [12] l'appel au détachement des richesses, c'est le désir de retrouver la vie de la première Jérusalem, où l'accent est mis sur un certain partage des biens et dont l'ermite prend la forme la plus complète : distribuer tout » (p. 37, n. 1) [16]. Nous retrouvons donc ici les grands traits que nous avions notés plus haut : aspect social et nouvel usage des biens. Et le R. P. CARPENTIER de conclure : « Telle est la pensée de toute l'Eglise sur le monachisme naissant. Le témoignage d'Athanase à lui seul nous en est garant » (p. 40). On comprend dès lors pourquoi l'auteur attache tant d'importance à la vie de saint Antoine et à l'interprétation qu'en donne le P. Bouyer et qui confirme ces vues. Pour être complet, il faudrait noter, comme nous l'avons fait pour la première communauté de Jérusalem, que pour comprendre cette vocation et son interprétation, il convient de saisir le début de la vie religieuse à la lumière de ce qu'elle est devenue aujourd'hui. « Sans l'intelligence de la foi, le premier moine n'est qu'un « ermite » du dictionnaire : un homme seul, adonné à l'ascèse, poursuivi par la hantise de l'éloignement. A la lumière de la foi, Antoine est en route vers la communauté primitive, vers une fraternisation décisive des hommes, vers le Royaume de Jésus : comme Abraham, errant à la recherche de nouveaux pâturages, il crée le Peuple des promesses, c'est un fondateur » (p. 40).

d) *Réalisant l'Eglise, communauté fraternelle, la vie religieuse manifeste l'idéal de toute vie chrétienne.* Puisque le moine doit « se

15. Certains contesteront peut-être cette affirmation. Ainsi P. HAYOIT préfère définir la *vita apostolica* comme la vie publique du Christ continuée et prolongée par les apôtres en exécution du mandat qu'ils avaient reçu de leur Maître (*Prêtre au milieu du monde*, p. 14).

16. L'accent mis sur la pauvreté n'est pas sans soulever la question de la place de la virginité. L'auteur s'en rend confusément compte et s'en exprime à plusieurs reprises. « Quant au choix de la chasteté parfaite, il est inclus dans cet idéal de vie (vie de la première Jérusalem) et la *Vita* (de saint Antoine) en parle en décrivant l'idéal d'Antoine à ce sujet. Mais il semble une *simple conséquence* (nous soulignons). C'est ce qui explique que nous-même en exposant d'après les documents les origines de la vie religieuse, nous parlions d'abord et comme exclusivement de la donnée évangélique sociale » (p. 37, n. 1). Mais un peu plus tard sa pensée prend un tour légèrement différent : « Dans l'édification du peuple de Dieu, un autre mystère d'Agapè joue un rôle public *au moins aussi important* (nous soulignons) que le partage des biens, c'est la virginité » (p. 56). Enfin dans une dernière formulation, l'auteur écrit : « Préparée par le détachement des avoirs, la virginité est *le cœur même* (nous soulignons) du genre de vie révélé en Jésus » (p. 69).

séparer pour rester fidèle au message. on le voit tout naturellement prendre la *vita apostolica* au sens le plus poussé... Sa communauté ecclésiale réalisera l'ordre social évangélique sous sa forme la plus complète » (p. 60). La vie religieuse s'est constituée à part. « Désormais la vie apostolique existe pour ainsi dire à l'état pur » (p. 62). « Cellule d'Eglise arrivée à son plein développement » (p. 65). « la vie religieuse n'est rien d'autre que l'Evangile » (p. 63). Il s'ensuit assez naturellement que « la tâche primordiale de la vie religieuse, c'est de maintenir, au cœur de l'Eglise, la foi totale en l'ordre social nouveau de la Pentecôte, c'est de le conserver sur terre au service de tous les croyants et de toute l'humanité. *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israël* » (p. 77).

La conclusion que tout ce développement impose, c'est que la vie religieuse représente dans le monde d'aujourd'hui un modèle dont tous les chrétiens doivent s'inspirer. « A tout chrétien », en effet, « nous devons dire que s'il veut une solution valable aux problèmes des valeurs terrestres, c'est tout de même à la *sequela Christi*, telle qu'elle vit sous ses yeux avec la garantie de l'Eglise qu'il doit en demander l'inspiration » (p. 75). « Lui-même cependant ne pourrait réaliser (cet idéal) qu'en sa propre personne et, en un sens, dans son foyer : ce serait pour lui la sainteté personnelle dans l'union spirituelle avec le Corps mystique » (p. 73). Vivant dans un ordre terrestre éloigné de l'ordre évangélique, il ne pourra jamais réaliser sur terre le Peuple des Promesses « comme le Christ et l'Eglise y appellent l'état public de perfection évangélique » (*ibid.*).

