NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 5 1988

Pour la «Professio super Hostiam». Une étude du *Rituel de la profession religieuse*

Noëlle HAUSMAN (s.c.m.)

p. 729 - 742

https://www.nrt.be/en/articles/pour-la-professio-super-hostiam-une-etude-du-rituel-de-la-profession-religieuse-220

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour la «Professio super Hostiam»

UNE ÉTUDE DU «RITUEL DE LA PROFESSION RELIGIEUSE»

Dans un ouvrage récent, nous avons montré l'intérêt capital, pour la vie religieuse apostolique, des textes conciliaires majeurs qui la concernent, au premier rang desquels figure le n° 8 du Décret *Perfectae caritatis*[1]. Mais la Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte Liturgie, promulguée le 4 décembre 1963, contenait elle aussi, au n° 80, des directives dont la mise en œuvre postconciliaire doit attirer l'attention des théologiens. Voici ce passage conciliaire:

> *(La profession religieuse)*
> Le rite de la consécration des vierges, qui se trouve au pontifical romain, sera soumis à révision.
> En outre, on composera un rite de la profession religieuse et de la rénovation des vœux en vue d'une plus grande unité, sobriété et dignité, lequel devra être adopté *(assumendus)* par ceux qui accomplissent au cours de la messe leur profession ou la rénovation de leurs vœux, le droit particulier étant sauf.
> Il est louable que la profession religieuse se fasse au cours de la messe.

Comme le suggèrent ces expressions, la «composition» d'un rituel de la profession religieuse devait remédier au manque d'unité des innombrables cérémoniaux en usage dans les familles religieuses jusqu'au Concile; beaucoup n'inséraient d'ailleurs pas la profession elle-même au cours de l'Eucharistie[2]. De ce point de vue, la promulgation par la S. Congrégation pour le Culte divin, le 2 février 1970, d'un *Ordo professionis religiosae (OPR)*[3] représente un événement litur-

1. *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement de Vatican II,* Paris, Cerf, 1987; cf. déjà notre article *La vie religieuse apostolique selon Vatican II,* dans *NRT* 107 (1985) 658-674.

2. Pour un état de la question en Belgique à la fin du Concile, on verra M. VERHEECKE, *La liturgie de l'engagement chez les religieuses non moniales de Belgique en 1964-1965,* (pro manuscripto), mémoire de licence en sciences religieuses, Univ. Cath. de Louvain, 1968.

3. *Rituale romanum,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1970; reimpr. emend. 1975; commentaire par P. RAFFIN, *Liturgie de l'engagement religieux: le nouveau rituel de la profession religieuse,* dans *La Maison Dieu* 104 (1970) 151-156.

gique considérable, et cela d'autant plus que l'unité recherchée ne peut se faire aux dépens des diversités: on y trouve en effet un «rite de base» que les familles religieuses doivent «adapter», «en y insérant, à la place qui convient, les éléments (propres) de l'Institut»[4].

Laissant de côté ce qui concerne l'*Ordo consecrationis virginum (OCV)*, promulgué peu après[5], nous nous attacherons ici à la présentation de l'*Ordo professionis religiosae*, pour mettre en évidence, puis en question, la place de la profession au cours de la messe *(post Evangelium)*. La pratique attestée depuis Ignace de Loyola *(super hostiam)* nous paraît en effet plus symbolique de la vie religieuse moderne et nous tâcherons de le montrer. Pour finir, nous évaluerons théologiquement la conformité conciliaire du document.

1. *Un nouveau rituel*

Comme l'*OCV*, l'*OPR* est l'œuvre du «Coetus XX bis», lequel fut constitué en mai 1966 auprès du «Coetus XX», célèbre quant à lui pour avoir réalisé le premier rite liturgique postconciliaire, celui des ordinations[6]. Fruit d'une collaboration prolongée entre le «Consilium» de Paul VI[7], la S.C. des Religieux et de nombreuses familles religieuses auxquelles le projet fut soumis en 1968[8], l'*OPR* connut rapidement une traduction française autorisée, c'est-à-dire «approuvée» par la Commission internationale de traduction pour les pays de langue française et «confirmée» par la S.C. pour le Culte divin, sous le titre «Rituel de la profession religieuse»[9]. La distribution de l'*Ordo* latin n'y étant guère respectée, nous nous attacherons d'abord à décrire celui-ci.

À la suite du *Commentarium* dû au Père I.M. Calabuig, un artisan principal du nouveau rituel[10], nous distinguerons quatre parties dans

4. Cf. A. BUGNINI, «Lettre aux Supérieurs généraux des Ordres religieux», 15 juillet 1970, dans R. KACZINSKI, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Torino, Marietti, 1986, p. 699.

5. *Pontificale romanum. Ordo consecrationis virginum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970; commentaire par I. CALABUIG & R. BARBIERI, «Struttura e fonti dell'*OCV*», dans *Liturgia opera divina e umana*, Roma, Ed. Liturgiche, 1982, p. 479-530.

