NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

110 N° 1 1988

Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique

Jean BEYER (s.j.)

p. 74 - 96

https://www.nrt.be/it/articoli/vie-consacree-et-vie-religieuse-de-vatican-ii-au-code-de-droit-canonique-22

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique

La Constitution dogmatique *Lumen gentium* consacre son chapitre VI (*LG*, 43-47) aux religieux. C'est à partir de l'élaboration de ce texte que les Pères de Vatican II ont poursuivi leur réflexion sur la vie religieuse. Le Décret *Perfectae caritatis* sur «le renouveau adapté de la vie religieuse» et le Décret *Ad gentes* sur «l'activité missionnaire de l'Église» ont apporté des éléments nouveaux, bouleversant en tel ou tel point la position admise par *LG*. Ainsi, suivant cette Constitution, les instituts séculiers se trouvent implicitement compris parmi les familles «religieuses». C'est dans *PC* qu'on trouve noté en termes exprès qu'ils s'en distinguent — précision introduite en dernière heure à la suite d'une intervention de Paul VI (*PC*, 11: «instituta saecularia, *quamvis non sint instituta religiosa*, veram *tamen* et completam...» — nous soulignons les ajouts[1]. Cette déclaration si nette obligera théologiens et canonistes, dès la fin du Concile, à revoir l'enseignement conciliaire, à l'approfondir et à le prolonger de manière à rendre justice à toute la variété des formes de vie consacrée. Aujourd'hui on peut reconnaître que les difficultés rencontrées par le Concile en quête d'une formulation heureuse de la doctrine et les recherches qu'elles suscitèrent ont ouvert la voie à une meilleure intelligence de la vie religieuse et plus généralement de la vie consacrée.

Grâce à cette évolution, il est loisible de mieux définir ce qu'il faut entendre par «vie religieuse». Ce terme est générique[2]. Il comporte le risque d'imposer une uniformisation indue à la réalité d'ins-

---

1. Sur l'histoire de ce changement et son importance, cf. J. BEYER, S.J., *De vita per consilia evangelica consecrata*, Roma, Univ. Gregor., 1969, p. 51-53; A. OBERTI, «Gli Istituti secolari nel Decreto Perfectae caritatis», dans *Secolarità e vita consacrata*, Milano, Ancora, 1966, p. 345-358.

2. Il couvre les ordres et congrégations religieuses, désignés ensemble par le terme «religiones». *Religio*, encore employé et défini dans le Code de 1917, can. 488, 1°, ne paraît plus dans le *CIC*. Ce terme, fruit de la spéculation théologique, a contribué à une uniformisation qui fut dommageable pour les instituts religieux et que la commission d'experts préparant la codification nouvelle voulut absolument éviter.

titutions largement diverses par leur charisme et leur tradition[3]. Quoi qu'il en soit, il convient d'analyser le contenu que lui donne Vatican II. Et de situer la vie religieuse dans la structure générale de l'Église[4].

Quels points méritent de retenir particulièrement l'attention? D'abord la notion de *consécration*, l'état dont il s'agit étant présenté comme «vie consacrée par la profession des conseils évangéliques» (*PC*, 1 d)[5]. À ce propos on désirera quelques éclaircissements. Par exemple, que représente cette consécration *par rapport à celle du baptême*[6]? Que désigne le terme de *«conseils évangéliques»?* De quelle manière l'engagement à les mettre en pratique constitue-t-il une consécration? Il faudra relever ici la primauté reconnue à la *charité* dans la consécration en question. Puis, en ce qui concerne celle-ci et l'interprétation des conseils, la différence entre vie religieuse et *vie consacrée séculière*[7] et la diversification des instituts suivant la variété des *charismes*. On se demandera encore comment la vie religieuse se situe *dans l'Église* ainsi qu'à l'égard du monde.

La réflexion orientée par les documents conciliaires et appliquée à ces dimensions multiples mais étroitement articulées entre elles permettra de saisir toujours plus adéquatement le sens de la vie religieuse, sa mission ecclésiale, sa portée eschatologique.

Le titre du ch. VI de LG: *«Les religieux»*

Cet intitulé correspond à l'habitude de répartir les membres de l'Église en clercs, religieux et laïcs[8]. Ainsi toutes les formes de vie

3. La notion de *charisme* est fondamentale pour le renouveau du droit de la vie consacrée. Elle s'appuie sur la doctrine de *LG*, 13 c, où on trouve son équivalent dans l'expression *propria dona*. On rencontre l'expression *donum divinum* au début du ch. VI (43 a), et dans *PC: [Ecclesia] variis donis... decorata* (1 b), puis *In tanta autem donorum varietate* (1 c).

4. Ce fut un souci des rédacteurs de *LG*, mais leur position fut trop marquée de polémique pour permettre une meilleure solution du point de vue ecclésiologique; cf. J. BEYER, «Les ordres de personnes», dans *Du Concile au Code de Droit canonique. La mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985, p. 61-65.

5. En cet endroit la formule est arrivée au terme de son élaboration. Elle sera reprise dans le schéma proposé en 1977 en vue du nouveau Code et qui nomme les «instituts de vie consacrée par la profession des conseils évangéliques». Cet intitulé, jugé trop long, sera réduit au titre «Les instituts de vie consacrée» qui figure en tête de la IIIe partie du Livre II du Code; cf. *CIC*, can. 573 § 1.

6. Ce rapport est spécialement étudié par *PC*, 5.

7. Le Code sera contraint de préciser la notion de vie consacrée religieuse afin d'en bien distinguer la vie consacrée séculière; voir *CIC*, can. 607. Malheureusement les instituts séculiers n'ont pas fait l'objet d'une description aussi synthétique; les éléments essentiels de leur concept se trouvent aux can. 710, 711, 713, 714.

8. Dans le Code de 1917, voir le can. 107 et la disposition du Livre II, qui traite successivement des clercs (can. 108-486), des religieux (can. 487-681) et des

consacrée se trouvaient rassemblées sous cette dénomination, que la commission compétente persista à maintenir contre l'avis de certains Pères, mieux informés, qui demandaient qu'on intitule le chapitre «La profession des conseils évangéliques» ou «La vie consacrée». Rien ne put faire changer le choix de la commission. Ce parti pris trouve une explication dans le fait qu'on était en réaction contre le schéma préconciliaire qui avait pour titre «Les états de perfection» et qui, à la suite de *Provida Mater Ecclesia* (*AAS* 29 [1947] 114-124), distinguait trois de ces états: celui des religieux, celui des sociétés de vie commune, celui des instituts séculiers. La notion même d'*état de perfection,* avec la distinction entre perfection «acquise» — état des évêques, auquel les prêtres auraient participé — et perfection «à acquérir» — état religieux[9] —, avait suscité pas mal de débats. Le Concile n'a jamais repris pareille distinction, en soi inexacte; il n'a retenu qu'une fois dans son vocabulaire l'expression «état de perfection».

Mais la distinction entre les trois états de perfection (à acquérir) était, elle aussi, boiteuse. Elle établissait comme modèle (*analogatum princeps,* eût dit la scolastique) la vie religieuse, dont les deux autres états ne pouvaient ou ne voulaient pas vérifier toutes les composantes, notamment l'engagement par des vœux publics, la vie commune, l'habit. Les sociétés de vie commune, sans vœux publics, avaient leur habit distinctif et, par définition, pratiquaient une forme d'existence communautaire; les instituts séculiers ne retenaient aucun de ces trois traits. Si l'on y prononçait des vœux, ceux-ci étaient «privés»[10]; la vie commune proprement dite était incompatible avec leur sécularité comme présence au monde (si tel ou tel de ces instituts connaissait

---

laïcs (can. 682-723). Il est éclairant de remarquer que cette partition ternaire a été retenue au Concile malgré la position (d'ailleurs polémique) de *LG*, 43 b et 44 d. Cf. *LG*, 31 a-b (distinguant les laïcs des «membres de l'ordre sacré et de l'état religieux»); *AG*, 19 a et 23 (où on lit *sacerdotes, religiosi, laici;* 26 b (*sacerdotes, fratres, sorores, laici*); et 38-41 (où sont mentionnés *episcopi, presbyteri, instituta religiosa, instituta saecularia, laici cooperantes*).