Bien qu'elle ne traite pas ex professo de spiritualité, c'est encore à ce premier groupe que se rattache la plaquette de Françoise VAN DER MEERSCH (en religion Sœur MARIE-EDMOND, Auxiliatrice) intitulée : *Religieuse ... pourquoi ?* [17]. Nous nous demandons toutefois si cette présentation de la vie religieuse féminine aux jeunes n'amorce pas inconsciemment une transition vers le groupe d'auteurs que nous allons bientôt aborder [18]. Certes on y découvre des affirmations dans

17. Fr. VAN DER MEERSCH, *Religieuse... Pourquoi ?* Coll. Jalons, Je sais, Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle. Paris, Fayard, 1965, 19 × 14, 127 p., 5,75 FF.

18. C'est sans doute aussi comme un témoin de cette transition en train de se faire que l'on pourrait situer le volume *Dialogue des religieux avec le monde.* (Assemblée générale de 1964. Coll. Donum Dei, Cahiers de la Conférence religieuse canadienne, 10. Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1965, 23 × 15, 255 p., $ 3.50). Les deux exposés du P. J.-M. R. TILLARD, O.P., remarquables présentations de la vie religieuse comme « sacrement » de la présence de Dieu et « sacrement » de sa puissance, restent dans la perspective qui place les religieux, eux qui posent au cœur de leur vie l'absolu de Dieu, ce que ne font pas les laïcs (cfr p. 52), « à la fine pointe de l'Eglise » (p. 60). Par contre le P. J. GERVAIS, O.M.I., marque que rien ne distingue le religieux du laïc quant au but à poursuivre, l'un et l'autre étant aussi tenu « d'être le serviteur de Dieu au

le genre de celle-ci : « On rencontre parfois de la part des laïcs une certaine irritation devant l'état religieux présenté comme singulier et « parfait ». Il est sûr pourtant que la consécration, ce choix délibéré qui engage toute l'existence et tout l'être, donne à la pratique des conseils, comme d'ailleurs à celle des préceptes, une signification nouvelle. Entre l'état religieux et les autres, il existe comme un « seuil ». Le nier serait vider les vœux de leur substance. Que beaucoup ne soient pas sensibles à cette différence importe peu : c'est la meilleure preuve qu'ils ont une vocation laïque ! » (p. 54). Ou encore : « Ce qui est réalisé pour tous à la Résurrection, c'est cela même qui est immédiatement poursuivi et déjà atteint par la consécration religieuse » (p. 57). Mais on y lit aussi : « Chacun peut et doit se dire : 'La meilleure et la plus belle vocation est la mienne, parce qu'elle est le signe de la volonté d'amour de Dieu sur ma vie' » (p. 16), ou encore des réflexions fort intéressantes sur la complémentarité des vocations (p.ex. p. 111).

Ce qui fait surtout l'intérêt de ces pages, c'est la très grande expérience de la vie religieuse féminine et des problèmes de la vocation dont l'auteur fait preuve : très bien au courant des aspirations de la jeune fille moderne, elle sait aussi jeter sur la vie religieuse un regard lucide, qui met en lumière l'essentiel qui ne passera pas, mais n'hésite pas non plus à reconnaître avec une franchise de bon aloi les imperfections qui se retrouvent partout où des hommes sont en cause. Cette lucidité sans dénigrement est salutaire, car on la sent animée par un désir sincère de voir la vie religieuse féminine pleinement adaptée à notre temps dans la fidélité inconditionnelle à l'essentiel qui en fait la valeur.

II

Si nous passons à l'autre groupe, nous sommes dès l'abord frappés par le changement de perspective : la vie religieuse n'y apparaît plus comme le type même de la vie chrétienne, mais comme l'une des formes, indispensable et complémentaire de l'autre, de l'épanouissement de l'Eglise selon toutes ses dimensions.