6. A. BUGNINI, *Le rite de la consécration des vierges*, dans *Doc. Cath.* 67 (1970) 873.

7. Institué par le Motu proprio *Sacram Liturgiam* (25 janv. 1964), ce *Consilium* devait exécuter la Constitution sur la sainte Liturgie.

8. Cf. A. BUGNINI, «Lettre...», cité n. 4, p. 699-701.

9. Paris, Desclée, 1971; traduction revue en 1973.

10. I.M. CALABUIG, *Commentarium* (de l'*OPR*), dans *Notitiae* 57 (1970) 118-126.

l'*OPR*: les *Praenotanda (Pr),* au nombre de 15, l'*Ordo professionis (OP)* proprement dit, le *Ritus promissionis (RP)* mis en vigueur par l'Instruction *Renovationis causam* (6 janvier 1969) de la S.C. pour les Religieux et les Instituts séculiers, mais rendu caduc par le nouveau Code, et enfin, un *Appendix (Ap),* contenant un modèle de formule de profession ainsi que quatre formulaires de messes adaptées à diverses étapes de l'engagement religieux. Disons quelques mots de chacun de ces éléments.

Les «notes préliminaires» *(Pr)* redisent tout d'abord, dans les termes du Concile (*Lumen gentium* et *Perfectae caritatis,* mais pas son n° 8), ce que sont «la nature et la valeur de la profession religieuse» (1-2). Elles décrivent aussi les «rites qui accompagnent chaque étape de la vie religieuse» (3-8); aux références conciliaires susdites s'ajoutent des renvois à *Renovationis causam* ainsi qu'au n° 80 de *Sacrosanctum Concilium.* Des indications sont ensuite données à propos de la «messe à employer pour le rite de la profession religieuse» (9-11). Un important alinéa précise enfin les «adaptations laissées à chaque institut» (12-15). Ces deux derniers groupes de «notae» font référence au n° 80 de la Constitution sur la liturgie. On notera en particulier que le rite de profession doit se situer désormais après l'évangile (14) et que l'usage de prononcer la profession «en présence du Saint Sacrement» est interdit aux nouvelles familles religieuses, tandis qu'aux instituts qui, par droit particulier, pratiquent ce rite il est conseillé de ne plus l'employer (15).

L'*Ordo professionis* est lui-même divisé en deux rites distincts, l'un pour les religieux (*OP* I), l'autre pour les religieuses (*OP* II). Chacun de ces rituels se compose de cinq chapitres (et non quatre, comme dans l'adaptation française): I. L'«initiation à la vie religieuse» (et non plus la «vêture», car l'habit appartient désormais au rite de la profession), qui ne doit pas se dérouler *intra Missam*; II. Le rite de la profession temporaire, qui peut se faire au cours de la messe, mais sans solennité particulière, et où les «insignes» transmis seront normalement la règle et l'habit (le voile pour les femmes); III. Le rite de la profession perpétuelle, qui a toujours lieu *intra Missam,* normalement *post evangelium,* et s'unit intimement avec les diverses composantes de l'ordinaire de la messe — la tradition de l'anneau est recommandée chez les femmes (*OP* II, 74); IV. Le rite de rénovation des vœux au cours de la messe, valable notamment pour les anniversaires de profession; V. Un florilège de lectures bibliques et d'autres textes liturgiques ad libitum.

En troisième lieu, l'*Ordo* présente un rite de promesse — aujourd'hui caduc — qui peut se dérouler dans une célébration de la Parole (*RP* I), au cours de l'office divin (*RP* II) ou pendant la messe (*RP* III; en ce cas, après l'évangile) et peut également être renouvelé (*RP* IV).

Enfin, l'appendice contient, outre un exemplaire de formule de profession («Ego... intimius Ei me consecrandi... coram fratribus... in manibus tuis... perpetuam castitatem paupertatem oboedientiam voveo secundum Constitutiones...») et de réception de ces vœux («Et ego... vota a vobis... emissa suscipio...»), quatre formulaires de messe: un pour la première profession, deux pour la profession perpétuelle et un pour la rénovation des vœux.

D'après le Décret de promulgation de l'*Ordo*, les Conférences épiscopales, après consultation des assemblées de supérieurs, devaient veiller aux «interpretationes populares» de ce rite, tandis que les Instituts religieux eux-mêmes étaient invités à envoyer à la S.C. pour le Culte divin leur rite de profession «adapté» au nouvel *Ordo*. Mené à partir du «rite commun», le travail de «révision critique» des cérémoniaux propres aux Instituts ne pouvait en aucun cas appauvrir son modèle, mais simplement y insérer des éléments particulièrement significatifs d'une spiritualité, notamment aux endroits signalés par des locutions comme «his vel similibus verbis» ou «hoc vel alio modo». D'ailleurs les Instituts pouvaient conserver telles quelles leurs formules, «surtout là où les textes expriment des sentiments personnels». Le même souci d'adaptation s'exercerait sur un choix élargi de textes bibliques, de prières, etc.[11].