9. Concernant la distinction entre «état de perfection acquise» et «état de perfection à acquérir», cf. J. BEYER, *Les Instituts séculiers*, Paris, DDB, 1954, p. 176-180; ID., *De vita per consilia...* (cité note 1), p. 27-32, 295-297; p. 295, n. 1.

10. Qualification inexacte, car ces vœux étaient prononcés dans un institut approuvé par l'Église et selon les constitutions ou statuts également approuvés par elle. Assez tôt on passera de la dénomination «privés» à celle de vœux «quasi publics», «reconnus» ou «sociaux» c-à-d. émis dans une association. Du point de vue doctrinal, il semble plus exact de parler de vœux publics, tout en admettant des degrés divers de «publicité» juridique. Au plus haut degré se situeraient les vœux dits «solennels» mentionnés dans *CIC*, can. 1192 — lequel reprend telle quelle la teneur du can. 1308 du Code de 1917.

des formes de vie fraternelle avec cohabitation sous un même toit, on ne pouvait assimiler cette pratique à la vie commune des religieux); inutile de dire que le port d'un costume particulier était exclu par leur finalité: action à exercer dans le monde à la manière d'un «ferment»[11]. Leurs membres ont à s'insérer dans un milieu donné, en évitant toute singularité, voire en gardant le secret au sujet de leur engagement évangélique.

Dans *LG*, le Concile n'élargit guère les perspectives. Il ne fait qu'une rapide allusion à la vie solitaire — évoquant par là la vie érémitique des débuts (*LG*, 43 a[12]) — contre-distinguée de la vie commune; quand il parle de «diverses familles», on ne sait trop si ces dernières comprennent les solitaires[13]. Dans *PC* on distingue plus clairement: vie «dans la solitude» *ou* «familles religieuses» (*PC*, 1). Mais la confusion demeure en ce sens que tous les instituts continuent d'être compris sous le vocable de «familles religieuses»[14].

Toujours suivant la même vision, le Concile soulignait le service divin auquel se vouent les religieux (cf. *LG*, 44 a) — aspect lié aux vœux émis dans la profession: vœux solennels, puis aussi vœux simples — reconnus par Léon XIII comme introduisant à l'état religieux —, prononcés par les membres des très nombreuses congrégations qui, après la Révolution Française, ont si largement concouru au renouveau de la vie chrétienne et à l'expansion missionnaire.

Peu à peu la notion de vie religieuse, dont on perçoit toujours plus vivement l'ambiguïté, va céder le terrain à une *valeur fondamentale*: la «vie consacrée par la profession des conseils évangéliques» — cette expression de *PC* conviendra aux types les plus divers d'instituts: ordres et congrégations, sociétés de vie commune et instituts séculiers (*PC*, 1 d). L'idée de consécration s'est dégagée et affir-

---

11. Formule empruntée à *Mt 13*, 33 et *Lc 13*, 20 s. Elle est reprise dans les documents pontificaux relatifs aux instituts séculiers, dans *PC*, 11 b et dans *CIC*, can. 713 §1: «*ad instar fermenti*»; le can. 710 dit que leurs membres agissent «ad mundi sanctificationem praesertim *ab intus*».

12. Ce fut le motif pour lequel le statut d'ermite a sa place dans le Code. Dans un premier projet de canon les ermites étaient qualifiés de «religieux»; la rédaction définitive déclare qu'ils sont considérés par le droit comme voués à Dieu dans la vie consacrée s'ils satisfont à certaines conditions (can. 603 § 2).

13. La vie cartusienne est fondamentalement érémitique; cf. au sujet de la vie érémitique J. BEYER, *Vers un nouveau droit des instituts de vie consacrée*, Paris, Éd. Saint-Paul, 1978, p. 129-133.

14. Cette position sera corrigée par une intervention de Paul VI, qui situera les instituts séculiers hors du contexte des familles religieuses. A vrai dire, le chapitre VI de *LG* dans son ensemble et une grande partie des paragraphes de *PC* ne les concernent pas. Dans *PC* leur conviennent, outre le n. 11, les nn. 2, 4, 5 et 6 ainsi que, moyennant adaptation, certaines normes des nn. 18, 19, 21, 22, 24 et 25 — lesquels ne correspondent pas directement à la nature de ces instituts.

mée au cours des travaux de rédaction de *LG* (44 a: «Deo *sacratus*... divino obsequio intimius *consecratur*»; «Tanto autem perfectior erit *consecratio*»; 45 c: «Statum Deo *consecratum*»; 46 : «religiosos consecratione sua»; 46 c: «in praedicta *consecratione*»[15]). Un détail révélateur de la progression opérée: l'intitulé d'un paragraphe du ch. VI, où figurait d'abord la formule «consecratio consiliorum evangelicorum», fut changé en «aestimanda est consecratio *per* consilia evangelica». Dans *AG* (18 a), le concept est repris avec un développement lumineux: «par la consécration plus intime faite à Dieu dans l'Église, [la vie religieuse] manifeste... avec éclat et fait comprendre la *nature intime de la vocation chrétienne.*» De la sorte étaient mises en relief d'importances dimensions de la vie consacrée.

La consécration à Dieu

Comment concevoir cette consécration? *LG* en fait une première mention dans un passage particulièrement significatif, où sont nommés les vœux ou liens sacrés par lesquels le chrétien s'engage dans la pratique des conseils évangéliques qui *le livrent tout entier à Dieu pour l'ordonner au service et à l'honneur du Seigneur à un titre nouveau et particulier (LG,* 44 a: «Deo summe dilecto totaliter *mancipatur*[16]»). Le baptême l'a consacré à Dieu (*ibid.:* «Per baptismum quidem... Deo *sacratus*»); «pour pouvoir recueillir en plus grande abondance le fruit de la grâce baptismale, il veut, par la profession des conseils faite dans l'Église, se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu et *il se consacre* plus intimement au service divin[17].»

15. *LG* n'explique pas pourquoi ou comment cette consécration est liée à la profession des conseils.

16. Le terme *mancipatur* peut sembler moins heureux, pour autant qu'il évoquerait un contexte païen d'esclavage; à sa place on eût préféré *consecratur,* ou mieux *se consecrat*, expression qui décrirait mieux le caractère de la démarche personnelle d'amour où le *christifidelis* s'engage à la pratique des conseils (qu'a détaillés *LG,* 43 a). Ce qui n'empêche que saint Paul dit du Christ qu'il a pris «la forme d'esclave». Il y a là une nuance du fait de la comparaison ainsi soulignée. Les rédacteurs du can. 573 § 1 ont préféré au terme *mancipantur* le terme plus positif *dedicantur,* qui fut maintenu malgré la remarque d'un cardinal qui voulait rétablir *mancipantur.* Voir à ce sujet la 4e observation concernant le can. 503 (notre can. 573 § 1 dans le Code promulgué) dans *Communicationes* 15 (1983) 58-59.

17. Ici nous suivons la traduction du Cardinal G.-M. Garrone, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, Décrets, Déclarations,* Paris, Centurion, 1967. Il était membre de la commission théologique du Concile; il ne semble pas arrêté par les considérations de théologiens qui estimaient devoir réserver à Dieu l'acte de consacrer et donnaient donc un sens exclusif à la forme passive où le verbe *consecrare* et ses équivalents sont employés par le Concile. Nous pensons montrer plus loin pourquoi cette vision restrictive ne s'impose pas.

On ne pouvait répéter trop fréquemment le mot «consécration». Les rédacteurs des documents conciliaires recoururent à des termes équivalents: *mancipari, devoveri* (*LG*, 44 a, b); *dicare, devovere, Deo uniri, dedicatio, dedicare* (*PC*, 1, 2, 5, 9, 11, 12, 14). Cependant c'est bien le concept de consécration qui s'impose et désigne l'essentiel: consécration *par* Dieu qui appelle, consécration *à* Dieu dans la réponse à la vocation — dont le Concile atteste fortement le caractère *divin* (*LG*, 47; *PC*, 1, 5, 15, 25; cf. *CIC*, can. 574 § 2; 646 §§1 et 3; 719; 722; 735 § 3).