---

sens le plus religieux du mot, consacré qu'il est par le caractère baptismal participé du sacerdoce de Jésus-Christ » (p. 82). On retrouve la même note dans les travaux de la commission de théologie, qui constate en outre que « la théologie de la vie religieuse... est encore à l'état embryonnaire » (p. 213). Parmi les autres communications, une mention toute spéciale nous semble devoir être accordée à celle du Chan. F. HOUTART sur le monde en changement et le problème que cela pose à l'Eglise en général et à la vie consacrée en particulier et à l'exposé du P. R. VOILLAUME sur les exigences de consécration contenues dans la vocation religieuse et notamment sur le rôle indispensable de la prière contemplative en n'importe quelle vie consacrée.

Tout à fait caractéristique de cette manière de voir est la position prise par le R. P. Karl RAHNER dans *Théologie de la vie religieuse* [19]. Pour que l'Eglise soit non seulement fruit de salut dans sa réalité cachée, mais encore signe durable et « sacrement » visible de ce même salut, il ne suffit pas de l'annonce de la Parole et de la distribution des sacrements, quelque indispensables que soient l'un et l'autre : car, de la sorte, l'Eglise n'est encore signe que de la grâce offerte. Elle doit l'être aussi de la grâce vécue, selon sa double dimension fondamentale : elle est un don qui vient d'en-haut et elle s'incarne dans notre monde pour le transformer. La « consécration du monde » sera l'œuvre propre des laïcs, la manifestation de la transcendance du don divin sera le rôle spécifique de la vie religieuse. Ce qui amène notre auteur à prendre cette position, dont il a bien conscience qu'elle s'écarte de tout un courant de spiritualité, c'est l'accord quasi unanime des Pères de Vatican II pour affirmer que tout chrétien, en vertu même de son baptême, est appelé à la perfection, qui est d'aimer Dieu et le prochain de tout son cœur et de toutes ses forces [20]. Il y a donc, pour la toute grande majorité des hommes, appel positif de Dieu à se sanctifier dans *et par* le mariage. Etant appel à être parfait comme le Père céleste lui-même est parfait, cette vocation au mariage comporte nécessairement toutes les dimensions qui sont essentielles à la perfection chrétienne, et donc aussi son aspect eschatologique et l'esprit des conseils ou des béatitudes [21].

Dans ces conditions, comment justifier la vie religieuse, d'autant qu'il n'est nullement évident, à première vue, que renoncer à l'amour humain puisse être un moyen d'aimer Dieu davantage. Pareil renoncement, comme celui des autres vœux, a été rendu possible par la venue du Christ et la situation eschatologique inaugurée par lui. Car

---

19. Cet article est paru en traduction française (que nous citerons ici) aux pages 53 à 92 de l'ouvrage collectif *Les religieux aujourd'hui et demain*, publié dans la collection *Problèmes de vie religieuse*, Paris, Ed. du Cerf, 1964, 22 × 14, 218 p. Ce volume renferme en outre plusieurs études de valeur sur la définition du religieux (Mgr HUYGHE), le problème des fins de la vie religieuse (B. BESRET, S.O.Cist.), la place des religieux dans l'apostolat (J. HAMER, O.P.), leurs rapports avec l'épiscopat (Mgr URTASUN) et le sens de l'exemption (S. KLEINER, S.O.Cist.) ainsi que d'intéressantes suggestions pour un renouveau de la vie religieuse (B. BESRET, S.O.Cist. et Mgr HUYGHE).

20. L'original de l'article, paru dans *Geist und Leben* 37 (1964), 17-37, a été écrit entre les 2e et 3e sessions du Concile, à un moment où l'accord était loin d'être réalisé sur la place et le contenu du chapitre consacré aux religieux. La quasi-unanimité sur l'appel universel à la perfection n'en prend que plus de relief.