Évaluer le degré de diffusion et de réalisation de ces directives nous mènerait malheureusement trop loin. Il nous paraît plus utile encore, pour notre sujet, de bien cerner l'*actus professionis* lui-même et sa place au cours de la messe, afin de pouvoir comparer la présente profession *post evangelium* avec la profession dite *coram Sanctissimo Sacramento* qu'elle devrait supplanter.

2. *La profession «post evangelium»*

En suivant les principes qu'il s'était donné[12], le «Cœtus XX bis» aboutit à un rite de la profession perpétuelle comprenant sept élé-

11. Cf. A. BUGNINI, «Lettre...», cité n. 4, *passim*.

12. En commençant ses travaux, le «Cœtus XXbis» s'était proposé: 1. d'établir l'importance théologique et liturgique de la profession religieuse et de l'exprimer convenablement; 2. de faire que la structure du rite soit conforme à la tradition

ments: un appel par le célébrant (ou bien une demande des futurs profès); une homélie-allocution sur les valeurs de la vie religieuse[13]; des interrogations des candidats par le célébrant ou le supérieur; la prière litanique; l'émission de la profession «qui se fait devant l'Église, le supérieur légitime de l'Institut, les témoins et le peuple»; la bénédiction solennelle ou consécration des profès «par laquelle la Mère Église confirme la profession religieuse par une consécration liturgique, priant le Père qu'il répande abondamment les dons du Saint-Esprit sur les profès»; et la tradition des insignes, selon la coutume de l'Institut[14].

Chose curieuse, ce *ritus professionis* correspond de point en point aux *ritus partes* de la consécration des vierges: *appellatio, homilia seu allocutio, interrogationes, supplicatio litanica, propositi castitatis renovatio (aut professionis religiosae emissio), sollemnis consecratio virginum, insignium consecrationis traditio*[15]. Bien que la promulgation de l'*OCV* soit de peu postérieure à celle de l'*OPR*[16], on sait trop l'antiquité des éléments de l'actuel rituel de consécration des vierges[17] pour ne pas penser à l'alignement de l'*OPR* sur l'*OCV* simplifié.

La similitude des deux formes rituelles nous intéresse cependant d'un point de vue encore plus précis, celui de la place du rite dans la messe. Ceux qui émettaient leur profession *intra Missam* suivaient en effet jusqu'alors des pratiques diverses: la profession

---

de l'Église, que soit fidèlement conservé tout ce qu'il y avait d'excellent dans ce que nos ancêtres nous ont transmis et que soient unis *(miscerentur)* de façon convenable l'ancien et le nouveau; 3. de faire que la structure du rite soit claire et limpide pour tous et que les répétitions inutiles soient évitées; 4. de faire que dans le rite soit rapporté ce que le Concile Vatican II et la vénérable tradition avaient enseigné; 5. que le sens de l'Église, qui manquait parfois dans des rituels anciens, soit introduit et confirmé; 6. que le rite puisse facilement être adapté *(aptari)* aux coutumes diverses des familles religieuses ou des pays; 7. que la participation du peuple soit favorisée (I.M. CALABUIG, *Commentarium...*, cité n. 10, p. 126).

13. On peut corriger le texte officiel «homilia seu allocutio qua populus et professuri de vitae religiosae *bono* (sic) admonentur», d'après l'*OCV*: «homilia seu allocutio qua populus et virgines de virginitatis *dono* admonentur».

14. *Pr,* 6.

15. *OCV,* Pr, 7; cf. aussi R. METZ, *Le nouveau Rituel de consécration des vierges.* Sa place dans l'histoire. Innovations et éléments permanents, dans *La Maison-Dieu* n° 110 (1972) 88-115.

16. Néanmoins l'*OCV*, daté du 31 mai 1970, ne fut publié que le 8 septembre de la même année.

17. R. METZ, *Le nouveau rituel...*, cité n. 15, compare l'ancien et le nouvel *OCV* et retrace l'origine de chacun des éléments de l'*Ordo* actuel.

pouvait se placer *inter lectiones, post evangelium, ante panis et vini oblationem,* ou, selon la coutume qui se répand au XVI[e] siècle, *ante communionem, coram sanctissimo Sacramento.* Considérant que les éléments du rite appartiennent à la liturgie de la Parole, et conformément à la situation des autres consécrations de personnes postconciliaires (en particulier les ordinations, la confirmation, l'*OCV*), les *Praenotanda* placent le rite de la profession religieuse aussitôt après l'évangile (n° 15), en interdisant d'ailleurs aux nouvelles familles religieuses d'adopter le rite «en présence du Saint Sacrement, juste avant la communion» et en recommandant à ceux qui en usent par droit particulier de l'abandonner («suadetur ut eo uti desinant», n° 15), parce qu'«il ne s'accorde pas avec le vrai sens liturgique» («cum recto liturgiae sensu minus congruit», *ibid.*)[18]. On peut se demander si l'interdiction de célébrer la messe devant le Saint Sacrement exposé, formulée dans l'instruction de la S.C. des Rites, *Eucharisticum mysterium,* du 25 mai 1967[19], n'a pas joué contre une pratique dont nous tâcherons de dire le sens apostolique.