Consécration et appel divin

La vie religieuse, dit le Concile — parlant en réalité de toute vie consacrée —, repose sur un fondement général qui est l'action de l'Esprit (*LG*, 43 a; 44 c; 45 a; *PC*, 1 b, c; 2 a; 8 a; 14 a; 15 a). En effet ce genre de vie qui se distingue par la pratique des conseils est un don que le Seigneur fait à son Église (*LG*, 43 a). A partir de ce don se ramifient des formes soit individuelles soit collectives, en familles religieuses — nous dirions: en instituts de vie consacrée —, chacune ayant son appel spécifique, son charisme, sa mission. Les chrétiens qui s'y groupent pour vivre du même charisme participent au même don en vertu de la vocation divine. Celle-ci procède d'une élection gratuite et singulière. Dieu se réserve, se consacre spécialement la personne de son choix, lui communiquant un don particulier accordé au charisme de l'institut et à la manière dont l'appelé aura à «imiter de plus près... son genre de vie». On sait l'insistance du Concile sur la *sequela Christi* (*LG*, 42 d; 43 a; 44 c; 46 b; *PC*, 1 b, c; 2 a; 5 d; 13 a; 14 a; 25). La réponse, geste d'amour, consistera dans le don total de soi au Père, en union avec le Christ, par la force de l'Esprit. Elle inaugurera une existence toute dévouée à Dieu, plus *libre* et plus *fidèle* dans la manière de suivre le Christ vierge, pauvre, obéissant jusqu'à la mort, totalement livré au Père pour le salut du monde (*LG*, 43 a; 44 c; 46 c; *PC*, 1 b, c; 12 b) — une vie pour le Christ et son Corps, l'Église (*PC*, 1 c); «plus fervente est leur union au Christ par cette donation d'eux-mêmes qui embrasse toute leur existence, plus riche est la vie de l'Église et plus fécond son apostolat» *(ibid.)*.

La valeur de cette réponse donnée à la vocation divine justifie l'accent des recommandations qui terminent *PC* (25) et le ton de l'exhortation finale du ch. VI de *LG* (47):

> **A tous ceux qui sont appelés à la profession des conseils il appartient de veiller avec soin à persévérer dans la vocation à laquelle ils**

> ont été appelés et à exceller toujours davantage pour une plus grande sainteté de l'Église, pour la plus grande gloire de l'unique et indivisible Trinité, qui dans le Christ et par le Christ est la source et l'origine de toute sainteté.

Consécration par la profession des conseils et consécration du baptême

Le Concile a tenu à présenter la consécration des religieux comme approfondissement de la consécration baptismale, expression particulièrement significative de celle-ci et donc de la vocation chrétienne. C'est pour réaliser plus pleinement sa vocation première que le chrétien se voue à Dieu de la sorte. Aux énoncés déjà cités plus haut (*LG,* 44 a; *AG,* 18 a) on peut joindre celui-ci:

> les membres de tout institut... ont répondu à une vocation divine... ils ne vivent que pour Dieu seul. Ils ont en effet dédié entièrement leur vie à son service; et ceci constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude (*PC,* 5 a).

Il n'est pas superflu de souligner la richesse et la profondeur de cette doctrine, dont on ne retient parfois que des aspects particuliers. Le baptême fait entrer le croyant en participation de la mort et de la résurrection du Christ, qui s'est consacré lui-même «afin qu'eux aussi soient consacrés» (*Jn 17,* 19). C'est un *événement pascal,* comprenant mort au péché, renoncement au «monde», remise de soi à Dieu pour une existence vécue dans l'Esprit et vouée au service divin. Le baptême assure l'incorporation au Christ, dont la vie devient celle du fidèle (cf. *Ga 2,* 20). Autant d'aspects repris et confirmés par la consécration nouvelle que constitue l'engagement à vivre selon les conseils.

Par rapport au baptême et tout en s'inscrivant dans sa ligne, la consécration qui distingue certains chrétiens est *nouvelle, particulière,* comme leur vocation personnelle et leur charisme (*LG,* 44 a; *PC,* 5 a[18]).

On saisit plus vivement le rapport entre cette consécration et le baptême si l'on se rappelle la tradition selon laquelle «professio monastica *anticipatio mortis*». Anticipation du trépas chrétien, où le fidèle abandonne tout pour être tout à Dieu et tout retrouver en Lui en ressuscitant à la vie nouvelle dans la plénitude de l'amour. Le caractère pascal de la vie consacrée va éclairer la signification à donner aux conseils évangéliques.

---

18. Ce dernier texte très clair ne laisse pas de place à l'interprétation qui identifie à la consécration du baptême celle dont nous parlons. *AG,* 18 a encore accentué la distinction entre l'une et l'autre.

Par la profession des conseils

Nombreux sont les conseils proposés par l'Évangile. Trois d'entre eux demeurent privilégiés par la tradition. Un passage de *LG* (42 c, d) est à reprendre ici:

> La sainteté de l'Église est entretenue [nous serions tenté de dire: stimulée] spécialement par les conseils multiples que le Seigneur a proposés dans l'Évangile à l'observation des disciples. Parmi ces conseils, il y a en première place ce don précieux fait par le Père à certains de se consacrer plus facilement et sans partage du cœur à Dieu seul dans la virginité ou le célibat...
>
> L'Église se remémore l'avertissement de l'Apôtre qui provoque les fidèles... à éprouver en eux cela même qui fut dans le Christ, lequel «s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave..., se faisant obéissant jusqu'à la mort»[19] et se faisant pour nous «pauvre, de riche qu'il était»[20]. L'imitation et le témoignage de cette charité et humilité du Christ s'imposent en vérité aux disciples en permanence...

Ces rappels introduisent la considération de la vie selon les conseils, vécue dans l'Église par un grand nombre d'hommes et de femmes qui veulent «suivre de plus près et manifester plus clairement l'anéantissement du Sauveur». Cette finale du ch. V — «la vocation universelle à la sainteté dans l'Église» — marque la *transition avec le ch. VI.* Elle éclaire l'intelligence de celui-ci, qui débute par la mention des «conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance... fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur, ayant la recommandation des apôtres, des Pères, des pasteurs et docteurs de l'Église» (*LG,* 43 a).

Dans cette dernière citation, on rencontre la séquence «chasteté, pauvreté, obéissance». La tradition, qui a retenu ces trois conseils, ne fixe pas l'*ordre* dans lequel il faudrait les ranger. Le Concile use d'une grande liberté à cet égard, passant d'une suite à une autre, sans doute d'après l'accentuation préférée aux différents endroits. Le ch. V de *LG* a nommé d'abord «la virginité ou le célibat» puis évoqué le Christ obéissant et pauvre; *PC* montre le Seigneur «vierge et pauvre qui, par son obéissance jusqu'à la mort de la croix, a racheté les hommes» (*PC,* 1 c). Pareille variété s'observe, on le sait, dans les écrits des fondateurs d'instituts tant séculiers que religieux.

---

19. L'annotation renvoie à *Ph 2, 7* s. — On remarquera que les notes du ch. VI de *LG,* à la différence de celles des ch. V et VII, ne comportent pas de référence biblique (à part une allusion sans signification particulière à *Ez*). *PC* au contraire abonde en références bibliques, surtout aux nn. 1, 5-8 et 12-15.

20. Citation de 2 *Co* 8, 9 cf. *PC,* 13.

Quant à la manière dont le Concile comprend les conseils, le Décret *Presbyterorum ordinis* offre des développements importants. Sans employer le terme de «conseils» il mentionne «la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux» (16 a), «le célibat», «la virginité ou le célibat pour le Royaume des cieux», par lequel «les prêtres se consacrent au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée» (16 b: «nova et eximia ratione Christo *consecrantur*»), grâce auquel «il leur est plus facile de s'attacher à Lui sans que leur cœur soit partagé» (*ibid.*: «Ei *facilius indiviso corde* adhaerent») et qui les rend «plus libres pour se dévouer, en Lui et par Lui, au service de Dieu et des hommes» (*ibid.*: «liberius in Ipso et per Ipsum servitio Dei et hominum sese dedicant»). Ensuite est recommandé le *détachement* des biens matériels:

> Vivant dans le monde, ils doivent... savoir que selon la parole de notre Seigneur et Maître ils ne sont pas du monde. Usant donc de ce monde comme s'ils n'en usaient pas vraiment, ils arriveront à la liberté qui les délivrera de tous les soucis désordonnés et les rendra accueillants pour écouter Dieu qui leur parle à travers la vie quotidienne. Cette liberté et cet accueil font grandir le discernement spirituel, qui fait trouver l'attitude juste à l'égard du monde et des réalités terrestres (*PO,* 17 a).