21. Le P. RAHNER note que chaque chrétien reçoit de Dieu son propre don : face à celui-ci, le fidèle qui reconnaît que telle manière de faire est concrètement le « meilleur moyen » pour lui d'aimer Dieu et de tendre à la perfection, se trouve devant une exigence morale, même si l'autre alternative possède en soi une valeur morale positive. « Un refus explicite à l'égard de l'offre de Dieu serait refus de croissance dans la charité, et donc faute et péché » (p. 68). On comparera cette position avec celle du P. SEBASTIÁN, ci-dessus, note 8.

le renoncement à un bien n'a de sens que s'il est abandon, en vue d'un bien supérieur, d'un bien dont on se prive tout en l'appréciant à sa juste valeur. C'est précisément ce refus en pleine et exacte connaissance de cause qui donne au renoncement chrétien sa valeur significative. Non seulement il est une objectivation de la foi (ce que doit être tout acte, même le plus profane, posé par un chrétien), mais il en devient la manifestation. En face de ce don divin qu'il n'est en notre pouvoir ni d'acquérir par nos propres forces, ni de goûter pleinement dès ici-bas, notre foi pleine d'amour et d'espérance ne peut traduire son sérieux qu'en renonçant, dans la mesure où Dieu nous y appelle, aux biens de ce monde [22]. C'est pourquoi le renoncement est une composante nécessaire de toute vie chrétienne ; aussi, comme celle-ci, culmine-t-il au moment de la mort, à laquelle il donne son sens. Le propre de la vie religieuse, comme état stable et organisé, sera donc de mettre en relief, par ses renoncements, l'aspect spécifique de la foi comme assentiment à la grâce de Dieu en tant que celle-ci transcende le monde.

C'est selon cet aspect épiphanique qu'il faut comprendre la supériorité de la vie religieuse et de la virginité consacrée. On ne dira donc pas que les conseils évangéliques, comme état de vie, sont le meilleur moyen de tendre à la perfection : tout d'abord, cela n'a guère de sens de tenir à la fois qu'ils sont le meilleur moyen « en soi », alors que la plupart des chrétiens doivent dire « mais ils ne le sont pas pour moi » [25]. De plus, cette manière de parler montre bien que la perfection se réalise par des œuvres qui sont distinctes d'elle et auxquelles elle ne s'identifie pas (pas plus qu'à leur somme), mais elle traduit mal le lien qui l'unit aux œuvres dans lesquelles elle prend corps : elle suggère en effet un rapport trop extérieur [24]. C'est pourquoi le P. RAHNER propose de dire que la vie selon les conseils est tout ensemble objectivation et manifestation de la foi selon sa dimension transcendante.

Il est évident, dans cette conception de la vie religieuse, que son existence, sous des formes qui peuvent varier à l'infini, est indispen-

---

22. Le. P. RAHNER a développé ses vues sur le renoncement chrétien dans une fort belle étude, parue en traduction française sous le titre *Pour une théologie du renoncement* dans ses *Eléments de théologie spirituelle* (Coll. Christus, Essais, n° 15, Desclée De Brouwer, 1964 ; cfr *N.R.Th.*, 1965, p. 325).

23. Car ils sont positivement appelés par Dieu au mariage, qui est donc, pour eux, le moyen concret le meilleur de tendre à lui.

24. On peut se demander si nous ne touchons pas ici le vrai motif pour lequel certains auteurs, notamment le P. SEBASTIÁN (*La vida de perfección*... p. 51), refusent de considérer les conseils comme des moyens pour la perfection. Car la raison qu'ils en donnent, à savoir que les moyens devraient disparaître une fois la fin obtenue, ne paraît point pertinente : il n'est nullement de l'essence du moyen d'être transitoire, mais seulement d'être ordonné à une réalité supérieure. Ainsi la lumière de gloire sera, durant toute l'éternité, le moyen grâce auquel nous verrons Dieu face à face.

sable à la vie même de l'Eglise, tout comme lui est non moins indispensable l'existence d'un laïcat chargé de mettre en lumière l'autre dimension de la vie chrétienne. De plus, entre ces deux groupes [25], existeront de par la nature même des choses des rapports essentiels au plan le plus profond, chacun ayant pour mission, par sa vie même, de rappeler à l'autre que l'on ne peut être chrétien qu'en intégrant dans sa propre existence les deux dimensions de la vocation chrétienne.