Tel qu'il est décrit dans le nouvel *Ordo,* l'acte de la profession, considéré comme le sommet du rite *(culmen et fastigium ritus),* comporte trois opérations, dont les deux premières sont essentielles: la lecture *(lectio)* devant tous de la formule de profession, que le religieux aura écrite de sa propre main (*OP* I, 64), la signature *(subscriptio)* de la cédule de profession, déposée sur l'«autel du Sacrifice», pour signifier que l'oblation du religieux est unie à celle du Christ (*OP* I, 65) et enfin, si c'est la coutume, un chant qui exprime la joie du don et l'attente du secours divin (*OP* I, 66) et fera donc le lien avec la bénédiction solennelle *(sollemnis benedictio seu consecratio professi),* qui suit nécessairement. Comme le rituel indique aussi que la «professio religiosa de more fit ad sedem», fût-ce celui du supérieur laïc qui la reçoit (*OP* I, 48), on voit que le nouveau rite assume à la fois les formes du contrat monastique de type bénédictin (déclaration écrite, signée, posée sur l'autel)[20] et la reddition personnelle caractéristique de l'engagement des Frères prêcheurs; en effet, ceux-ci ont substitué à l'*oblatio super altare,* symbolique du lien avec l'abbaye (chez les moines) ou l'église (chez les

18. Cf. aussi I.M. CALABUIG, *Commentarium...,* cité n. 10, p. 120.

19. Formulée dans l'Instruction de la S.C. des Rites *Eucharisticum mysterium,* du 25 mai 1967; cf. *Doc. Cath.* 64 (1967) 1091-1122.

20. Cf. *Règle de saint Benoît,* édit. A. DUMAS, Paris, Cerf, 1977, ch. 58, p. 119; voir aussi C. CAPELLE, *Le vœu d'obéissance, des origines au XII[e] siècle,* Paris,

chanoines), la *professio in manibus,* héritée de l'hommage féodal, laquelle, engageant personnellement envers le supérieur, permettait la liberté dans les déplacements apostoliques[21].

Mais comment donc la *professio super altare* des moines et de certains chanoines, combinée, si l'on peut dire, avec la *professio in manus* des ordres mendiants[22] peut-elle repousser la *professio super hostiam,* mise à l'honneur (non certes créée) par Ignace de Loyola et les instituts qui suivirent la Compagnie, hors du «vrai sens liturgique»? S'il est vrai que le rituel de la profession monastique finit par répéter chacune des étapes du baptême[23], on comprend qu'il dispense, même aux solennités, de la proclamation du *Credo*[24]. Dérivée (quoique distincte) de ce premier type au travers de l'*Ordo* de Cîteaux et du formulaire de Prémontré[25], la *professio in manus,* traditionnellement célébrée au chapitre, pourra sans doute occuper aisément la même place liturgique[26], ce qui ne peut être le cas de l'engagement ignatien, plus lié à la dévotion eucharistique qu'à «l'action» liturgique, et plus signifiante, comme nous allons le dire, du pèlerinage à accomplir que de la *traditio (oblatio)* de la personne et de ses biens (par l'*immixtio manuum*) des chanoines et des mendiants. Et donc, les accents portés sur la «conversion des mœurs»[27] dans l'antiquité chrétienne, sur la pauvreté au Moyen

21. Cf. A.H. THOMAS, *La profession religieuse des Dominicains,* dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 39 (1969) 42-52.

22. Pour les dominicains, cf. *infra.* Chez les Franciscains, depuis l'origine et malgré quelques variantes, la profession se faisait également *in manibus* (cf. FRANÇOIS D'ASSISE, *Première Règle,* 2, 8.13 et *Deuxième Règle,* 2, 11.14; également l'article *Professione* du *Dizionario degli Istituti di Perfezione,* surtout col. 920-921 et 924, qui donne cette forme de profession comme la plus suivie, entre autres par les carmélites, les passionnistes, les salésiens, etc.) Sur les formes et la nature de la profession à l'époque des Ordres mendiants, on peut voir la présentation succincte de J. HOURLIER, *L'âge classique (1140-1378). Les religieux,* Paris, Cujas, 1974, p. 185-195.

23. Cf. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* Maredsous-Paris, Beauchesne, 1974, ch. IV, *Baptême et profession,* p. 61-79.

24. Cf. encore l'actuel *OPR,* I, 22.

25. Cf. A.H. THOMAS, *La profession...,* cité n. 21, p. 20, 39, 42; P. LEFÈVRE, *Les cérémonies de la vêture et de la profession dans l'ordre de Prémontré,* dans *Analecta Praemonstratensia* 8 (1932) 289-294.