La suite du paragraphe entre dans des précisions touchant les biens d'Église, leur destination et leur usage, ainsi que le patrimoine des prêtres; puis elle ajoute:

> les prêtres, n'attachant jamais leur cœur à la richesse, éviteront toute espèce de cupidité... Bien plus, ils sont invités à embrasser la *pauvreté volontaire* qui rendra plus évidente leur ressemblance avec le Christ et les fera plus disponibles au saint ministère. Le Christ en effet est devenu pauvre pour nous, lui qui était riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté. Les Apôtres, à leur tour, ont montré par leur exemple qu'il faut donner gratuitement ce que Dieu accorde gratuitement et ils ont su s'habituer à l'abondance comme au dénuement. Une certaine mise en commun des biens matériels, à l'image de la communauté de biens que vante l'histoire de la primitive Église, est une excellente voie d'accès à la charité pastorale; c'est une manière louable qui permet aux prêtres de remettre en pratique l'esprit de pauvreté conseillé par le Christ (*PO,* 17 d).

La pauvreté volontaire ici recommandée n'implique pas obligatoirement l'abandon de la propriété personnelle ou la mise en commun des avoirs. Le Concile ne précise pas de forme concrète d'exercice de cette pauvreté. Ses propos nous instruisent cependant sur la conception qu'il se fait du conseil évangélique de pauvreté; ils éclairent notre réflexion sur la pauvreté dans la vie consacrée — de façon plus proche pour ce qui regarde sa forme séculière.

Dans le Décret sur le ministère et la vie des prêtres on remarquera la place où est traitée l'*obéissance*: avant les directions concernant le célibat et la pauvreté. Étroitement liée à l'humilité, indispensable comme elle en vue du ministère, l'obéissance sacerdotale apparaît comme «cette disposition intérieure qui... fait toujours rechercher [aux prêtres] non pas leur propre volonté, mais la volonté de Celui qui les a envoyés». Elle correspond au caractère divin de l'œuvre à laquelle ils sont «appelés par l'Esprit».

> Le véritable ministre du Christ, conscient de sa propre faiblesse, travaille dans l'humilité, discernant ce qui plaît au Seigneur; enchaîné pour ainsi dire par l'Esprit, il se laisse conduire en tout par la volonté de Celui qui veut que tous les hommes soient sauvés. Cette volonté, il sait la découvrir et s'y attacher au long de la vie quotidienne, parce qu'il est humblement au service de tous ceux qui lui sont confiés par Dieu dans le cadre de la fonction reçue et des multiples événements de l'existence (*PC*, 15 a).

De l'obéissance ainsi comprise se rapproche fort celle qu'ont à vivre les membres des instituts séculiers — un point auquel nous reviendrons plus loin. Le Décret explicite le sens de la soumission attendue du prêtre à l'égard de ses supérieurs:

> Le ministère sacerdotal étant le ministère *de l'Église,* on ne peut s'en acquitter que dans la *communion hiérarchique*[21] du Corps tout entier. C'est donc la charité pastorale qui pousse les prêtres, au nom de cette communion, à consacrer leur volonté propre par l'obéissance au service de Dieu et de leurs frères, à accueillir et à exécuter en esprit de foi les ordres et les conseils du Souverain Pontife, de leurs Évêques propres et de leurs autres supérieurs... Par ce moyen... ils maintiennent et renforcent l'*indispensable unité* avec leurs frères dans le ministère et surtout avec ceux que le Seigneur a établis comme chefs visibles de l'Église; par ce moyen ils travaillent à la construction du Corps du Christ qui grandit grâce à «toutes sortes de jointures» (*PO*, 15 b).

L'obéissance ne se borne pas aux directions reçues. De par sa nature elle exige que les prêtres «proposent avec confiance leurs *initiatives*» *(ibid.).* Et le Concile la ramène à la conformité avec le Christ:

> Cette humilité, cette obéissance responsable et volontaire modèlent les prêtres à l'*image du Christ;* ils ont en eux les sentiments qui furent

21. L'expression, qui n'apparaît qu'ici dans les documents du Concile et traduit un fruit de sa réflexion, mérite d'être remarquée: «nonnisi in *communione hierarchica totius corporis*» — l'aspect hiérarchique n'étant pas limité au seul ordre épiscopal (cf. *LG*, 21 b). Ici la *communio* est présentée comme hiérarchique, c.-à-d. structurée; comme telle elle est essentielle au Corps entier. D'où la variété des sens que prend au Concile l'adjectif *hierarchicus.*

> dans le Christ Jésus: «Il s'est dépouillé lui-même en prenant la condition de serviteur...» et par cette obéissance il a vaincu et racheté la désobéissance d'Adam (*PO*, 15 c).

Cet ensemble de textes suscite diverses interrogations. On se demandera par exemple si la «virginité» est égalée au «célibat pour le Royaume». Quoi qu'il en soit, si elle veut être un don total et faire vivre le chrétien d'un amour sans partage, la donation englobera une pauvreté volontaire et une obéissance embrassées à la suite du Christ et en fidèle imitation de son exemple. Mais la question qui nous intéresse particulièrement concerne le *rapport* — de causalité? — que le Concile établit *entre la profession des conseils et la consécration à Dieu.* Les documents conciliaires attachent en somme à chacun des conseils la consécration d'une dimension de l'existence humaine, montrant dans la chasteté la totalité du don du cœur, dans l'obéissance «l'offrande totale de la volonté, comme un sacrifice... à Dieu», dans la pauvreté l'assimilation au dépouillement du Christ. C'est au Christ, à sa doctrine et davantage à son exemple, que se réfèrent les trois conseils. Leur mise en pratique assure une ressemblance plus proche avec Lui, mieux: une union plus profonde au sacrifice qu'Il fait de lui-même au Père et une emprise plus totale de son Esprit. Ne peut-on conclure que la consécration consécutive à l'appel divin — vocation à la vie consacrée ou à un ministère sacerdotal — s'accomplit du fait que, le chrétien se décidant à suivre le Christ de plus près, les trois conseils traduisent de façon privilégiée l'attitude du Seigneur? Jésus les a manifestés comme attitude de vie humaine, mais ils gardent le sens même de ce qu'Il a vécu en relation au Père, dans l'Esprit en qui s'exprime leur amour mutuel. Le Concile n'a pas explicité ce rapport qui fait des conseils une expression de la filiation divine telle qu'elle s'est manifestée dans le Christ.

En mourant Jésus a porté à son comble l'expression du don total de Lui-même; selon la volonté du Père et par la force de l'Esprit, Il a repris sa vie. Il est mort et ressuscité pour nous donner part à sa propre vie. Dans le sacrifice pascal, Il s'est consacré. C'est en communion avec ce sacrifice rendu présent par l'Eucharistie que le chrétien se consacre en faisant profession des conseils assumés comme règle de vie. Une démarche similaire est proposée au prêtre comme propre à mieux conformer son existence personnelle au sens profond de son ministère. La consigne «imitamini quod tractatis», qui figurait autrefois dans une monition de l'évêque aux ordinands, est reprise par le Concile à l'intention des prêtres: «Ils sont dès lors invités *à imiter ce qu'ils accomplissent:* célébrant le mystère de la mort du

Seigneur, ils doivent prendre soin de mortifier leurs membres en se gardant des vices et de tout autre mauvais penchant» (*PO*, 13 c). L'exhortation vaut pour tous les chrétiens, spécialement pour ceux que Dieu a appelés à garantir leur engagement baptismal par la profession des conseils.