Nous espérons avoir de la sorte résumé, sans trop l'appauvrir, la pensée du P. RAHNER et laissé pressentir ses riches résonances pour une spiritualité de la vie religieuse ainsi que ses liens intimes avec l'ensemble de la théologie. Bornons-nous à signaler deux points. Elle fonde la possibilité d'une juste appréciation de la valeur authentique de la virginité consacrée face à un mariage dans lequel on reconnaît sans crainte la plus haute réussite humaine qu'il soit donné à l'homme d'atteindre [26]. D'autre part, il nous semble évident que cette synthèse est tout entière basée sur une conception du ciel où nous ne serons pas seulement comme des anges, ne prenant ni femme ni mari (*Mt* 22, 30), mais où les cieux nouveaux et la terre nouvelle (*Ap* 21, 1) seront des réalités que notre travail ici-bas aura préparées, de façon mystérieuse certes, mais efficace [27]. C'est à pareille profondeur, plus encore

---

25. Peut-être serait-il plus exact de parler de deux « pôles d'attraction » : entre les profès des vœux solennels et les gens mariés s'étend en effet toute la gamme des états et des situations intermédiaires.

26. On trouvera sur ce thème d'excellents développements dans l'ouvrage collectif *Mariage et célibat,* paru dans la collection *Cogitatio fidei,* Paris, Ed. du Cerf, 1965, 23 × 14, 288 p., 16,50 FF. Signalons comme se rapportant plus directement au point touché ici les trois études de la deuxième partie. *Sexualité humaine et chasteté,* et tout particulièrement celle du Prof. Leonardo ANCONA sur *Perfectionnement humain et spirituel dans le mariage et dans le célibat consacré.* Mais tout l'ouvrage est à lire, notamment les deux contributions de la sixième partie sur *Le discernement des vocations* et l'échange de vues auquel elles donnèrent lieu au 3e Congrès de l'Association catholique internationale d'études médico-psychologiques, dont ce volume publie les actes.

27. On pourrait exprimer la même chose autrement en disant que cet exposé repose sur une théologie équilibrée des réalités terrestres ou encore qu'il tire les conséquences, au plan de la vie religieuse, de la redécouverte qu'a faite la théologie dogmatique de *La résurrection de Jésus, mystère de salut* (c'est le titre de l'ouvrage de F. X. DURRWELL, C.ss.R., dont la 7e édition, refondue, est parue en 1963, au Puy, chez Mappus). Ce n'est pas sans intérêt qu'on relèvera un son de cloche analogue dans une remarquable communication donnée par l'Abbé Louis LOCHET à la session nationale des directeurs de centres diocésains de vocations tenue en juillet 1964 à Arras et publiée, avec les autres conférences de cette session, dans l'ouvrage collectif *Religieuse aujourd'hui ?,* paru dans la collection *Pour les appels de notre temps,* Paris, Ed. du Centurion, 1965, 18 × 13, 250 p., 12,35 FF. On y lit, p. 117 : « On ne peut jamais séparer la mort du Christ de sa résurrection. Etre témoin de la mort du Christ sans être témoin de sa résurrection, ce serait porter un témoignage incomplet, qui ne serait pas entendu, parce qu'il n'aurait pas la puissance de l'Evangile qui est puissance du ressuscité. C'est dire que, si les trois vœux constituent le religieux comme mort au monde, ils le constituent plus encore comme vivant une vie nouvelle en ce monde : la vie du Christ ressuscité... Si les vœux ne portent plus assez témoignage et attirance dans le monde actuel, c'est parce qu'ils ont été vécus

qu'au niveau de la complémentarité, que se situe le point où les deux séries d'opinions commencent à diverger [28].

Dans une perspective analogue à celle du P. Rahner, nous trouvons le petit livre du R. P. MARTELET, *Sainteté de l'Eglise et vie religieuse* [29]. Ce qui fait la valeur de cet essai c'est qu'il se situe d'emblée au cœur même du mystère de l'Eglise, Epouse du Christ. En effet, « (la nature spirituelle de l'Eglise) contient un double aspect dont le second n'est pas toujours assez remarqué. La sainteté de l'Eglise est *don* du Christ à son Eglise, mais elle est aussi et inséparablement *réponse* de l'Eglise au Christ » (p. 15). Si le premier aspect envisage la sainteté de l'Eglise comme la présence indéfectible du Christ, malgré toutes les infidélités des hommes et s'il fonde la sainteté objective de structure, il appelle cependant le second aspect. Car le Christ aime son Eglise afin qu'elle ne vive que pour lui [30]. Le don qu'il fait de lui-même n'atteint vraiment son but qu'en suscitant la réponse d'amour pour lequel il est fait. « Plus on insiste sur la sainteté objective des structures hiérarchiques et sacramentelles de l'Eglise, plus il faut montrer que cette sainteté de moyen, indéfectiblement garantie, vise une sainteté de résultat, indéfectiblement obtenue » (p. 19). Visiblement présente dans l'Eglise, cette sainteté manifeste l'action vivifiante du Christ et permet de comprendre pourquoi l'Eglise est un sacrement. Elle est le signe fini d'un amour donné infini, le Christ. Dans cette perspective du mystère sponsal de l'Eglise, la sainteté objective exprime le mystère de l'Epoux, la sainteté de réponse celui de l'Epouse.