26. Les rites byzantin, arménien et syrien oriental ont également intégré très tôt (V^e^ s.) dans l'Eucharistie, avant l'ouverture des portes saintes, les rites de la profession monastique, conçue comme le renouvellement du mystère baptismal où s'obtient le pardon des péchés: voir P. RAFFIN, *Les rituels orientaux de la profession monastique,* Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1968, p. 145-146 et 171 s.

27. Sur le glissement, au VIII^e^ s., de la *conversatio morum* originale à la *conversio morum* actuelle, voir H. LECLERCQ, art. *Vœux monastiques,* dans *DACL,* t. 15, 1953, col. 3146-3149.

Âge ou sur la disponibilité à l'envoi pontifical dans les temps modernes, ne peuvent s'opposer ni non plus se confondre. C'est précisément l'enjeu de cette profession ignatienne pour la théologie de la vie religieuse apostolique qu'il nous faut à présent mesurer.

3. *L'enjeu de la profession «super hostiam»*

En formulant à Montmartre, le 15 août 1534, les vœux «de pauvreté, de chasteté, de faire pèlerinage à Jérusalem et de travailler de tout cœur au salut du prochain», Ignace de Loyola et ses premiers compagnons s'étaient, au moment de la communion, tournés vers l'hostie que leur présentait Pierre Favre, le seul prêtre du groupe[28]. Notons qu'à cette époque tous n'avaient pas encore fait les *Exercices spirituels* et que l'idée d'une fondation religieuse leur était encore étrangère. Mais lorsque le geste est répété, le 22 avril 1541, à Saint-Paul-hors-les-Murs, la situation est bien différente: la Compagnie de Jésus est canoniquement érigée depuis le 27 septembre 1540[29] et Ignace vient d'accepter, le 19 avril 1541, son élection au généralat. La profession solennelle des dix premiers Compagnons se déroula de la manière suivante:

> Au moment de la communion, Ignace se retourna, tenant dans une main la patène sur laquelle reposait le corps du Seigneur et dans l'autre, une feuille sur laquelle il avait écrit en latin la formule de sa profession... Ayant ainsi fait sa profession, Ignace se communia lui-même, puis il posa sur la patène cinq parcelles consacrées et, prenant l'une d'elles entre ses doigts, il se tourna de nouveau vers ses compagnons... Chacun d'eux... fit promesse irrévocable à Dieu, au Souverain Pontife et à Ignace, puis reçut l'Eucharistie[30].

De l'engagement laïc, on passe ainsi à la profession religieuse, en maintenant des formes qui resteront la tradition de la Compa-

---

28. Cf. A. RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus,* Paris, DBB-Bellarmin, 1974, p. 68-71; voir le *Récit du Pèlerin,* n° 85. S. RODRIGUEZ, un des présents, décrit la liturgie en ces termes: «Le Père Favre célèbre la messe. Avant de donner aux Compagnons la divine nourriture, il se tourna vers eux, ayant en main la sainte hostie. Eux, à genoux sur le sol, l'esprit en Dieu, prononcèrent à leur place, un à un, leur vœu d'une voix claire que tous entendirent, puis reçurent ensemble l'eucharistie. Le Père se retourna alors vers l'autel et, avant de prendre le pain vivifiant, prononça son vœu d'une voix claire et distincte que tous purent entendre» (*Fontes Narrativi,* III, 24-27; I, 20; cités par le Père P.H. KOLVENBACH, *Lettre à toute la Compagnie pour le 450e anniversaire du vœu de Montmartre,* Rome, 31 juillet 1984, 1).

29. Bulle *Regimini Militantis,* de Paul III.

30. A. RAVIER, *Ignace...,* cité n. 28, p. 121-122. Pour les Compagnons, la promesse au Souverain Pontife a trait à «ce qui concerne les missions»; Ignace et lui seul promet à Dieu et *au Souverain Pontife,* la pauvreté, la chasteté et l'obéissance perpétuelles.

gnie. On lit en effet dans les *Constitutions,* à propos du mode d'admission des profès:

> Tout d'abord le supérieur général, ou celui qui tient de lui le pouvoir d'admettre à la profession, après avoir célébré publiquement la messe dans l'église... se tournera avec le Saint Sacrement *(con el santisimo sacramento)* vers celui qui fait profession... Ce dernier après avoir récité le Confiteor et les paroles qui précèdent la communion, lira à haute voix la formule du vœu...[31].

Loin de représenter un mode de profession *coram Sanctissimo exposito,* dont useront par exemple jusqu'au Concile les Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique[32], la profession *super hostiam* qu'Ignace adopte se rattache au serment médiéval sur l'Eucharistie, particulièrement propre, comme l'a montré le P. Zeiger, aux vœux privés ou à la promesse du pèlerinage[33]. Faire vœu sur l'hostie, à la manière des pèlerins, c'est donc, dans la conception ignatienne, s'offrir au Roi éternel (*Ex. spir.,* 97-98) qui non seulement appelle, mais envoie à sa propre mission, ainsi que l'atteste anticipativement la communion eucharistique[34]. Cette assomption du mouvement d'offrande dans le sacrifice rédempteur met d'ailleurs en lumière d'autres éléments de la tradition liturgique dont nous allons parler.