Consécration, acte d'amour

On ne l'a peut-être pas assez remarqué: parmi les valeurs de la vie consacrée (habituellement désignée par le vocable «vie religieuse»), le Concile a eu le mérite de mettre en évidence la valeur *théologale.* Ce trait est moins voyant dans *LG* — et encore! A relire les documents conciliaires, on est frappé du relief que, dans cette forme d'existence chrétienne, ils donnent à la *charité.*

Déjà l'exhortation finale du ch. V de *LG* invite tous les fidèles à «poursuivre la perfection de leur état (*LG*, 42 e: «invitantur et tenentur»: invitation qui implique obligation), la perfection de la charité». Au début du ch. VI, les conseils évangéliques et les institutions qui en organisent la pratique (ainsi que la «doctrine éprouvée» que dispense chacune de ces familles) sont mis en rapport avec la perfection chrétienne, à laquelle les consacrés tendent en avançant «dans la joie de l'esprit sur la route de la charité» (*LG*, 43 a[22]). On voue l'observation des conseils pour se donner totalement à Dieu *aimé par-dessus tout* (*LG*, 44 a: «Deo summe dilecto totaliter mancipatur»); ces conseils libèrent des surcharges qui distrairaient d'un amour fervent *(ibid.)*; ils conduisent à la charité (*LG*, 44 b: «caritatem ad quam ducunt»[23]); leur pratique promeut de façon exceptionnelle la perfection de la charité envers Dieu et le prochain (*LG, 45 a).* «Volontairement embrassés selon la vocation personnelle de chacun, ils contribuent considérablement à la purification du cœur et à la liberté spirituelle, ils stimulent continuellement la ferveur de la charité» (*LG*, 46 b).

Ces quelques traits sont révélateurs d'une *option* nouvelle. Une doctrine courante attirait l'attention, en raison des vœux, sur la vertu de *religion.* Le Concile s'attache à la primauté de la charité comme

22. «In caritatis via *spiritu gaudentes* progrediantur». Ici *spiritu* ne désigne sûrement pas l'Esprit Saint. Le Cardinal Garrone traduit «la joie spirituelle», dans *Concile...* (cité note 17), p. 87.

23. «Per *caritatem ad quam ducunt,* Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniungunt». Cet énoncé est repris par *CIC*, can. 573 § 2. Le libellé actuel du canon résulte d'une retouche due aux experts nommés par Jean-Paul II. Le projet de 1982 portait «consilia... servanda profitentur et per *caritatis perfectionem ad quam eadem ducunt...*».

amour de Dieu et du prochain. La consécration dont il s'agit ne peut être qu'un acte d'amour, puisqu'elle engage le chrétien dans une voie de charité. La note essentielle de toute vie consacrée se ramènera à l'exercice de la charité, dont le Concile souligne fortement la *double dimension:* amour de Dieu, amour du prochain (*LG,* 45 a; 49 a; *AG,* 12 d).

Quant au Décret sur le renouveau de la vie religieuse, ses premiers mots caractérisent cet état par la recherche de la «charité parfaite» et rappellent l'enseignement de *LG* pour relier cette recherche à la doctrine et aux exemples du Christ (*PC,* 1 a; cf. *LG,* 43 a; *CIC,* can. 575). Il répète que, sur le chemin des conseils, on marche poussé par la charité qui fait vivre toujours davantage pour le Christ et pour son Corps, qui est l'Église, et œuvrer à l'extension de son Règne (*PC,* 1 c; 6 a; 8 b; 12 a; 14 a; 25).

Cette accentuation de l'aspect de charité influencera la réflexion postconciliaire. Dans la vocation, choix de Dieu, se manifeste le caractère singulier de l'amour qu'Il porte à chacun de ses enfants. La réponse humaine ne peut être un don acceptable offert au Père en réciprocité d'amour qu'associée à la consécration du Fils. Puisque la vie consacrée est spécialement axée sur le Seigneur Jésus qui l'assume dans son sacrifice, en fait une offrande agréable au Père, lui communique sa vigueur et son rayonnement, l'Eucharistie vécue et célébrée constituera son centre[24], son aliment, son lieu d'actualisation, et la croix deviendra signe glorieux de sa fécondité (*PC,* 25). C'est par la force de l'Esprit que Jésus s'est offert (*He 9,* 14). La charité qui meut les consacrés est répandue dans leurs cœurs par le même Esprit (*PC,* 1 c; 15 a), personnification subsistante de l'amour mutuel du Père et du Fils. On voit comment Jean-Paul II peut considérer l'engagement à la vie consacrée non seulement comme acte d'amour, mais comme «acte trinitaire»[25].

Du rapport de la consécration en question à la charité, la réflexion pourrait passer au *rapport* des *conseils* évangéliques *comme tels* à la même charité. Là il y aurait lieu de distinguer jusqu'à un certain point le statut de la vie consacrée séculière de celui des religieux. C'est ceux-ci qu'avaient directement en vue les rédacteurs des docu-

24. Ce trait n'est pas dégagé par les documents du Concile; il est marqué par *CIC,* can. 607 § 1 et 608.

25. Voir *Jean-Paul II aux religieuses et religieux,* éd. Petites Sœurs des Pauvres, La Tour Saint-Joseph, Saint-Pern, F 35190 Tinténiac, vol. I, 1981, p. 50, n. 41; p. 110, n. 241; vol. II, 1984, Synopse, IV, «Nature de la consécration par les conseils», p. 18; vol. III, 1986, p. 18, Synopse, V, n. 28, «Acte d'amour de caractère sponsal», p. 124, n. 159; p. 195 s., n. 304.

ments conciliaires jusqu'au moment où fut explicitement déclarée la spécificité des instituts séculiers (*PC*, 11 a; 23 b). Cette élucidation tardive permet de tenir compte de l'expérience de ces instituts pour l'interprétation des conseils. C'est sous le bénéfice de cet éclaircissement que nous allons tâcher de préciser comment la vie religieuse est apparue au Concile.

La vie religieuse dans les documents de Vatican II

Nulle part le Concile n'a tenté une description complète de cet état. En différents endroits il mentionne des éléments qui tous se vérifient, encore qu'avec des nuances variées, dans chacune des familles religieuses.

Un fait certain, c'est que la vie religieuse est née au *désert*. (On s'est réjoui de le voir rappeler à propos de la vie solitaire, dans *LG*, 43 a; *PC*, 1 b[26].) Elle garde toujours la note de renoncement ou de libération par rapport au monde et de solitude. Le Concile en explique la signification en des termes non équivoques:

> Nul ne doit penser que... les religieux deviennent étrangers aux hommes ou inutiles à la cité terrestre. Car s'ils ne sont pas toujours directement présents aux côtés de leurs contemporains, ils leur sont présents plus profondément dans le cœur du Christ, coopérant spirituellement avec eux pour que la construction de la cité terrestre ait toujours son fondement dans le Seigneur et soit orientée vers Lui, de peur que ceux qui bâtissent ne risquent de peiner en vain.
>
> C'est pourquoi le Saint Concile approuve et loue ces hommes et ces femmes, ces Frères et ces Sœurs qui, dans les monastères, les écoles et les hôpitaux, dans les missions, apportent à l'Épouse du Christ la parure d'une constante et humble fidélité à leur consécration (*LG*, 46 b-c).

On remarque qu'après les monastères sont mentionnés écoles, hôpitaux, etc. Les religieux qui se dévouent dans ce genre d'institutions sont séparés du monde selon des modalités et à des degrés qui les différencient des moines. Leurs formes de vie ne se sont d'ailleurs pas développées à partir des monastères. Pourtant, en ce qui concerne ces derniers, on connaît les écoles abbatiales, l'assistance assurée aux pauvres aux abords de l'abbaye ou du prieuré, maintes activités missionnaires, l'exercice de charges pastorales, autant de services par lesquels les familles monastiques ont rejoint de plus en plus la société de leur temps — cela tout en maintenant dans leur style de vie les composantes essentielles de la tradition du désert: silence,

---

26. Voir *supra*, note 12.

solitude, prière, sobriété en toute chose — une séparation du monde qui facilite la recherche de Dieu seul et sa rencontre dans la contemplation.