---

beaucoup plus comme détachement que comme participation, beaucoup plus comme mort au monde que comme germe d'une vie nouvelle en ce monde ».

28. On s'en rendra compte en comparant à l'exposé ci-dessus ces lignes du P. A. MOTTE, O.P., parues dans le même recueil *Religieuse aujourd'hui* : « Aussi bien ces vocations (celles des laïcs et des religieux), pour autant qu'elles diffèrent, sont-elles complémentaires. Les baptisés vivant dans le monde ont besoin des religieux pour que le pôle céleste de la vie exerce ici-bas une attraction plus forte et les aide à vaincre les pesanteurs terrestres. Les religieux ont besoin des baptisés pour que soient assurés les intérêts terrestres présupposés à toute l'entreprise chrétienne... » (p. 62). Le même auteur avait écrit des laïcs : « leur tâche propre ici-bas se situe au niveau de l'ordre naturel. Elle a pour objet la procréation, l'éducation, la socialisation et le progrès humain, pour autant qu'ils relèvent des énergies naturelles — part essentielle, bien qu'elle ne soit pas la plus haute, du dessein de Dieu sur l'homme » (p. 61). Quant à la vie religieuse, voici comment il la situe à l'intérieur de la vocation baptismale : « ... parce que la vocation baptismale est vocation à la sainteté, il est normal que la sainteté attire des baptisés à un genre de vie entièrement *dominé par sa recherche et structuré par ses exigences* : telle est la vie religieuse. On peut la dire *éminemment* baptismale » (p. 29 ; les soulignés sont de l'auteur).

29. G. MARTELET, S.J. — *Sainteté de l'Eglise et vie religieuse*. Toulouse. Edit. Prière et Vie, 1964, 18 × 13, 144 pp., 7,50 FF. Ce petit livre constitue une première étude des chapitres V et VI de la Constitution *Lumen Gentium*. Chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie.

30. Notons en passant l'aspect eucharistique de la sainteté de l'Eglise.

C'est dans le mystère de sainteté de l'Eglise ainsi compris que se situent deux réalités complémentaires, le sacrement de mariage et la virginité. Sans doute l'amour réciproque de l'homme et de la femme représente sacramentellement le mystère sponsal de l'Eglise. Mais il n'en reste pas moins vrai que si les époux vivent du Christ auquel leur amour et leur vie dans l'amour les fait communier, l'amour humain, que le sacrement sanctifie, est image de la réalité et non encore la réalité même. On peut donc concevoir un amour qui, sacrifiant le langage humain du désir, en évite aussi les partages et qui, renonçant ainsi à l'image humaine de la sponsalité de l'Eglise, vise la réalité que cette image représente. « De même, dira le P. MARTELET, que les époux chrétiens vivent de l'union du Christ et de l'Eglise dans la réalité quotidienne de la vie conjugale, de même la vierge chrétienne vit de l'amour préférentiel de Jésus-Christ d'une façon totale et représente à un titre singulier le mystère de l'Eglise » (p. 38).

Par le sacrifice qu'elle fait de la génération, la virginité anticipe certes le monde de la résurrection. Mais en rester là ne serait pour ainsi dire qu'affirmer l'extérieur des choses. Car le véritable prix de la virginité « ne lui vient pas de ce qu'elle dévalorise l'amour humain né du désir, mais de ce qu'elle préfère l'appel du Seigneur à l'aimer sans partage. Elle sacrifie ce qui dans la chair la soustrait à l'instance exclusive du Christ » (p. 50). Or, l'éternelle béatitude c'est d'être avec le Christ, principe et fin de toutes choses. On voit par là comment ce qui fait l'excellence de la virginité n'est autre que ce qui fait l'excellence de l'Eglise. Vivre non seulement du Christ, mais aussi pour lui.