En tant que reprise du baptême, la profession religieuse ne marque pas seulement l'entrée dans une vie nouvelle (comme le signifie en particulier l'imposition du nom et de l'habit), elle assume également le symbolisme nuptial de l'initiation chrétienne, présent, comme l'a fait remarquer dom O. Casel, dès les écrits pauliniens (*Ep 5,* 25; *2 Co 11,* 2)[35]. A ce titre, le rapport de la virginité avec le

31. *Constitutions,* n° 525.

32. Cf. J. BEYER, *De novo ordine vitam religiosam profitendi,* en annexe à *De instructione «Renovationis Causam», Commentarius,* dans *Periodica* 59 (1970) 172-188.

33. I.A. ZEIGER, *Professio super hostiam. Ursprung und Sinngehalt der Professform in der Gesellschaft Jesu,* dans *Archivum Historicum S.J.* 9 (1940) 172-188.

34. Voir, en termes encore plus précis, l'interprétation récemment proposée par l'actuel Préposé général (qui rattache au vœu de Montmartre le surgissement de la communauté et de la pauvreté apostoliques de la Compagnie): «La liturgie eucharistique de Montmartre est à comprendre selon le mouvement même des *Exercices Spirituels,* que les premiers compagnons vivent grâce à la direction de Maître Ignace. Lorsqu'au terme de l'élection, le compagnon a décidé de se conformer entièrement à la forme de vie que le Verbe de Dieu a choisie, Maître Ignace l'invite à contempler l'Eucharistie, pour découvrir la passion du Seigneur dans le désir de devenir offrande vivante au Père et à ses frères, une passion eucharistique qui est la loi même de sa propre vie, le mouvement du don et de l'abandon de lui-même» (P.H. KOLVENBACH, *Lettre...,* cité n. 28, 1-2).

35. Cf. O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Église,* dans *Dieu Vivant* 4 (1945) 43-49.

martyre, qui la mesure au III^e siècle et auquel elle succède au IV^e siècle (comme «martyre non sanglant» et, par là, «second baptême»), mérite d'être rappelé, s'il est vrai que le renoncement parfait du martyre est à la base de la vie religieuse, en particulier dans l'«obéissance jusqu'à la mort», tant vantée par saint Basile[36]. Ainsi, de même que chez les Pères le martyre est l'hostie vivante agréable à Dieu, la virginité est pour saint Jérôme l'holocauste du Christ[37]; saint Thomas ne dira pas autre chose de l'état monastique[38].

On ne s'étonnera donc pas de voir la consécration religieuse associée par le Concile au sacrifice eucharistique (*LG*, 45 *in fine*). La question est alors de savoir si l'on conçoit l'Eucharistie plutôt comme une «action» où l'oblation est agréée, ainsi que l'attestent la consécration et la communion (rituel monastique) ou plutôt comme le point de départ d'un engagement dans la présence divine à toutes les actions (profession ignatienne). Bien qu'elles ne s'opposent pas, ces deux manières de concevoir l'*opus Dei* sont distinctes au point de représenter des temps successifs dans l'histoire de la théologie eucharistique.

Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'en ramenant, par souci d'unité liturgique, tous les types de profession au seul moment de l'offertoire, c'est une théologie de la vie religieuse que l'on risque d'aligner sur une autre, alors déjà que l'*OPR* ne contient guère d'allusions à la vie apostolique[39], l'*OCV* se caractérisant même sur ce point par un *altum silentium*[40]; et ceci explique peut-être cela. Mais il nous faut poursuivre.

4. *D'après le Concile*

Selon notre analyse, la composition de l'*Ordo professionis religiosae* s'est trop appuyée sur la tradition monastique, voire sur son interprétation de la consécration des vierges, pour faire pleinement

36. Cf. M. VILLER, *Le martyre et l'ascèse*, dans *RAM* 6 (1925) 105-142; voir aussi J. GRIBOMONT, *Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand*, dans *Suppl. Vie Spir.* 6 (1952) 192-215 (ici, 215).

37. «Virginitas holocaustum Christi est» *(Tract. de psalmo 95)*, cité par M. VILLER, *Le martyre...*, cité n. 36, 123. Chez Ambroise également, la consécration virginale est pensée en termes de sacrifice, offert à Dieu par l'évêque (cf. *De Virginitate*, I, 65), mais il s'agit alors plutôt d'un cas particulier du sacrifice de la vie chrétienne que d'une suppléance au martyre (cf. R. GRYSON, *Le prêtre chez saint Ambroise*, Louvain, 1968, p. 91-94).