A lire en particulier les alinéas que nous venons de citer, on saisit que les consacrés dont parle le ch. VI de *LG* ne sauraient être les membres des *instituts séculiers.* Ceux-ci vivent en plein monde: cette position détermine la manière dont ils tendront, eux aussi, à la perfection de la charité. La vie consacrée telle qu'ils la vivent est l'âme de cet apostolat de présence qui se fait «dans le monde», comme «du sein du monde», par les moyens qu'il offre (*PC,* 11 a), en toute espèce d'activité professionnelle et de contexte social. Chacun des membres de ces instituts demeure dans son milieu familial, social, professionnel ou en tout autre lieu où par vocation il doit s'insérer librement pour mener son existence consacrée (*ibid.; CIC,* can. 714), y devenir levain dans la pâte (*PC,* 11 b; *CIC,* can. 713 § 1) — à la faveur de cette discrétion qui parfois couvre du secret la consécration faite à Dieu en vue du salut du monde (*PC,* 11 a[27]).

Pour le Concile, la vie religieuse conserve donc les traits majeurs de ses origines: la recherche de Dieu seul, la séparation du monde, dans une communauté où se pratiquent la mise en commun des biens, l'obéissance régulière à un supérieur, un partage fraternel de l'existence, telle ou telle forme d'apostolat exercée éventuellement hors de la maison religieuse où cependant le religieux garde son centre de vie et de recueillement. Le Concile a pourtant ajouté que pour les instituts voués aux œuvres d'apostolat l'*action apostolique* appartient à la *nature* de la vie religieuse (*PC,* 8) — assertion introduite à la suite d'une intervention assez vive de la part des instituts intéressés[28].

Les développements historiques de l'institution religieuse ne sauraient altérer la signification du témoignage spécifique que l'Église en attend et qui illustre en particulier le *caractère eschatologique* de la vocation chrétienne, thème du ch. VII de *LG*. Cette Constitution le rappelle dans un passage important du ch. VI (auquel certains critiques ont trouvé un accent trop «monastique»):

---

27. Ce texte s'inspire de la définition donnée de cette consécration par Pie XII dans *Primo feliciter,* n. V.

28. A ce sujet, on connaît la démarche du R.P.N. Calmels, O.Praem. et du R.P. van Kerckhoven, M.S.C.; textes dans *De vita per consilia...* (cité note 1), p. 47 s. et 94 s.; cf., concernant la discussion conciliaire et la codification, *Vers un nouveau droit...* (cité note 13), p. 134-237, 333-345.

> La profession des conseils évangéliques est un signe[29] qui peut et doit exercer une influence efficace sur tous les membres de l'Église. En effet, comme le peuple de Dieu n'a pas ici-bas de cité permanente, mais est en quête de la cité future, 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 (*LG*, 44 c).

Ici encore apparaît la différence entre la vocation religieuse et celle des instituts séculiers. La sécularité comporte le poids de certaines charges terrestres. Dans l'exercice même de celles-ci devront transparaître les valeurs éternelles et rayonner la vie nouvelle qui est présente dans les consacrés. C'est au contact immédiat des gens du monde que se déploie la double dimension de leur charité.

Ainsi l'ensemble des énoncés du ch. VI de *LG* demande une clé de lecture différente selon qu'on les applique à une vie religieuse qui se veut fidèle à son inspiration originelle ou bien à un institut séculier, dont les membres agissent en plein monde (*PO*, 17 a : « *in medio mundo* » à la manière d'un ferment « pour la force de l'Église et sa croissance » (*PC*, 11 b[30]). Cette différenciation nous invite à nous interroger sur ce qui constituerait l'essentiel des conseils évangéliques.

Sens et portée des conseils évangéliques

Si la consécration de vie — religieuse ou séculière — est un acte d'amour accordé à l'amour du Verbe Incarné se donnant au Père dans le mouvement de l'Esprit, on situera volontiers les conseils dans ce dynamisme trinitaire. On aura par ailleurs remarqué que chacun des trois conseils implique en quelque manière les deux autres — un peu comme chacun des angles d'un triangle — de sorte qu'en faisceau ils dessinent l'attitude unique du Christ : filiale envers son Père et du même coup fraternelle à l'égard des hommes. La pauvreté est essentiellement désappropriation sans réserve, partage total par amour — vécue par le Fils de Dieu fait homme, elle incarne la dispo-

29. À un moment donné l'idée de « signe » prit pour certains milieux un tel relief que les supérieurs religieux tinrent à rappeler avec force que pour « faire signe » il faut avant tout *être* ce qu'on entend signifier.

30. C'est un élément ecclésial important que le Concile a désigné en faisant terminer la phrase par ces mots *ad robur et incrementum Corporis Christi.* Le texte mériterait une réflexion approfondie en vue d'une meilleure intelligence de la présence au monde et de l'action à partir du monde dont il s'agit.

sition qui lui permet de dire: «Tout ce qui à Moi est à Toi», tout comme le Père le lui dit, sa paternité consistant dans la communication de tout ce qu'Il est. La même attitude de don sans réserve, en pleine transparence, s'exprime dans l'amour virginal de Jésus. Et dans l'adhésion de son vouloir au dessein du Père: obéissance jusqu'à la mort de la croix.

Dans la Personne de l'Esprit s'exprime l'amour, le don mutuel du Père et du Fils. C'est Lui qui nous communiquera cet amour, devenant le «don de ce don». En Lui nous pouvons, comme Jésus, dire «Abba». Venant en nous, Il nous fait enfants dans le Fils et nous donne l'assurance de l'être.

Les conseils concourent à modeler notre existence, en ses différentes dimensions, sur la vie trinitaire dans laquelle la grâce nous insère, puisque leur esprit — et leur pratique pour qui s'y trouve appelé — assimilent les chrétiens au mode de vie choisi par le Verbe fait chair.

Il semble avantageux de reprendre sous un tel éclairage la considération de ce que la traduction des conseils par l'institution religieuse a été dans l'histoire et demeure aujourd'hui. Ainsi l'on remarquera la note communautaire qui la caractérise en général. C'est en communauté que le religieux vit la pauvreté comme abandon de toute propriété («sine proprio», écrit saint François), partage fraternel, dépendance dans l'usage des choses. L'organisation de la vie religieuse favorise l'attention du cœur que demande l'exclusivité d'amour supposée par la chasteté consacrée; en la vouant les religieux se disposent à ne chercher que Dieu et à L'aimer dans les hommes qu'Il leur confie — comme Il les a donnés à son Fils: Jésus, qui les a reçus comme siens, les ramène au Père. Dépendance dans l'amour encore et surtout par l'obéissance religieuse, exercée dans la foi, selon des modalités variables d'un type à un autre d'institut: docilité du disciple à l'égard du maître spirituel (rapport qui fut le premier, au désert, et demeure essentiel); subordination à l'abbé qui dirige la communauté des frères, au sein de laquelle intervient une dépendance mutuelle; dépendance et fidélité dans l'accomplissement des tâches et services internes et tout autant dans les formes diverses d'activité apostolique — même les plus proches du travail professionnel des laïcs, les plus semblables à l'aide mutuelle qu'ils organisent entre eux: enseignement, soins de santé, assistance aux handicapés, secours aux indigents, soutien des personnes délaissées... Dans la société civile la plus avancée, la vie et l'action des religieux révéleront par le radicalisme de leurs attitudes chrétiennes les valeurs transcendantes et porteront **le signe de la vie nouvelle animant le Corps du Christ.**

Pour l'institut séculier, la pauvreté n'impliquera pas la renonciation aux avoirs, mais un usage détaché des biens — détachement maintenu là même où le travail s'applique à développer ces biens et à les faire fructifier. Cela par attachement à Dieu qu'on veut aimer par-dessus tout dans la présence immédiate aux hommes, transcrivant l'Évangile dans les occupations les plus communes et disposant discrètement les âmes à en accueillir l'annonce; dans une obéissance à Dieu consistant en disponibilité aux requêtes du devoir d'état et aux appels des circonstances, en fidélité aux normes qui dessinent la physionomie propre de l'institut et précisent sa manière de reproduire la vie cachée de Jésus à Nazareth.