L'auteur examine ensuite la lumière que cette doctrine jette sur la place de la vie religieuse. Une remarque s'impose dès l'abord. La vie religieuse canonise moins la virginité que la chasteté. En effet, elle n'a jamais été réservée uniquement aux vierges, mais au contraire proposée à tous ceux qui désirent suivre l'appel du Christ les engageant dans une existence continente dont le véritable motif, tout comme la virginité, est l'amour préférentiel du Christ. C'est donc cet amour exclusif animant la chasteté, tout comme il animera la pauvreté et l'obéissance, qui détermine la pratique organisée des trois conseils évangéliques. La vie religieuse rejoint ainsi la virginité et, par son être le plus intime, participe au mystère de l'Eglise. Comme la sacramentalité du mariage exige l'attention de la hiérarchie pour que l'amour humain soit le signe de l'amour du Christ et de son Eglise, ainsi la vie religieuse appelle la vigilance de l'Eglise sur la réalisation de son mystère sponsal. C'est assez dire que la vie religieuse n'existe que discernée, approuvée et contrôlée par la hiérarchie. Dirons-nous pour autant que l'amour exclusif du Christ est une spécialité de monastère ? Certes pas. Au contraire tout chrétien est appelé

à cet amour. Cependant la vie religieuse représente un chemin privilégié qui ne s'impose à certains que par vocation déterminée tout en étant une valeur exemplaire universelle. Ainsi donc « pas plus que la vie conjugale, et parce qu'elle se réfère par des voies différentes à un seul et même mystère, la vie religieuse ne peut détruire sa dépendance de la totalité de l'Eglise, qu'il s'agisse de la hiérarchie qui la discerne et la soutient dans son inspiration fondamentale, ou du peuple fidèle qu'elle doit stimuler à l'amour du Seigneur et par lequel elle est elle-même stimulée » (p. 68).

Le rôle de la vie religieuse dans l'Eglise consistera donc à rappeler aux chrétiens engagés dans leur tâche de consécration du monde la personne du Christ pour lequel ils agissent. « De cette vitalité chrétienne, la vie religieuse n'est pas la source mais la servante, et son charisme est de faire réentendre sans cesse et en se l'appliquant d'abord à soi-même, le mot de l'Evangile : « Si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on ? » (p. 122) [31].

La position de Hans Urs von BALTHASAR sur la *Théologie de l'état des conseils* [32] peut se résumer comme suit. Vie selon les conseils et vie laïque reposent sur le même fondement, l'Eglise, « sacrement primordial », qui unit les hommes au Christ. L'un et l'autre de ces états sont des fonctions de la même et unique fécondité de l'Eglise ; ils sont aussi, dans leurs rapports réciproques, les deux pôles qui assurent sa pureté et sa fécondité envers les hommes.

C'est la consécration entière et personnelle du Fils au Père [33] dans l'obéissance, la chasteté et la pauvreté qui fonde son don total de lui-même à l'Eglise. A son tour, la réponse de l'Eglise et de chacun de ses membres doit également être totale dans l'obéissance, la pauvreté et la chasteté. La fécondité de cette attitude radicale apparaît en pleine lumière dans la virginité de Marie [34]. La consécration du Christ

31. Nous nous sommes limités en ne présentant que la manière dont le P. MARTELET situait la vie religieuse dans le mystère de l'Eglise. En effet son livre contient encore des pages pénétrantes sur l'amour du Christ et le mystère de l'Esprit, sur l'origine charismatique de la vie religieuse et le mystère de la hiérarchie, sur la vie religieuse et la sanctification de toute l'Eglise.

32. C'est la première des six contributions qui constituent le recueil *Das Wagnis der Nachfolge*, édité par S. RICHTER, O.F.M., Paderborn, F. Schöningh, 1964, 22 × 14, 189 p., 11,80 DM. Les cinq autres traitent : du renouveau actuel de la vie monastique et de sa forme érémitique (Jean LECLERCQ, O.S.B.), du rôle irremplaçable de la vie contemplative dans les pays de mission (S. FRANK, O.F.M.), des Instituts séculiers et de leur développement (H. A. TIMMERMANN), de la redécouverte du monachisme par l'Eglise évangélique (S. RICHTER, O.F.M.) et de l'avenir des congrégations charitables, surtout en Allemagne (R. SVOBODA, O.S.C.). Cet ensemble est instructif et ouvre la voie à des réflexions ultérieures. — Qu'il nous soit permis de remercier ici le P. LOTHAR LIES, S.J., pour sa contribution à cette partie de notre travail.