38. Cf. *S. Th.*, II-II, q. 186, a. 7.

39. Voir seulement en *OPR* I, 8 et 70 et *OPR* II, 8 et 77.

40. Cf. J. BEYER, «De novo ordine...», cité n. 32, p. 70.

droit à la finalité apostolique de la forme de vie religieuse qui nous intéresse. Restaurer l'institution des vierges consacrées dans la vie monastique féminine, qui l'a supplantée au X^e siècle[41], ne peut certes plus consister à réserver aux moniales le droit exclusif à cette pratique, comme l'a fait Pie XII dans la Constitution *Sponsa Christi,* du 21 novembre 1950[42]. Néanmoins, la forte recommandation de la profession *post evangelium* risque d'assimiler tous les engagements religieux au schéma de la *conversio morum* néobaptismale, négligeant ainsi notamment le dynamisme eucharistique et missionnaire de la profession *super hostiam.*

On peut raisonnablement formuler ici l'hypothèse que les indications du n° 80 de *Sacrosanctum Concilium* au sujet de l'insertion de la profession religieuse dans l'Eucharistie ont été relues à la lumière du n° 45 de *Lumen gentium,* et plus précisément de son dernier paragraphe:

> L'Église n'apporte pas seulement à la profession religieuse la sanction qui lui donne la dignité d'un état canonique de vie; par son action liturgique elle-même, elle la présente comme un état de consécration à Dieu. Elle reçoit elle-même, au nom de l'autorité que Dieu lui a confiée, les vœux des profès; dans sa prière publique, elle demande pour eux à Dieu les secours et la grâce, elle les recommande à Dieu et leur accorde une bénédiction spirituelle en associant leur offrande au sacrifice eucharistique.

Il n'est évidemment pas sans intérêt de rappeler que ce texte fut ajouté comme suite à l'intervention que fit le Père Abbé J. Prou, lors de la 59^e Congrégation générale du Concile (2^e session), le 31 octobre 1963. Le Supérieur général de la Congrégation bénédictine de France y proposait l'addition suivante[43]:

> Cependant l'Église ne donne pas seulement à cet état une sanction juridique, mais aussi une sanction liturgique; par le ministère du supérieur *(praelati)* ou du prêtre, elle reçoit au nom du Seigneur ceux qui professent les conseils évangéliques, elle demande par sa prière publique les dons et les secours qui sont nécessaires pour acquérir la perfection, et enfin elle les bénit solennellement, soit selon le rite très ancien de la bénédiction des moines ou de la consécration des vierges, soit selon un rite plus simple, qui à la manière d'un sacramental permanent sanctifie tout l'état religieux, en associant souvent au sacrifice eucharistique l'oblation ainsi faite.

---

41. R. METZ, *La consécration des vierges?*, dans *Vie consacrée* 41 (1969) 98.
42. Cf. *Statuta generalia,* a.3 § 3, dans *AAS* 43 (1951) 16.
43. *Acta Synodalia* II/4, p. 63-64: voir également M.J. SCHOENMAEKERS, *Genèse du chapitre VI «de religiosis» de la Constitution dogmatique sur l'Église Lumen gentium,* Roma, Univ. Greg., 1983, p. 121 et 137.

Bien que la commission ait choisi une version brève de l'unique amendement qui lui fut ainsi proposé sur l'aspect liturgique de la profession religieuse[44], on ne peut s'empêcher de souligner l'origine bénédictine du postulat, ni non plus de voir que la concision du texte final gomme en quelque sorte la pluralité envisagée dans la proposition. L'accumulation des actions suggérées par le texte conciliaire (recevoir les vœux[45], prier pour les profès, les confier à Dieu, les bénir, associer leur *oblatio* au sacrifice eucharistique) s'interprète alors aisément comme une séquence rituelle (de type monastique) et sans doute est-ce ainsi que le comprennent les *Praenotanda* lorsqu'ils se réfèrent à cette citation de *Lumen gentium* (*Pr*, 2).

Mais la prière publique *(publica prece),* la recommandation *(commendat)* à Dieu et même l'octroi *(impertitur)* de cette bénédiction spirituelle de l'Église par laquelle l'offrande des profès est associée au sacrifice eucharistique, cessent-elles avec la cérémonie de la profession? Le nouvel *Ordo Missae,* fruit de la même réforme liturgique, contient aussi des messes pour les religieux ou pour les vocations religieuses, ce qui suffit à nous convaincre du contraire. Plus sûrement encore, la multiplication même, dans les *Praenotanda* de l'*OPR,* de formules selon lesquelles la «coutume de l'institut» (6), les «constitutions» (7), le «droit particulier» (13 et 15), la «nature et l'esprit de l'Institut» (14), voire le «rite particulier» (15) doivent être pris en compte, permet de penser qu'un usage spirituellement fondé comme l'est, croyons-nous, la *professio super hostiam* peut et doit être maintenu (ce qu'a fait la Compagnie de Jésus), malgré le droit commun. On sait d'ailleurs qu'en cette matière des rapports du droit particulier des religieux avec le droit général la tendance postconciliaire fut toujours, jusqu'au Code y compris, d'accepter les particularités, pour autant qu'elles aient pour elles la tradition ou la cohérence théologique, ce qui est évidemment le cas.