A relire les textes où le Concile esquisse une manière de vivre les conseils *in medio mundo,* on comprend pourquoi les instituts séculiers y ont reconnu, mieux que dans les formulations de *LG* et de *PC* adressées aux religieux, les traits communs à leurs *charismes.*

Charismes et conseils

On n'a plus à démontrer quelle attention mérite l'aspect charismatique de la vie consacrée. La théologie a remis en honneur la considération des charismes qui contribuent à situer dans le mystère du Christ et de l'Église les différents états et vocations. Charisme *individuel* chez l'ermite, la vierge consacrée dans le monde, la veuve assumant sa condition dans l'union au Seigneur et la fidélité à son époux disparu. Charisme *collectif,* plus ou moins spécifié, dans les groupements que constituent les ordres, les congrégations, les sociétés de vie apostolique, les instituts séculiers, les «formes nouvelles de vie consacrée» (*CIC,* can. 605), les mouvements ecclésiaux[31], les unions de prêtres diocésains qui font leur l'idéal tracé par le Concile... Le respect du charisme garantit l'identité du groupe intéressé, l'authenticité de l'esprit qui l'anime. C'est en effet le charisme qui fonde la valeur des engagements contractés selon les lois d'un institut.

La vie consacrée appartient à titre spécial au mystère de l'Église (cf. *LG,* 44 d). A travers les divers types d'instituts, l'Église présente aux croyants et aux autres une image du Christ en prière, prêchant aux foules, bénissant et guérissant, convertissant les pécheurs... L'énumération qui figure dans *LG* (46 c[32]) n'a pas pris en compte les instituts séculiers. A leur sujet il conviendrait d'évoquer la vie «com-

31. Au sujet des «mouvements ecclésiaux» déjà très nombreux, cf. J. BEYER, *Istituti secolari e movimenti ecclesiali,* dans *Aggiornamenti sociali* 34 (1983) 181-200.

32. Typologie déjà esquissée dans *LG,* 44 b; elle sera développé dans *PC,* 7, 8, 11; elle trouve sa meilleure expression dans *CIC,* can. 577.

mune» et laborieuse si longtemps menée par Jésus à Nazareth. Les multiples formes de vie consacrée manifestent les différents aspects de la mission du Christ et de la vie de l'Église (*AG*, 18 c). Le plein développement d'une Église locale demande qu'y soient représentées les grandes catégories d'institutions, y compris celle des contemplatifs (*AG*, 18 d). Le charisme d'un institut sera d'autant plus riche qu'il actualise mieux la vie du Seigneur dans son Corps.

Le charisme d'un institut se déchiffre dans les intentions du fondateur, exprimées par sa vie — ce fut le cas pour saint Bruno — ou formulées d'ordinaire dans la règle et les normes de vie qu'il a tracées (*PC*, 2 b; cf. *CIC*, can. 578). C'est dire la grande variété des projets qui sont autant de dons accordés par l'Esprit Saint selon le dessein divin (*PC*, 1 b: «Spiritu Sancto afflante... e consilio divino»; cf. *CIC*, can. 573; 605), autant de manières de qualifier l'Église en vue de son ministère pour la construction du Corps du Christ et de l'orner, telle une épouse pour son époux, d'une parure qui déploie les infinies ressources de la Sagesse divine (*ibid.*; cf. *Ep 3*, 10).

Réunis par l'Esprit pour vivre ensemble d'un même charisme, les membres des instituts ne se trouvent-ils pas chargés de pratiquer ce qu'on appellerait un *autre conseil*, celui de la *vie fraternelle*, manifestant de façon particulière la profondeur de la fraternité chrétienne? Ce conseil s'inscrirait dans la dimension «horizontale» de l'amour qui inspire toute vie consacrée. En attirant sur lui l'attention, on accentuerait la signification spirituelle de l'appartenance des consacrés à leur institut et de leur responsabilité à son égard.

Il semble permis de poser une question analogue relativement à la *prière*. Et d'y répondre à peu près en ces termes: à tous les siens le Seigneur inculque la fonction essentielle de la prière; cependant — comme par exemple pour la pauvreté chrétienne — un certain degré d'intensité dans l'actuation de l'attitude recommandée et d'engagement dans cette pratique n'est pas affaire de précepte, mais de générosité répondant à une invitation particulière. Chez le consacré, la profondeur de l'intimité à entretenir avec le Seigneur est en étroite corrélation avec le niveau des exigences libéralement assumées et d'animation par l'Esprit qu'appellent ces exigences. Et pour remplir sa fonction de prière, l'Église compte spécialement sur les consacrés: oraison nourrie de la Parole de Dieu (*PC*, 6 b-c; 7), prière publique assurée par les monastères, les collèges canoniaux, les couvents dont l'existence est rythmée par les célébrations liturgiques.

Ici encore, plus qu'une législation universelle, ce sont les charismes particuliers qui déterminent la diversité des appels à l'exercice du

culte liturgique ou de la contemplation (*CIC*, can. 663 § 3: «iuxta proprii iuris praescripta»).

Nous sommes ainsi amenés à deux questions finales.

Autonomie des instituts de vie consacrée. Leur typologie

L'autonomie comme telle n'est pas mentionnée par le Concile en termes généraux; elle est reconnue en fait par le maintien de l'exemption, qui est à l'origine une protection du charisme et du genre de vie propres aux monastères et qui s'étend dans la suite aux tâches apostoliques — les facultés accordées par le Saint-Siège assurant aux instituts une certaine liberté d'action, plus particulièrement dans le service de l'évangélisation. L'autonomie vécue dans la fidélité à l'Esprit comporte donc premièrement un aspect «interne»[33]; mais de celui-ci est inséparable un rayonnement au-dehors de la spiritualité caractéristique de telle famille consacrée. D'où, dans le domaine des œuvres *ad extra*, l'originalité d'une action qui sera autonome en tant qu'expression du charisme. A la pastorale d'ensemble il reviendra de ne pas négliger cette contribution, mais de l'intégrer (*LG*, 45 b[34]).

La diversité des charismes se reflète d'une certaine manière dans la *typologie* des instituts. Pour la vie religieuse, se distinguent deux branches maîtresses, l'une prolongeant la ligne des solitaires (*PC*, 7), l'autre de caractère plus actif et se ramifiant d'après les divers types d'apostolat (*PC*, 8[35]). Les développements intervenus dans les temps récents — comme la reconnaissance des instituts séculiers — rendaient souhaitable l'élaboration d'une typologie complètement renouvelée, remplaçant celle du droit antérieur à Vatican II. Une recherche en ce sens fut déclenchée par une demande émanant de moines qui désiraient obtenir un droit proprement monastique. Mais on n'aboutit pas au résultat escompté. Les moines eux-mêmes rejetèrent un projet présenté au terme d'une longue réflexion comme synthèse des diverses tendances actuelles du monachisme.

Le *schéma* établi en 1977 en vue du nouveau Code comportait une typologie conçue à partir de la distribution des charismes — un essai tenté pour rejoindre l'action de l'Esprit. En fait de vie consa-

33. Le Décret *Christus Dominus* souligne plus volontiers l'aspect d'autonomie interne (*CD*, 35, 3°). Jean-Paul II parlera du service de l'Église universelle dans le service de l'Église locale; cf. *Jean-Paul II aux religieuses et religieux* (cité note 25), vol. I, p. 50, n. 40; «Synopse», p. 287 s.

34. Ce que Paul VI fit remarquer dans une allocution aux prélats auditeurs de la Rote Romaine (*AAS* 65 [1973] 102). L'importance de ce texte est soulignée dans *Vers un nouveau droit...* (cité note 13), p. 188 s.

35. Ce passage s'appliquerait également aux sociétés de vie commune

crée, on distinguait les instituts voués à la contemplation (vie monastique intégralement vécue ou admettant certaines œuvres de charité) et ceux qui s'adonnent aux œuvres d'apostolat — parmi lesquels étaient rangés les chanoines réguliers, les mendiants, les clercs réguliers, les congrégations à vœux simples, toutes destinées à l'action missionnaire ou à des formes variées d'assistance[36].