33. *Das Wagnis*.... p. 32.

34. « Pas de compréhension de l'état des conseils sans mariologie, qui est au cœur du mystère de l'ecclésiologie » (*Ibid.*, p. 31).

à l'Eglise et de l'Eglise au Christ constitue le « mariage originel », le « sacrement primordial » : tous les états de vie dans l'Eglise, vie selon les conseils aussi bien que vie laïque, seront donc fondés sur ce sacrement primordial : tout chrétien, pour être tel, devra tendre à réaliser en lui l'esprit du Christ pauvre, chaste et obéissant.

Comme épouse *virginale* du Christ, l'Eglise est source de la virginité consacrée, comme *mère* virginale, elle est le fondement du mariage et de sa fécondité [35]. Dans son obéissance totale et exclusive au Christ, elle fonde à la fois l'obéissance religieuse et l'obéissance « dialogale » propre au laïc [36]. Comme Eglise pauvre, elle est aussi bien la base du vœu de pauvreté que la norme de la juste et saine appropriation des biens dans l'état laïc [37].

Ces deux états présentent chacun leurs dangers. Dans le monde, la possession des biens, l'amour, l'autonomie personnelle amènent facilement à l'oubli du pur esprit de l'Evangile, qui est celui du Christ. Dans la vie religieuse par contre, une certaine manière de s'orienter vers Dieu seul peut faire oublier le prochain. Aussi la vie religieuse sera-t-elle là pour conserver, pour le bien de toute l'Eglise, le « sel » de l'échelle chrétienne des valeurs, tandis que la vie laïque rappellera à tous qu'amour de Dieu et amour des hommes forment l'unique charité chrétienne. Ainsi entre ces deux pôles complémentaires les échanges seront incessants « comme s'il n'y avait pas moyen de trouver Dieu en Dieu, mais seulement en l'homme, et comme si l'homme ne pouvait se découvrir dans l'homme, mais seulement en Dieu » [38].

La reconnaissance par l'Eglise des Instituts séculiers — dont les membres ne sont, juridiquement ni des « religieux » au sens propre, ni de simples « laïcs » — montre bien qu'il ne faut pas durcir la séparation (ni l'opposition) entre les états de vie, car, estime l'auteur [39], ces Instituts, par un retour à la situation de la primitive Eglise, s'établissent à un niveau où la séparation entre laïcs et religieux n'est pas encore intervenue.

Dans cette perspective, le choix personnel sera commandé d'abord par l'entière disponibilité requise de tout chrétien en vertu même de son baptême, qui l'a fait mourir au monde pécheur et ressusciter avec le Christ à la vie nouvelle. « Comparé à cette volonté de vie

35. *Ibid.*, p. 32.

36. L'auteur insiste sur ce caractère « dialogal » de l'obéissance chrétienne, qui, à l'exemple de celle qui fut proposée au jeune homme riche de l'Evangile, est toujours « une obéissance d'homme à homme, une obéissance vraiment dialogale et vraiment incarnée, qui, en présence de deux volontés et de deux libertés, empêche toujours que l'homme, en se figurant obéir à Dieu, n'obéisse finalement qu'à lui-même » (*Ibid.*, p. 34).

37. *Ibid.*, p. 36.

38. *Ibid.*, p. 23.

39. *Ibid.*, p. 56. Sur ce point l'auteur se sépare de K. RAHNER. On trouvera les références aux articles où l'un et l'autre ont exposé leur pensée dans K. RAHNER, *Mission et grâce* II, p. 200.

chrétienne en plénitude, le choix d'un état est franchement secondaire ; la décision d'embrasser la voie des conseils évangéliques dépend alors de l'expérience d'être personnellement appelé à celle-ci (si cette vocation manquait, il serait imparfait, voire même sacrilège, de s'y introduire par force de sa propre autorité ; et il est alors catégoriquement plus parfait de choisir l'état de vie dans le monde) » [40].

(à suivre)

Eegenhoven-Louvain L. RENWART, S.J. et J. M. FISCH, S.J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean

40. *Das Wagnis...*, p. 26.