Conclusion

Comme nous venons de le voir, l'accent mis par le nouveau rituel de la profession religieuse sur la *professio post evangelium*

---

44. Cf. Relatio de 1964, dans *Acta Synodalia* III/1, p. 320 (80e Congr. Gén.)

45. Comme dans le Code de 1917 (c. 572 § 1, 6°) et dans son interprétation constante, l'*OPR* II, 33 et 69 stipule expressément que le supérieur, même laïc, reçoit les vœux, fût-ce en présence de l'Évêque présidant la célébration.

se situe bien dans la ligne du Concile, du point de vue de certaines indications de *Sacrosanctum Concilium* et de *Lumen gentium,* mais peut-être moins sous d'autres aspects. C'est pourquoi il nous a semblé intéressant de souligner l'enjeu de la *professio super hostiam,* plus propice à signifier la vie religieuse apostolique, qu'il nous paraît nécessaire de continuer à promouvoir aujourd'hui. Néanmoins, le nouvel *Ordo professionis religiosae* a le mérite non seulement d'exister ou de s'ouvrir aux adaptations particulières, mais, plus simplement encore, de manifester l'insertion de la vie religieuse dans l'action eucharistique de l'Église, fondement du dynamisme apostolique s'il en est.

Déconseillée par le nouveau rituel, la profession *super hostiam* nous a cependant paru conforme, par sa genèse même, à la spiritualité apostolique moderne, comme l'atteste son maintien dans les familles religieuses de type ignatien. L'apparition au XIII[e] siècle, chez les dominicains, d'un cérémonial de profession dont l'élément propre réside dans la *professio in manibus* eut pour motif non seulement la nécessité d'effectuer la *traditio* de la personne et de ses biens, mais, plus spécifiquement encore, la volonté de libérer l'apostolat d'une «stabilité» de type monastique.

Il n'est pas sans intérêt de voir évoquer, au sujet de la *professio super hostiam,* les mêmes éléments, décrits au titre de conséquences, il est vrai. Lorsque le Père Kolvenbach voit en effet se fonder dans les vœux de Montmartre une communauté apostolique surgie de l'Eucharistie, ainsi qu'une prédication de l'«amour pascal» à vivre dans la gratuité[46], il rejoint exactement la trilogie constitutive des ordres mendiants, à savoir la communauté, la prédication et la pauvreté, mais il les propose chaque fois sur un autre mode. Car, si l'apostolat des prêcheurs n'a pas enlevé aux moines leur antique souci de pérégrination missionnaire[47], les «missions» chères à la Compagnie de Jésus n'ont pas rendu moins apostoliques les mendiants, encore qu'il s'agisse de manières de procéder distinctes au point qu'on ne peut s'étonner de les voir se symboliser liturgiquement de façons diverses.

L'insertion de la profession ignatienne au moment de la communion ressortit peut-être à une conception plus médiévale de l'Eucha-

46. Cf. *Lettre...,* cité n. 28, 3-4.

47. Cf. J. LECLERCQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Étapes et constantes,* Paris, Cerf, 1964, p. 53-64.

ristie, car on s'y préoccupe plutôt de la «Présence» que du déroulement de toute l'«Action», davantage mise en évidence dans la sensibilité monastique[48]. Mais on aurait tort de canoniser la profession *post evangelium* aux dépens de la profession *super hostiam*, sous le prétexte d'une plus haute antiquité. La vie religieuse apostolique moderne gagne-t-elle à s'attester liturgiquement à la manière de la vie monastique de type bénédictin? La pratique ignatienne, qui recueille la dévotion privée et populaire du serment sur l'hostie, vaut déjà par ce qu'elle révèle de l'Eucharistie à l'époque où elle s'institue. Elle se révèle apte, de plus, à signifier le dynamisme missionnaire, issu du vœu de pèlerinage qui est constitutif de la Compagnie de Jésus. Comment, enfin, la vie religieuse apostolique symboliserait-elle plus adéquatement l'engagement dans la «passion eucharistique», forme de son existence ecclésiale?

Dans la célébration de la profession religieuse, s'énonce et se réalise eucharistiquement le propos qui s'accomplira tout au long de la vie. Il convient donc de réfléchir à la cohérence de l'action liturgique et de l'existence eucharistique, où se joue aussi la théologie de la vie religieuse apostolique.

B-1900 Overijse Noëlle HAUSMAN, S.C.M.
Steenweg op Ter Hulpen, 719

Sommaire. — Le «Rituel de la Profession religieuse» (1970) promeut la profession *post evangelium* et déconseille, voire interdit, le rite «en présence du Saint Sacrement». Mais la profession *super hostiam*, caractéristique de la vie religieuse ignatienne, signifie, plus qu'une époque de la liturgie, une théologie de la vie religieuse apostolique dont le Concile Vatican II ne soutient certes pas l'abandon.

48. Cette suggestion nous a été faite oralement par le P. G.M. Gy.