Le Concile lui-même (*PC*, 1 d) avait admis, sur le plan de ses directives pratiques, une *assimilation partielle* des sociétés de vie commune aux instituts religieux. Mais à la réflexion consacrée aux problèmes de typologie s'imposa le respect de la dichotomie «religieux — non-religieux». Cette distinction majeure venait défaire le groupement où l'on avait pensé réunir les instituts religieux de vie apostolique et les sociétés de vie commune sous la dénomination d'«instituts voués aux œuvres d'apostolat» (*PC*, 8 a[37]).

Faut-il penser que la typologie «profonde» peut et doit trouver une expression *adéquate* dans une typologie canonique? Le classement finalement retenu trahit forcément les retards de l'évolution du droit, qui peine à identifier et à situer les créations nouvelles — jadis celles de la vie religieuse féminine sans clôture stricte, celles de la vie sacerdotale et missionnaire sans vœux religieux... Demandons-nous ce qu'il en serait aujourd'hui des instituts séculiers si l'on n'avait pas réussi à surmonter la difficulté que la doctrine reçue en matière d'état religieux opposait à leur approbation comme instituts de vie consacrée; cette approbation ne fut pas obtenue sans beaucoup de peine; elle ne trouva pas d'emblée sa formulation exacte: la mise au point fut fournie en 1948 par le motu proprio *Primo feliciter*[38].

---

36. Le projet proposé en 1977 pour le Code avait bien synthétisé cette doctrine; cf. *Vers un nouveau droit...*, p. 145-180, où le texte des canons est reproduit et commenté d'après les vues de la commission qui les a rédigés. Le projet compléta ces positions en distinguant instituts canoniaux, instituts conventuels, instituts de pleine vie apostolique; voir ces canons et leur commentaire *ibid.*, p. 181-219; cf. p. 338-343.

37. Concernant la position prise après le Concile par les sociétés de vie commune, voir notre article *Le deuxième projet du droit pour la vie consacrée,* dans *Studia canonica* 15 (1981) 87-134. Au sujet des sociétés missionnaires, voir O. STOFFEL, S.M.B., *Die katholischen Missionsgesellschaften,* Immensee, N.Z.f.M., 1984; nos observations dans *Du Concile au Code...* (cité note 4), p. 71, note 17.

38. Le problème fut exposé dans un mémoire doctrinal présenté par le P.A. Gemelli, P.F.M. et dont le texte a paru dans *Secolarità e vita consacrata* (cité note 1), p. 361-442. D'abord écarté par le Saint-Office, ce *Pro memoria* fut examiné de nouveau en 1942; il est à l'origine de la Constitution *Provida Mater Ecclesia* du 2 février 1947. Mais la position de ce document ne correspondait pas exactement à la nature et à la vie des instituts nouveaux, dont la physionomie propre sera dessinée par *Primo feliciter* en 1948, de façon plus concrète, grâce au fait que fut reprise la doctrine exposée par Gemelli. Les formules empruntées à Gemelli

Compte tenu des lenteurs inévitables en pareille matière, peut-on estimer qu'on dispose à présent d'une typologie canonique suffisamment valable? Convient-il de privilégier la référence aux origines historiques de l'institution religieuse — origines marquées par la «séparation du monde»? Ne faudra-t-il pas revenir un jour à une *typologie christologique* telle qu'elle fut suggérée par le Concile dans *LG* et plus heureusement esquissée par *PC*?

Le Code n'a pu qu'adopter une solution de compromis. Il a retenu la répartition des instituts de vie consacrée en instituts religieux et instituts séculiers; il en a séparé, leur réservant une section spéciale, les «sociétés de vie apostolique» — tout en admettant qu'elles pratiquent la «vie fraternelle en commun» et que plus d'une d'entre elles assume «les conseils évangéliques par un certain lien» — ce qui revient à reconnaître qu'y est adopté l'idéal de la vie consacrée, comme on l'entend répéter chez elles[39].

Comment faire plus de clarté? Et situer ces sociétés-là de manière à exprimer plus nettement ce qu'elles représentent dans l'Église? Quand ces sociétés sont *sacerdotales*, elles sont susceptibles d'être constituées en *prélatures personnelles*[40] — un statut qui leur vaudrait maints avantages, surtout si elles sont missionnaires. Quant aux sociétés *féminines* de vie apostolique, elles sont en fait, à peu d'exceptions près, de véritables instituts de vie consacrée[41]. Ce que confirment leurs constitutions approuvées par l'Église. S'agit-il d'une vie *religieuse* vouée aux œuvres d'apostolat? C'est probable, d'autant qu'en bien des cas, si elles ont choisi le modèle de la «société de vie commune», ce fut pour ne plus être astreintes à la clôture des moniales ou ne pas être obligées de devenir moniales.

Mais le problème réel se pose à un autre niveau. Peut-on fixer en des catégories canoniques, tributaires de l'évolution historique, les institutions qui aujourd'hui arrivent à une plus juste identification? Les charismes par lesquels elles se caractérisent ne les répartissent pas en ensembles *génériques* mais confèrent à chacune sa singularité. Pour reconnaître typiquement celle-ci, il faudrait ne plus parler

---

figurent dans l'édition de son mémoire, p. 424, n. 32. On les retrouve dans *CIC*, can. 713 § 2. Les notions étaient mises en meilleur relief dans le projet de 1977 (reproduit dans *Communicationes* 7 [1975] 82, n. 22; cf. notre commentaire dans *Vers un nouveau droit...*, p. 246-252).

39. Ce qui occasionna la rédaction, dans *CIC*, du § 2 du can. 731.

40. Sur les Prélatures personnelles, cf. J. BEYER, *Le nouveau Code de Droit canonique*, dans *NRT* 106 (1984) 380-382.

41. La nomenclature de ces instituts ou sociétés figure en annexe dans *Vers un nouveau droit...*, p. 350 s.

des «instituts religieux» en général, mais de «vie consacrée monastique», «vie consacrée apostolique», «vie consacrée séculière» — laissant à chaque institut le droit et le devoir de reconnaître son charisme propre, et de le décrire en y soulignant les éléments essentiels: ceux qui, sous la motion de l'Esprit, gardent l'héritage des solitaires et déterminent la séparation du monde, tout comme ceux qui sont en rapport avec leur service apostolique[42].

En somme nous voyons se poursuivre la réflexion amorcée au Concile. Elle va à l'essentiel: le souci d'une prise de conscience plus vive de l'identité de chaque institut en vue d'une plus grande fidélité au don singulier qui lui est confié; une souplesse d'adaptation grâce à laquelle n'est plus retardée l'approbation de fondations nouvelles qui rencontrent des besoins nouveaux de l'Église dans un monde en rapide évolution[43]. Le ch. VI de *LG* a pu faire l'objet de controverses et d'interprétations regrettables; les oppositions dont il garde la trace sont maintenant dépassées. Et il apparaît à nos yeux comme ayant contribué plus que tout autre texte à promouvoir un renouveau qui a été bien différent de ce que les sages auraient prévu. Ainsi se manifeste une fois de plus l'action de l'Esprit dans l'Église.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Jean BEYER, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — A la lumière de Vatican II et du nouveau Code de Droit canonique, cette étude cherche à définir la vie religieuse, et plus généralement la vie consacrée, à l'intérieur de l'Église et dans le monde. Elle analyse la consécration par la profession des conseils évangéliques, son rapport avec celle du baptême, la primauté, en elle, de la charité. Elle souligne en même temps la différence entre vie consacrée religieuse et vie consacrée séculière ainsi que la diversification des instituts suivant la variété des charismes.

42. Suivant les intentions mêmes de leurs fondateurs, les instituts religieux de vie apostolique doivent garder un souci très net du silence, de la solitude, de la séparation du monde. Un saint Ignace de Loyola, p. ex., a repris aux chartreux plusieurs éléments qui trahissent cette préoccupation; cf. notre article *Saint Ignace de Loyola, Chartreux?*, dans *NRT* 78 (1956) 937-951.

43. C'est dire l'importance du can. 605 du *CIC*, qui mentionne les «normes communes» contenues dans la IIIe partie du Livre II; ces normes communes sont encore moins nombreuses que dans le projet de 1977. Celui-ci prévoyait 88 canons généraux, permettant le travail de réflexion nécessaire pour l'élaboration de statuts adaptés aux formes nouvelles de vie consacrée.